



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как минимум о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

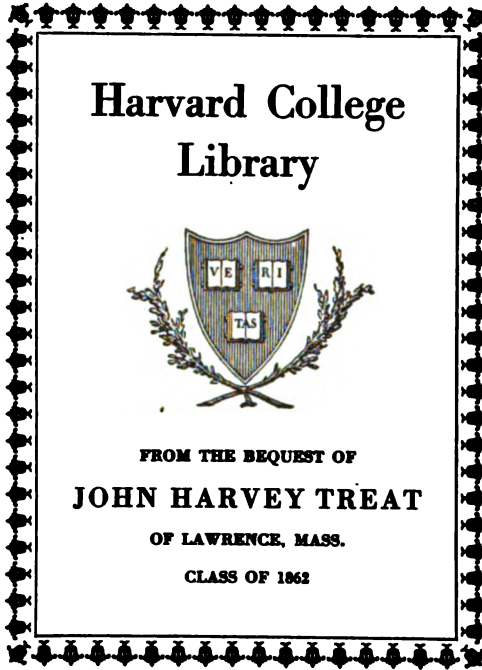
О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



3 2044 021 940 473

CP 363.5



FROM A COLLECTION OF BOOKS
BOUGHT IN RUSSIA IN 1922 BY
ARCHIBALD CARY COOLIDGE

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

издаваемый

при

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



Т. I. — Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія.

1894.

CP 363.5

STANFORD COLLEGE LIBRARY

~~FILE OF~~

~~NON-ALD-CAMP-COLLEGE~~

JUL 1 1942

Treat 12nd

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА и РАЗУМЪ“.

✻ т. I. — ч. I. ✻

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Слово въ день Новаго года. (Объ истинномъ счастіи).—Прот. *Александра Мартынова* (стр. 1—8).

Царствіе небесное нудится и нуждницы восхищаютъ е.—*Ив. Перова* (стр. 9—26).

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (продолженіе).—Свящ. *І. Арсеньева* (стр. 27—44, 343—376 и 599—630) ¹⁾.

Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа Спасителя и свв. Его апостоловъ. (По писаніямъ Новаго Завѣта) (продолженіе).—*Н. Румянцева* (стр. 45—64, 157—175, 262—272, 301—316 и 809—816) ²⁾.

Веgetаріанство съ христіанской точки зрѣнія.—*А. Рождестина* (стр. 65—95 и 176—198).

Ученіе блаженнаго Августина о богодухновенности Св. Писанія.—*И. X—а* (стр. 96—110).

Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе).—*Л. N.* (стр. 111—128, 233—261 и 458—482) ³⁾.

Св. Подикарпъ Смирнскій и его посланіе.—Пр. *А. Мартынова* (стр. 129—156).

Разборъ возраженій противъ буквального пониманія Моисеева повѣствованія о паденіи прародителей.—*И. Попеля* (стр. 199—232).

¹⁾ Продолженіе—и во 2-й части: см. оглавленіе.

²⁾ Тоже.

³⁾ Тоже.

Путешествія отцовъ и учителей церкви II и IV вѣковъ для самообразованія.—*И. Борисовскаго* (стр. 273—300 и 377—388).

Замѣтки о церковной жизни за-границей (продолженіе).—*А. К.* (стр. 317—342 и 389—408) ¹⁾.

Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царство Божіе внутри васъ“ (стр. 409—442, 483—508, 553—598, 631—657 и 707—765).

Догматическія основы христіанской морали по твореніямъ св. Григорія Богослова.—*И. Борисовскаго* (стр. 443—557 и 509—525).

Св. Петръ, первый митрополитъ Московскій, и основныя черты его дѣятельности въ пользу единой державы.—*С. К. II.* (стр. 526—552).

Сущность ветхозавѣтнаго прообраза и значеніе его для ветхозавѣтныхъ вѣрующихъ.—*В. Мышцына* (стр. 658—673).

Исповѣданіе Св. Апостола Петра.—*Ив. Перова* (стр. 674—706).

Очеркъ содержанія книги Екклесіаста.—*В. Мышцына* (стр. 766—784).

Рѣчь Благочестивѣйшему ГОСУДАРИЮ ИМПЕРАТОРУ АЛЕКСАНДРУ АЛЕКСАНДРОВИЧУ, предъ освященіемъ храма, на мѣстѣ чудеснаго событія 17 октября 1888 года.—*Преосвященнѣйшаго Амеросія* (стр. 785—786).

Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій.—*И. Корсунскаго* (стр. 787—808) ²⁾.

Русскій штундизмъ, въ связи съ сектанствомъ Харьковской епархіи.—*Свящ. Л. Твердохлѣбова* (стр. 817—834) ³⁾.

¹⁾ Продолженіе—п во 2-й части: см. оглавленіе.

²⁾ Тоже.

³⁾ Тоже.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА И РАЗУМЪ

въ 1894 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1894 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяць, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковского Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891 и 1892 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современныя софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?““ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1893 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Января 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

С Л О В О

ВЪ ДЕНЬ НОВАГО ГОДА *).

(Объ истинномъ счастіи).

Обаче ищите царствія Божія, и сія вся приложатся вамъ (Лук. 12, 31).

„Съ новымъ годомъ—съ новымъ счастьемъ!“—вотъ привѣтствіе, которое раздается сегодня по всей широкой землѣ русской, повторяясь милліонами устъ. И мы не можемъ отнять у этого привѣтствія глубокаго внутренняго смысла, не можемъ заподозрить его въ неискренности, какъ многія другія ходячія благожеланія, какія часто слышатся въ обществѣ въ качествѣ условныхъ формъ вѣжливости. Нѣтъ, пожеланіе новаго счастья слышимъ мы и тамъ, гдѣ о свѣтскихъ приличіяхъ не имѣютъ понятія,—въ простой крестьянской средѣ, и тамъ, гдѣ ни для какой условности и неискренности нѣтъ мѣста,—между членами семьи, связанной кровными узами и безкорыстной взаимной любовью.

Такъ, слушатели благочестивые, еще годъ миновалъ,—срокъ большой для нашей кратковременной жизни,—а мы все еще не достигли (да едва ли и приблизились къ достиженію) того, чего желали и при началѣ года истекшаго и при началѣ всѣхъ тѣхъ лѣтъ, какія каждый изъ насъ въ состояніи припомнить,—не достигли горячо желаннаго счастья. А сколько такихъ, что за годъ передъ симъ встрѣчали новое лѣто съ самыми пріятными надеждами, восхищено уже изъ среды нашей неумолимой смертью и перешло въ міръ загробный, такъ и не нашедши счастья на землѣ.

*) Произнесено въ Харьковскомъ Кафедральномъ Соборѣ.

Счастье,—какое чарующее слово и какое трудное для достижения дѣло! На протяженіи цѣлыхъ тысячелѣтій, съ тѣхъ поръ какъ было утрачено райское счастье, разрушена внутренняя гармонія нашей души и разстроено равновѣсіе между нами и внѣшнимъ міромъ,—исканіе потеряннаго счастья сдѣлалось для человѣчества цѣлью усиленныхъ стремленій и вопросъ о возможности его достиженія—предметомъ изслѣдованій почти всѣхъ ученыхъ и философовъ. И не смотря на всѣ эти усилія, не смотря на все разнообразіе ученыхъ мнѣній и сужденій, тревожный вопросъ никакъ не поддавался разрѣшенію ни въ наукѣ, ни въ жизни. Преобладающее большинство человѣческаго рода искало и ищетъ счастья *въ удовольствіяхъ настоящей жизни, въ благахъ міра сего*. Но нѣтъ ничего обманчивѣе этого видамаго блаженства. Есть ли такой предметъ въ нашемъ мірѣ, который могъ бы обнять всю душу человѣка, прилѣпившагося къ нему, удовлетворить всѣмъ требованіямъ его природы, чтобы доставить ему полноту счастья? Нѣтъ и быть не можетъ—при томъ разнообразіи потребностей и стремленій, какое присуще намъ, и при той высотѣ и глубинѣ, какими отличаются въ частности стремленія нашего богоподобнаго духа. Есть ли, далѣе, въ мірѣ сего что-нибудь прочное, устойчивое, на чемъ можно было бы обосновать свое счастье безъ опасенія утратить его? Нѣтъ и быть не можетъ—при измѣнчивости вещей и явленій временныхъ: *преходитъ бо образъ міра сего* (1 Кор. 7, 31). Вотъ почему всякій разъ, какъ люди желаютъ устроить свое счастье въ зависимости отъ этого міра, они терпятъ только неудачи, разочарованія и огорченія—тѣмъ мучительнѣйшія, чѣмъ сильнѣе привязывались къ предметамъ обманчиваго счастья. И это нужно сказать не только о предметахъ матеріальныхъ и благахъ случайныхъ, какъ богатство, почести мірскія, радости семейныя и пр.,—но и объ удовольствіяхъ чисто духовнаго порядка, какъ тѣ, которыя доставляются, напр., научными занятіями и которыя, кажется, должны бы отличаться наибольшимъ постоянствомъ. Нѣтъ прочнаго счастья и здѣсь, ибо истина—предметъ научныхъ изысканій—остається во всей полнотѣ никогда не достижимою для ограниченнаго ума человѣческаго: одни мнѣнія скоро смѣняются другими, старыя системы замѣняются

новыми, которыя въ свою очередь уступаютъ мѣсто еще болѣе новымъ и т. д. и т. д. И кто знаетъ: разочарованіе ученаго, вынужденнаго отказаться отъ того, что недавно считалъ онъ непреложною истиной, не сопровождается ли для него большими страданіями, чѣмъ для другаго лишеніе богатства и благъ матеріальныхъ?

Такъ, въ погонѣ за призраками земнаго счастья изнемогаетъ человѣчество, постоянно стремясь и никогда не достигая, постоянно получая и всегда утрачивая. Это мучительное состояніе неудовлетвореннаго стремленія не разъ выражалось совершеннымъ отчаяніемъ въ самой возможности достигнуть счастья. Нѣтъ въ мірѣ счастья! Счастье—обманъ, ложь, призракъ, за которымъ гонятся всѣ, но всѣ напрасно. Такой вопль отчаянія слышится изъ глубокой древности и доходитъ до нашихъ дней. Онъ звучитъ еще въ устахъ древнихъ пѣвцовъ Эллады: „нѣтъ существа болѣе несчастнаго на землѣ по сравненію съ человѣкомъ“; „съ плачемъ входитъ онъ въ міръ, съ плачемъ и оставляетъ его“. Онъ слышится и въ нѣкоторыхъ отрывочныхъ выраженіяхъ библейскихъ: величайшій ветхозавѣтный страдалецъ Іовъ, подъ бременемъ нестерпимыхъ испытаній, проклинаетъ день своего рожденія; славнѣйшій и богатѣйшій изъ царей древности Соломонъ, переиспытавшій всѣ удовольствія міра сего и опытно познавшій ихъ тщету, изрекаетъ на склонѣ дней своихъ знаменательныя слова: „суета суеть и все суета“!—А въ ближайшее къ намъ время развѣ не встрѣчаемъ мы еще болѣе безотраднаго, мрачнаго взгляда на жизнь—въ произведеніяхъ поэтовъ, ученыхъ, философовъ?—и развѣ не видимъ печальныхъ плодовъ подобныхъ возрѣній въ частыхъ случаяхъ самоубійства, которымъ кончаютъ счеты съ жизнью люди, не сумѣвшіе найти въ ней счастья? Современная намъ философія дала даже цѣлую, стройно развитую во всѣхъ подробностяхъ, систему, исходнымъ и срединнымъ пунктомъ которой служитъ положеніе: „все существующее лучше бы не существовало; а если ужъ существуетъ, пусть скорѣе стремится къ самоуничтоженію“.

Не намъ—христіанамъ, однако, внимать этой философіи отчаянія. Слишкомъ ужъ противенъ нашему религіозно-нравственному чувству ея безотраднѣйшій приговоръ надъ жизнью, надъ

міромъ, надъ цѣлымъ созданиемъ Божиимъ. Пусть нашъ міръ отравленъ тлѣтворнымъ дыханіемъ грѣха, пусть онъ во злѣ лежитъ; но все-же онъ--твореніе Божіе, премудростію и благостію Творца поддерживаемое въ бытіи и направляемое къ благимъ конечнымъ цѣлямъ. Пусть жалка и несчастна здѣшняя жизнь человѣческая; но все-же человѣкъ—главный предметъ любви Божіей въ видимомъ мірѣ и жизнь дана ему отъ Бога не для страданія и мученія, а для достиженія высшихъ цѣлей и благъ.

Нѣтъ,—вмѣсто того, чтобы проклинать дѣло рукъ Божіихъ и роптать на великій даръ Создателя, спросимъ мы у тѣхъ, кто не умѣетъ найти счастья на землѣ, тамъ ли ищутъ они его, гдѣ слѣдуетъ,—не слишкомъ ли ужъ многого требуютъ они отъ равнодушнаго къ судьбѣ ихъ внѣшняго міра, желая, чтобы онъ надѣлилъ ихъ счастьемъ, для котораго нѣтъ прочныхъ основаній въ глубинѣ ихъ собственной души? Такъ,—именно здѣсь, въ правильномъ разъясненіи этого вопроса и лежитъ разгадка всѣхъ нашихъ недоумѣній касательно счастья. Если счастье,—какъ понимаютъ его лучшіе философы и всѣ здраво—мыслящіе люди,—состоитъ во внутреннемъ довольствѣ и спокойствіи духа, зависящемъ отъ гармоническаго развитія всѣхъ силъ и способностей и отъ правильнаго удовлетворенія всѣхъ потребностей и стремленій нашей духовно-разумной природы; то очевидно, что основа его должна лежать *внутри* самого человѣка и то, чтò его обусловливаетъ, должно быть въ полномъ обладаніи его свободной воли. Призывать внѣшній міръ въ посредники и устроители нашего *личнаго* счастья,—это ужъ слишкомъ неразумное, эгоистичное требованіе съ нашей стороны. Вѣдь міръ внѣшній, кромѣ отношеній къ человѣку, имѣетъ и свои задачи и свои особые законы бытія, которые могутъ и не совпадать съ нашими желаніями и потребностями. Но повиненъ ли хоть сколько-нибудь этотъ міръ въ равнодушіи къ нашимъ требованіямъ, столь неосновательно предъявляемымъ къ нему? Разумѣется, нѣтъ. А между тѣмъ не такое ли неразумное обвиненіе произноситъ богачъ, внезапно лишившійся своихъ материальныхъ сокровищъ, на которыхъ обосновалъ онъ все свое счастье, и проклинаящій и огонь, и воду, и воздушныя бури,

и весь міръ за это лишеніе? Ужели воображалъ онъ, что матерія въ угоду ему должна измѣнить свои основныя свойства—текучести и тлѣнія? Не такъ ли же неосновательно ропщеть на міръ Божій честолюбецъ, связавшій свое счастье съ получениемъ почестей и не достигающій ихъ? Вѣдь онъ желаетъ, чтобы его прихоти служило то, что стоитъ внѣ прямой зависимости отъ его воли. Всѣ подобныя жалобы на міръ не оправдывающій чуждыхъ ему цѣлей и стремленій, напоминаютъ неразумный гнѣвъ ребенка, который негодуетъ и бьетъ безчувственный предметъ, о который самъ по неосторожности преткнулся.

Давно, еще до Рождества Христова, одна изъ лучшихъ нравственныхъ системъ языческой философіи (стоицизмъ) справедливо осудила это неразумное исканіе счастья во внѣшнемъ мірѣ и обратила взоръ человѣка къ самому себѣ, въ глубину его собственнаго существа. Стоики полагали счастье въ отреченіи отъ міра, въ отсутствіи привязанности къ благамъ его, въ полномъ равнодушіи ко всякимъ удовольствіямъ его. Полная независимость ни отъ чего внѣшняго, ненарушимое спокойствіе духа (апатія), наслажденіе лишь величіемъ своего внутренняго бытія,—вотъ черты, которыя характеризуютъ стоическаго мудреца, идеальнаго счастливица.

Но, отвлекая человѣка отъ внѣшняго міра, стоицизмъ въ сущности и останавливался только на этомъ отрицаніи. Въ замѣнъ отвергнутыхъ внѣшнихъ благъ онъ не давалъ ничего положительнаго, не указывалъ ни новыхъ цѣлей, ни новаго направленія для живыхъ стремленій нашихъ къ счастью; онъ просто совѣтовалъ намъ погасить самыя эти стремленія и замереть духовно въ гордомъ самоуслажденіи какими-то мнимыми своими достоинствами. Понятно, что такое рѣшеніе вопроса о счастьи не могло удовлетворить никого,—и стоическая апатія такъ и оставалась только предметомъ теоретическихъ обсужденій извѣстной философской школы. Живой вопросъ требовалъ живаго и разрѣшенія.

Это разрѣшеніе,—полное, совершеннѣйшее разрѣшеніе вопроса о счастьи,—дастъ только божественная религія Христова. „Обаче ищите царствія Божія, и сія вся приложатся вамъ“ (Лук. 12, 31). Ищите прежде всего и больше всего царствія

Божія, и все остальное, необходимое для вашего довольства и счастья, придетъ къ вамъ само собою. Гдѣ же это царствіе Божіе,—залогъ и основа нашего счастья? Оно не далеко отъ насъ, не за горами и морями и не на небѣ даже, чтобы въ стремленіи къ нему нужно было преодолевать внѣшнія препятствія. часто не поддающіяся усиліямъ нашей воли. Нѣтъ, „царствіе Божіе,—говоритъ Спаситель Нашъ,—не здѣ или ондѣ, но внутри васъ есть“ (Лук. 17, 21). Въ чемъ же состоитъ оно? „Царствіе Божіе,—учитъ св. апостоль,—нѣсть брашно и питіе, но правда и миръ и радость о Дусѣ святѣ“—(Рим. 14, 17). Вотъ куда должны мы направлять свои стремленія, если дѣйствительно желаемъ достигнуть истиннаго счастья. Мы должны такъ устроить свой внутренній міръ и такъ расположить все поведеніе свое, чтобы въ немъ не было ничего неправого, ложнаго, зазорнаго, въ чемъ укоряла бы насъ совѣсть, что не сродно было бы съ богоподобнымъ достоинствомъ нашей природы и стояло бы въ противорѣчій съ закономъ вѣчной истины и правды Божіей. Естественнымъ слѣдствіемъ такого устроенія нашихъ мыслей, желаній и дѣлъ являются двѣ другія черты царствія Божія, обуславливающія или —лучше—составляющія наше счастье,—*миръ и радость во Святомъ Духѣ*. Миръ—съ Богомъ и совѣстью, происходящій изъ сознанія, что произвольно не допущено нами ничего безнравственнаго и безчестнаго;—миръ съ ближними, которымъ мы сознательно не причиняемъ неправды и относимся съ искреннею любовію;—миръ, наконецъ, со всѣмъ внѣшнимъ міромъ, отъ котораго не требуемъ мы больше, чѣмъ сколько онъ даетъ намъ, и потому не имѣемъ основаній ни роптать на него, ни порицать его. Это мирное душенастроеніе вѣнчается *радостью*,—не тою чувственною, скоропреходящею радостью, какую испытываютъ мірскіе люди отъ случайныхъ житейскихъ удачъ, но тою духовною, постоянною радостью, которая есть плодъ ощущенія правильнаго, гармоническаго теченія всей внутренней жизни и удовлетворенія истинныхъ потребностей нашего духа.

Такъ вотъ гдѣ единственно вѣрная разгадка тревожнаго вопроса о счастьи,—въ доброй нравственности и ея прямыхъ слѣдствіяхъ—мирѣ и радости душевной. Это счастье—внутри насъ:

начала его сокрыты въ глубинѣ нашего духа, сѣмя его заложено въ нашемъ сердцѣ. Но это—не стоическая апатія, не горделивая самозамкнутость, съ презрѣніемъ отворачивающаяся отъ внѣшняго міра и боязливо охраняющая себя отъ всякаго прикосновенія къ нему. Нѣтъ,—царствіе Божіе исполнѣно уживается съ благами міра сего и допускаетъ безобязанное пользование ими: измѣняется только точка зрѣнія на нихъ и степень душевнаго къ нимъ влеченія. „Наипаче ищите царствія Божія, и это все приложится вамъ“,—вотъ въ какой связи и взаимоотношеніи поставляетъ Самъ Спаситель Нашъ высшее, внутренне-духовное благо къ благамъ временнымъ, мірскимъ. Первое должно составлять цѣль всѣхъ нашихъ стремленій, главный предметъ нашихъ заботъ и попеченій, обнимающій и наполняющій всю нашу душу; вторыя суть лишь средства, обезпечивающія наше земное благосостояніе, сопровождающія то высшее благо и даруемая намъ Промысломъ Божіимъ безъ особыхъ нашихъ домогательствъ къ приобрѣтенію ихъ и безъ большихъ огорченій при утратѣ ихъ. Въ словѣ Божіемъ имѣемъ мы неложное свидѣтельство, подтверждаемое и опытомъ, что людямъ благочестивымъ все благопоспѣшествуетъ и въ земной жизни, въ земныхъ и временныхъ предпріятіяхъ и дѣлахъ. Не говоря уже о ветхомъ завѣтѣ, въ которомъ со страхомъ Божіимъ и праведностію связывается обѣтованіе внѣшняго благополучія, новый завѣтъ также учитъ, что благочестіе полезно на все—какъ для настоящей жизни, такъ и для будущей (1 Тим. 4, 8).—Но пусть даже и не будетъ этого соответствія между благочестіемъ и благополучіемъ внѣшнимъ,—пусть праведникъ, въ неисповѣдимыхъ цѣляхъ Промысла, подвергается скорбямъ и лишеніямъ въ здѣшнемъ мірѣ,—это не будетъ для него несчастіемъ и не повергнетъ его въ отчаяніе, потому что истинное счастье заложено внутри его — глубже той поверхности, которую могутъ возмутить волны житейскаго моря. Успокоенный внутреннимъ миромъ, сладостнымъ сознаніемъ правоты своихъ мыслей и дѣйствій, онъ смотритъ очами вѣры на послѣднюю цѣль своего бытія и въ предвкушеніи вѣчнаго блаженства чувствуетъ себя счастливымъ и на развалинахъ земного счастья.

Итакъ, слушатели благочестивые, знаемъ мы правильный путь къ счастію,—знаемъ, въ чемъ состоитъ истинное, неизблемое счастіе. Будемъ же слѣдовать по этому вѣрному пути, будемъ полагать свое благо въ совершенствѣ *внутренняго человека*, чтобы не имѣть нужды на рубежѣ каждаго года томиться ожиданіемъ какого-то новаго, случайнаго, скоропреходящаго счастія. Аминь.

Ректоръ Семинаріи, Протоіерей *Александръ Мартыновъ*.

Царствіе небесное нудится и нуждницы воехщають о.

Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν.
(Мѡ. 11, 12) ¹⁾.

Приведенное изреченіе Спасителя толковники Св. Писанія понимаютъ различно, —сообразно съ тѣмъ, какое значеніе ими дается словамъ греческаго его текста βιάζεται и ἀρπάζουσιν. По своему своеобразію и оригинальности заслуживаютъ особеннаго разсмотрѣнія слѣдующія его толкованія.

1. Одни изъ толковниковъ ²⁾ глаголу βιάσθαι даютъ значеніе *насилъно вторгаться, втираться силою* и все изреченіе Господа передаютъ такъ: *Со дней Іоанна и доселѣ царство небесное силою вторгается (т. е. въ среду людей) и употребляющіе усиліе (βιασταὶ) присвоиваютъ (ἀρπάζουσιν) его себѣ. Въ доказательство правильности значенія, придаваемого βιάσθαι, они ссылаются на параллельное мѣсто евангелія Луки, гдѣ этотъ глаголъ употребляется съ значеніемъ *входитъ куда нибудь силою, втискивается*. Ев. Луки говоритъ: *законъ и пророцы до Іоанна: оттоль царствіе Божіе благовѣстуется, и**

¹⁾ При составленіи предлагаемой статьи мы пользовались при критической оцѣнкѣ толкованій приведеннаго изреченія Господа статьей извѣстнаго старокаатолическаго епископа Эдуарда Герцога: „Regnum coelorum vim patitur“, помещенной въ журналъ: *Revue International de Theologie* (№ 1, Janvier — Mars 1893 г.) но вѣстѣ съ тѣмъ не нашли возможнымъ согласиться съ толкованіемъ самаго Герцога и съ его взглядомъ на пониманіе даннаго изреченія св. отцами и учителями древней христіанской церкви.

²⁾ Bengel: *Gnomon Novi Test.* Tübingen, 1750; Baur: *Krit. Untersuch. üb. kanonisch. Evang.* 1847; Paulus: *Philol. crit. und histor. Comment. üb. d. N. Test.*, Th. 1, 1804, Schegg, — см. упом. ст. Герцога.

всякъ аз не нудится (всякій входитъ въ него усилиемъ—*πάς εἰς αὐτόν βιάζεται*. Лук. 16, 16). Отношеніе царства Божія къ людямъ, выраженное глаголомъ *βιάζεται*, т. е. такъ сказать, вторженіе его въ среду людей, по мнѣнію этой группы толковниковъ, проявилось въ томъ, что проповѣдь о покаяніи, какъ необходимомъ условіи для полученія царства Божія, и призывъ къ нему, слѣдовательно вмѣстѣ и къ царству Божію, начатыс Іоанномъ Крестителемъ (Мѡ. 3, 2; Лук. 3, 3), непрерывно продолжались Іисусомъ Христомъ и Его Апостолами (Мѡ. 4, 17; Мр. 1, 15; Мѡ. 10, 7) до самаго того времени, въ которое высказано было Іисусомъ данное изреченіе.

Противъ представленнаго пониманія изъясняемаго изреченія Господа говоритъ самый контекстъ рѣчи евангельской, и свидѣтельство евангелистовъ о распространенія ученія Христова и царства Его между людьми.

Βιάζεται въ смыслѣ *входитъ куда нибудь насильно, усилиемъ, втискивается* обыкновенно употребляется въ среднемъ залогѣ съ соответствующимъ ему дополненіемъ, примѣръ чего и представляетъ собою указанное выше мѣсто евангелія Луки; у св. Матѡея же *βιάζεται* употреблено безъ дополненія, почему и должно быть принято за страдательный залогъ и имѣть иное значеніе. И вообще употребленіе *βιάζεται* въ среднемъ залогѣ безъ дополненія съ значеніемъ *насильно вторгаться, прорываться куда нибудь* не можетъ быть подтверждено никакими примѣрами. Кромѣ того, придавая *βιάζεται* значеніе сильно вторгаться, мы должны будемъ установить совершенно искусственное и неестественное соотношеніе между первою и второю половиною изреченія Господа. Если царство небесное само вторгается въ среду людей, то не можетъ быть уже рѣчи объ употребленіи усилія для присвоенія его себѣ, для вхожденія въ него. Тогда *βιάζεται* (силою вторгается) совершенно бы уничтожало и исключало *ἀρπάζουσιν* (присвоиваютъ, похищаютъ) и рѣчь могла бы быть не о восхищеніи людьми себѣ царства Божія, а на оборотъ, о восхищеніи ихъ въ небесное царствіе.

На проповѣдь Іоанна Крестителя, самого Спасителя и Его учениковъ о покаяніи нельзя смотрѣть, какъ на насильное вторженіе царства небснаго въ среду людей. Проповѣдники

покаянія только возвѣщали людямъ о наступленіи царства Мессіи, обозначали условіе, при которомъ возможно его получение, указывали на покаяніе, какъ на единственно вѣрный и возможный путь къ царству небесному, но при этомъ не насилывали ихъ свободы: каждый могъ совершенно добровольно и послѣдовать призыву проповѣдниковъ и не послѣдовать ему. Креститель Христовъ, всѣхъ одинаково призывая къ покаянію, сурово однако встрѣтилъ фарисеевъ и саддукеевъ, пришедшихъ къ нему не съ сознаниемъ своей грѣховности и не для покаянія, а съ горделивымъ мнѣніемъ о своихъ неотъемлемыхъ правахъ на полученіе царства Мессіи, принадлежавшихъ имъ, по ихъ мнѣнію, какъ праведнымъ потомкамъ Авраама (Мѡ. 3, 7—9). Онъ не только не употребилъ усилій къ привлеченію ихъ въ царство небесное, но и прямо указалъ имъ, что они по своему духовно-нравственному состоянію, по законснѣлости и огрубѣлости своихъ сердець не способны къ покаянію и исправленію, а слѣдовательно и къ полученію небснаго царства. Самъ Иисусъ Христосъ въ притчѣ о сѣмени и сѣятелѣ раскрылъ, что ученіе Его, слышаніе и храненіе котораго ведетъ людей къ блаженству (Лк. 11, 28), предлагается всѣмъ, но не всѣ одинаково его принимаютъ и соблюдаютъ, что вполне зависитъ отъ нихъ, отъ состоянія ихъ сердець, а состояніе этихъ послѣднихъ отъ образа ихъ жизни, въ выборѣ котораго они руководятся своею свободой (Лк. 8, 5—15). Слушателямъ нагорной проповѣди и изъ нихъ преимущественно своимъ ученикамъ (Мѡ. 5, 1; Лук. 6, 20) Господь говорилъ: *не дадите святая нсма, ни пометайте бисеръ вашихъ предъ свиніями: да не пощрутъ изъ ногами своими* (Мѡ. 7, 6), т. е. не предлагайте христіанскаго ученія людямъ недостойнымъ, способнымъ только подвергнуть его осмѣянію и глумленію. И своимъ апостоламъ Онъ заповѣдалъ проповѣдывать только тѣмъ, которые будутъ расположены слушать, принимать и осуществлять въ жизни проповѣдуемое ими (Мѡ. 10, 14 и 23). Въ такомъ отношеніи къ людямъ первыхъ провозвѣстниковъ наступленія царства Мессіи нельзя видѣть вторженія царства Божія въ среду людей силою, которое предполагаетъ пассивность воспріятія и отсутствіе свободного выбора и дѣйствованія со стороны этихъ людей.

2. Большаго вниманія заслуживаетъ слѣдующее толкованіе даннаго изреченія Господа, допускаемое толковниками древними и новыми. У одного изъ этихъ толковниковъ оно формулируется такъ: „Христіанское ученіе съ величайшею стремительностію и силою похищается людьми, или, что тоже, люди сгораютъ величайшимъ желаніемъ, чтобы быть воспринятыми въ сообщество послѣдователей Христа“ ¹⁾. Слѣдовательно, Господь, по этому толкованію, въ данномъ мѣстѣ указываетъ на сильное возбужденіе и стремительность къ полученію царства Божія, начавшіяся со дней проповѣди Іоанна. Эразмъ Роттердамскій ясно и опредѣленно выражаетъ такое пониманіе изреченія Спасителя въ словахъ: „Нынѣ Іоаннъ такъ возбудилъ духъ многихъ къ страстному желанію евангельскаго ученія, что отъ начала его проповѣди и до сегодня многіе усиленно стремятся къ восхищенію вѣры, даже грѣшники и язычники, и безъ нашего содѣйствія силою ея восхищаются. Они не хотятъ долѣе оставаться внѣ христіанской вѣры, не хотятъ долѣе пребывать во тьмѣ и сѣни ветхаго закона, чувствуя наступленіе свѣта евангельской истины, уже исполненіе дѣла, предначертаннаго въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, и сознавая, что не должно ожидать другаго пророчества объ имѣющемъ придти Мессіи“ ²⁾.

Изъ новѣйшихъ толковниковъ принимаютъ такое толкованіе де Ветте ³⁾, Мейеръ ⁴⁾, Ольсгаузенъ ⁵⁾ и изъ русскихъ архим. Михаилъ. Этотъ послѣдній въ объясненіе „нудится“ (βιάζεται) говоритъ: „Сими словами образно обозначается преимущественно та сила, та стремительность, препобѣждающая всѣ препятствія, съ какою устремились со временъ Крестителя люди къ достиженію царства небеснаго“ ⁶⁾. Де Ветте въ доказательство того, что со дней Іоанна началось сильное возбужденіе, горячее желаніе получить царство Божіе, указываетъ на 29-й ст. 7 гл.

¹⁾ Doctrina christiana summa cum cupiditate arripitur ab hominibus, seu, quod eodem redit, homines summo desiderio flagrant, ut recipiantur in sectatorum Christi coetum. См. Schleusner: Lexic. Nov. Testamenti, s. v. βιάζω.

²⁾ Paraphrasis in Nov. Jesu Christi Testam., 1668 г., Hannover.

³⁾ Kurzget. exeget. Handb. z N. T.,—Evang. Matt.—Auf., 1857 г.

⁴⁾ Kritisch exegetisches Handb. üb. d. evang. d. Matt., 1864, ottingen.

⁵⁾ Bibl. Commentar. Fierde Aufl., 1858 г., Band. I.

⁶⁾ Толков. Евангеліе отъ Матв., Москва, 1870 г., стр. 194.

ев. Луки, который читается такъ: *и вси людѣ слышавше и мытарѣ, оправдиша Бога, крещишя крещеніемъ Иоанновымъ.*

Со взглядомъ указанныхъ толковниковъ невозможно согласиться потому, что онъ не соответствуетъ дальнѣйшей рѣчи Спасителя. Господь, высказавши изреченіе о восхищеніи людми царства Божія силою, говоритъ далѣе объ отношеніи современнаго Ему еврейскаго поколѣнія, т. е. книжниковъ и фарисеевъ и единомысленныхъ съ ними изъ народа къ Нему Самому и Его Крестителю (Мѡ. 11, 16—20). Это отношеніе онъ представляетъ таковымъ, что современное Ему поколѣніе, по своему невѣрію, не приняло ни Іоанна, явившагося съ проповѣдію о покаяніи, ни Іисуса: первымъ оно было недовольно за его строго подвижническій образъ жизни, а вторымъ за Его милостивую снисходительность. Очевидно, что если бы Господь въ 12 ст. 11 гл. ев. Матѡея имѣлъ въ виду указать на сильное стремленіе къ полученію царства Божія, преодолюющее всякія препятствія, то его жалоба на невѣріе современниковъ, изложенная въ послѣдующихъ стихахъ, оказалась бы противорѣчивою въ отношеніи къ предшествующей Его рѣчи, а тѣмъ болѣе представлялось бы необъяснимымъ слѣдовавшее затѣмъ грозное обличеніе не покаявшихся городовъ при видѣ Его многочисленныхъ чудесъ (Мѡ. 11, 20—24). Де Ветте, какъ мы видѣли, основаніе для толкованія изреченія Господа въ принимаемомъ имъ и единомысленными съ нимъ толковниками смыслѣ видятъ въ 29 ст. 7 гл. евангел. Луки, но это евангельское мѣсто не только не подтверждаетъ разбираемаго нами взгляда, а прямо его опровергаетъ. Народъ и мытари составили собою не большинство современниковъ Іоанна и Христа, а напротивъ меньшинство, исключеніе изъ большинства невѣровавшихъ въ Іоанна и Христа и хулившихъ ихъ, а слѣдовательно, если допустить, что Господь велъ рѣчь о проявившихся со дней Іоанна силѣ и стремительности къ полученію небеснаго царства, то только въ опредѣляемомъ Имъ кругѣ лицъ, въ средѣ грѣшниковъ и мытарей, а не вообще среди современнаго Христу человечества, какъ это представляется толковниками ¹⁾.

¹⁾ А. В. Горскій въ изреченіи Спасителя о восхищеніи царства Божія силою видитъ только указаніе на однихъ мытарей и грѣшниковъ съ насмѣищемъ устре-

3. По мнѣнію нѣмецкаго толковника Бернарда Вейса ¹⁾, Иисусъ во всей своей рѣчи, обращенной къ народу послѣ высказанной Имъ похвалы Іоанну Крестителю, выражаетъ не чувство радостнаго удовлетворенія по поводу отношенія Его современниковъ къ основываемому Имъ царству, а жалобу на нихъ, порицаніе ихъ. Спаситель порицаетъ ихъ за то, что они, какъ и самъ Креститель, не могли примириться съ смиреннымъ и униженнымъ Его состояніемъ и образомъ Его дѣйствія, не соответствовавшимъ, по ихъ представленію, Его мессіанскому достоинству и тѣмъ дѣлямъ, которыя Ему надлежало осуществить для возстановленія царства Божія, и потому домогались царства Божія не предопредѣленными Богомъ средствами, а желали возстановить его путемъ политическаго государственнаго учрежденія. желали какъ можно скорѣе видѣть Иисуса политическимъ владыкой, имѣющимъ возстановить престолъ Давида, разумѣя подъ нимъ внѣшнее теократическое царство Мессіи, въ которомъ Онъ будетъ царемъ по подобію земныхъ царей. Что современники Спасителя стремились въ этомъ смыслѣ захватить въ свои руки царство небесное, стремились силою добиться открытія теократическаго царства Мессіи, это Вейсъ доказываетъ ссылкой на 15 ст. 6 гл. еванг. Іоанна, гдѣ говорится, что очевидцы чуда насыщенія 5000 человекъ пятью хлѣбами и двумя рыбами намѣревались похитить Иисуса (ἀρπάξουσιν) съ тѣмъ, чтобы провозгласить Его царемъ. Посольство Іоанномъ Крестителемъ учениковъ своихъ ко Христу, по взгляду Вейса, объясняется тѣмъ, что недовольный медлительностію Христа относительно торжественнаго открытія царства Мессіи и горя нетерпѣніемъ скорѣе видѣть это открытіе, Іоаннъ и хотѣлъ этимъ посольствомъ вызвать Иисуса на болѣе рѣшительный образъ дѣйствія въ качествѣ Мессіи, какъ бы силою понудить Его провозгласить себя Мессіею.

Связь рѣчи даннаго евангельскаго мѣста не оправдываетъ и мнѣнія Вейса. Иисусъ Христосъ, высказавъ похвалу Іоанну, дѣйствительно обращается съ упрекомъ къ своимъ современ-

нившимъ въ отверстія врата царства небеснаго, подвигами и трудами одинъ у другаго предвосхищая путь. Истор. Еванг. и Церк. Апостол., Москва, 1883 г.

¹⁾ Comment. Matt. evang. Götting. 1890.

никамъ („роду сему“), но упрекаетъ ихъ не въ томъ, что они, основываясь на ложныхъ представленіяхъ и надеждахъ, стремятся къ осуществленію своихъ теократическихъ мечтаній и чрезъ то къ насильному разрушенію всего плана домостроительства Божія о спасеніи людей, но въ ихъ легкомысліи и непостоянствѣ, въ отсутствіи всякихъ твердыхъ убѣжденій и вѣрованій, почему они не послушали ни Христа ни Іоанна (Мѡ. 11, 16—19). Господь отрицаетъ у нихъ всякую рѣшительность и опредѣленность въ дѣйствіи, чего бы не могло быть, если допустить, что Онъ только что предъ тѣмъ обвинялъ ихъ въ стремленіи къ насильному возстановленію царства Давида. Если, впрочемъ, допустить, что современники Христа усиленно стремились къ осуществленію своихъ теократическихъ цѣлей, то и при этомъ условіи Спаситель не могъ сказать о нихъ, что они силою похищаютъ царство небесное, захватываютъ его въ свои руки, потому что Онъ никогда не отождествлялъ это царство съ теократическимъ учрежденіемъ, на которое опирались ожиданія и надежды іудейскаго народа. Не придаетъ нисколько убѣдительности и достовѣрности мнѣнію Вейса и ссылка его на 15 ст. 16 главы св. Іоанна. Правда тамъ говорится, что народъ хотѣлъ насильно выхватить Іисуса изъ круга Его обычной дѣятельности и сдѣлать Царемъ, но это была единственная попытка, подъ вліяніемъ исключительныхъ, только тогда имѣвшихъ мѣсто, обстоятельствъ, а потому на ней нельзя основывать общаго заключенія о народномъ стремленіи къ насильному восхищенію царства чрезъ возстановленіе политическаго могущества Израиля.

Вейсъ допускаетъ, что и самъ Креститель былъ не чуждъ стремленія и желанія свергнуть иноземное иго и возстановить царство Давида, почему упрекъ Господа одинаково относится и къ нему. Но совершенно невозможно допустить, чтобы Креститель раздѣлялъ народныя заблужденія, общенародное мнѣніе о вѣшнемъ открытіи царства Мессіи, и тѣмъ уже самымъ ихъ поддерживалъ и поощрялъ; Его понятія о Мессіи были истинныя и духовныя, а не ложныя и плотскія понятія іудеевъ (Іоанн. 1, 29, 36; 3, 33—36). Да и самая рѣчь Спасителя, сказанная въ похвалу Іоанну предъ народомъ (Мѡ. 11

7—11), устраняетъ предположеніе Вейса: въ ней Іоаннъ Креститель изображается твердымъ, непоколебимымъ въ своихъ сужденіяхъ о Мессіи и своихъ вѣрованіяхъ въ Него, какъ именно Сына Божія, о Которомъ онъ свидѣлствовалъ, какъ объ агнцѣ Божіемъ, вземлющемъ грѣхи міра (Іоан. 1, 29). Если-бы Іоаннъ дѣйствительно раздѣлялъ ложныя народныя мессіанскія надежды и мечтанія, то могъ ли бы Спаситель упрекать за неправильное отношеніе къ нему современниковъ (ст. 18)? Могъ ли бы указать имъ на него какъ на Ілію, которому надлежало придти? ¹⁾.

4. Есть мнѣніе, что βασιλευσαι нужно понимать въ смыслѣ усиленнаго и могущественнаго проповѣданія евангельскаго ученія, чрезъ которое и утверждается царство Божіе. Защитникомъ этого мнѣнія преимущественно является Фритчъ ²⁾, который греческій текстъ даннаго изреченія Господа передаетъ словами: *Messia regnum cum vi et contentione tractatur*, или другими словами: *(Regnum coelorum) magna vi praedicatur*. Очевидно, здѣсь предполагается, что небесное царство въ то время, когда Спаситель говорилъ о немъ, не имѣло еще никакой опредѣленной внѣшней формы и что могущественное проповѣданіе нужно понимать въ томъ смыслѣ, что оно только что полагало твердое основаніе этому царству,—именно: проповѣдники евангелія усиленно его повсюду провозглашали, а слушающіе ихъ съ полною ревностію его принимали. Въ опроверженіе такого пониманія достаточно сказать, что для выраженія предполагаемой Фритчемъ мысли недостаточно было бы глагола βασιλευσαι, который и не можетъ быть употребленъ съ придаваемымъ ему значеніемъ. Лянге совершенно справедливо называетъ это толкованіе произвольнымъ ³⁾.

5. Буквальный переводъ, наконецъ, даннаго изреченія Господа даетъ основаніе нѣкоторымъ понимать его въ томъ смыслѣ, что будто бы имъ Іисусъ Христосъ указываетъ на то, что враждебная царству небесному сила препятствуетъ его распространенію, что враги Іисуса Христа, пользуясь принадле-

¹⁾ См. Keil: Comment. üb d. evang. d. Matth. Leipzig, 1877 г.

²⁾ См. Comment. Ev. Matthaei, 1826 г.

³⁾ Theolog. homilet. Bibelwrk. Des N. Testament., Th. 1. 1868 г.

жащею имъ силою, насильно отнимають царство небесное у людей, къ нему стремящихся ¹⁾. Подробно раскрывается это мѣнѣе въ указанной выше статьѣ Герцога.

Представивъ буквальный переводъ даннаго евангельскаго мѣста въ словахъ: *Со дней Иоанна Крестителя до сегодня царство небесное насилуется и употребляющие насиліе похищаютъ его*, Герцогъ приступаетъ къ его оправданію. Иисусъ Христосъ, разсуждаетъ онъ, восхваливъ Иоанна Крестителя, объявляетъ: *но меньшій въ царствіи небесномъ больше него* (ст. 11). Иоаннъ колебался въ своей вѣрѣ въ Иисуса, какъ въ Мессію, и своимъ вопросомъ: *Ты ли тотъ, который долженъ прійти, или ожидать нама другаго?* (ст. 3) доказаль, что самъ онъ еще не стоялъ на почвѣ основаннаго Христомъ царства. Поэтому члены этого царства, не смотря на все величіе Иоанна, имѣютъ предъ нимъ преимущество. При такомъ же значеніи царства небеснаго для членовъ его слѣдовало бы ожидать, что это царство, представляемое Господомъ уже осуществившимся, будетъ предметомъ общаго стремленія и страстнаго желанія; но на самомъ дѣлѣ было не такъ. Со дней Иоанна царство небесное есть предметъ насилія (ст. 12),—со дней Иоанна потому, что до него шелъ періодъ подготовительный къ царству небесному, періодъ пророчествъ о немъ (ст. 13), Иоаннъ заканчиваль собою рядъ ветхозавѣтныхъ органовъ божественнаго откровенія, онъ былъ тотъ Ілія, который, во исполненіе пророчества Малахій. долженъ былъ прійти предъ наступленіемъ дня Господня, великаго и страшнаго (4, 5). Креститель, слѣдовательно, былъ свидѣтелемъ, что Мессія пришелъ и царство Его началось. Современникамъ Иисуса должно было это уразумѣть и принять Иоанна за предтечу Христа, а самого Христа за Мессію (ст. 15), но они не приняли ни того, ни другаго, чѣмъ и възвали противъ себя обличеніе Христа (ст. 16—19), перешедшее въ концѣ въ грозное поношеніе городовъ, не вразумившихся ни Его ученіемъ, ни Его чудесами (ст. 20—24).

¹⁾ Такое толкованіе допускають: Lightfoot, см. *Horae Hebraicae et Talmudicae*, th. II, in *Evangel. Matthaei*, Cantabrigiae, 1658 г.; Schneckenburger,—цит. см. у Meyer'a, *Krit. exeg. Handb. üb. d. Matth.* s. 272; Hilgenfeld,—цит. у Meyer'a *ibid.*

Такая связь рѣчи І. Христа, по мнѣнію Герцога, даетъ полное право заключать, что онъ могъ только сѣтовать на то, что царство небесное насилуется, а не ликовать о томъ, что оно силою вторгается въ среду людей, или что многіе стремятся силою его восхитить и т. под. Христось напелъ вѣру, но не у мудрыхъ и разумныхъ, которые стояли во главѣ народа и управляли имъ, а только у младенцевъ (*νηπίοις*, ст. 25), едва могшихъ вѣренное имъ сокровище оцѣнить. По своему простодушію и кротости они находились въ постоянной опасности потерять его,—люди, употреблявшіе насиліе, могли опять отнять у нихъ это сокровище, лишить ихъ драгоценной для нихъ вѣры. И дѣйствительно, у этихъ *νηπίοι*, которымъ отецъ небесный открылъ тайны царства небеснаго (ст. 25), *βίασταί* похищаютъ это царство, такъ что часто они, чистосердечные, искренно вѣрующіе и праведные, ожидающіе спасенія, не получаютъ во владѣніе святое благо, которое бы по праву должно было принадлежать имъ. Употребляющихъ насиліе для похищенія у нихъ царства небеснаго и дѣйствительно похищающихъ его Спаситель характеризуетъ вполне ясно и опредѣленно. Онъ называетъ хищными волками (*λύκοι ἀρπαγες*), потому что они, выдавая себя за божественныхъ посланниковъ (*ψευδοπροφήται*), по истинѣ похищаютъ у довѣряющихъ имъ праведность, которою тѣ при вѣрованіи въ исполненіе божественной воли, проповѣданной Спасителемъ, могли бы владѣть. Эти хищные волки—слуги того, который похищаетъ посѣянное въ сердцѣ (*ἀρπάζει*, Мѡ. 13, 19), такъ что оно не приноситъ никакого плода. І. Христось въ своей обличительной противъ нихъ рѣчи, порицая ихъ честолюбіе и властолюбіе (Мѡ. 23, 2 и 3); сѣтуетъ на нихъ, между прочимъ, за то, что они „затворяютъ царство небесное человѣкамъ“ и сами въ него не входятъ и другихъ не пускаютъ (ст. 13), ибо, какъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ, они „взяли ключъ разумѣнія; сами не вошли и входящимъ воспрепятствовали“ (Лук. 11, 52). Изъ словъ Спасителя ясно видно, кто эти „имѣющіе силу и насилующіе“, которыхъ Онъ имѣетъ въ виду. Это духовные властелины, которые презираютъ опредѣленіе Божіе (Лк. 11, 30) и которыхъ Господь, соотвѣтственно представленію ихъ о себѣ, называетъ.

σοφοί и σουετοί. Они имѣютъ насилующее вліаніе на народъ. Отвергая небесное царство, а провозвѣстниковъ и распространителей его презирая и преслѣдуя, они похищаютъ это царство со всѣми его духовными благами и у „призванныхъ“, а потому много бы было призванныхъ, но мало избранныхъ (Мат. 22, 24).

По мнѣнію Герцога, такимъ образомъ, Спаситель подъ *βλασταί* разумѣетъ книжниковъ и фарисеевъ, враговъ Его самого и Его царства, не допускавшихъ до него еврейскій народъ. Въ настоящее же время, по Герцогу, имъ уподобляются „носители власти ключа“, папская власть и ея приверженцы.

Не трудно видѣть, что толкованіе, опирающееся на буквальный переводъ даннаго евангельскаго мѣста, нисколько не основательнѣе разсмотрѣнныхъ выше. Оно, во 1-хъ, не оправдывается самою евангельскою исторіею. Нельзя сказать, что со дней Іоанна враги Христа и Его ученія—книжники и фарисеи начали похищать царство небесное у желавшихъ войти въ него, начали открыто выказывать свою враждебность въ отношеніяхъ ко Христу и основываемому Имъ царству. Эта враждебность обнаружилась уже по окончаніи дѣятельности Іоанна,—около того времени, когда было посольство къ Іисусу учениковъ Іоанна и прошло уже болѣе года общественнаго служенія Христа (Іоан. 5, 1—16). При толкованіи 12 ст. въ допускаемомъ разсматриваемомъ мнѣніемъ смыслѣ не возможно, во вторыхъ установить его связь съ предшествующею и послѣдующею рѣчью. Если же Герцогъ и устанавливаетъ эту связь, то искусственно и неестественно. Стараясь примѣнить данное изреченіе Спасителя къ положенію католической іерархіи настоящаго времени въ ея отношеніи къ пасомымъ,—показать, что папская власть такъ же враждебна Христу, какъ ему были враждебны фарисеи, такъ же препятствуетъ признающимъ ея непогрѣшимость приходитъ ко Христу и входитъ въ Его царство, какъ препятствовали книжники и фарисеи вѣровать въ Него народу, онъ, нужно думать, намѣренно и въ ущербъ общей связи и рѣчи буквально понимаетъ и не правильно толкуетъ евангельскую рѣчь.

Герцогъ говоритъ, что Іоаннъ Креститель колебался въ своей

вѣрѣ въ Иисуса, какъ въ Мессію, выразивъ это колебаніе въ вопросѣ: *Ты ли тотъ, который долженъ прійти, или ожидать намъ другаго?* но такого колебанія и сомнѣнія предполагать въ Іоаннѣ совершенно не возможно. Могъ ли онъ усумниться, что Иисусъ дѣйствительно и истинно есть Мессія послѣ того, какъ указываетъ своимъ ученикамъ на Иисуса, какъ на агнца Божія, вземлющаго грѣхи міра (Іоан. 1, 29), послѣ того, какъ онъ чрезъ непосредственное откровеніе удостовѣрился, что крещенный имъ Иисусъ есть дѣйствительно обѣтованный Мессія (Іоан. 1, 32—34), послѣ того, какъ онъ самъ свидѣтельствовавъ предъ своими учениками, что Иисусу подобаешь расти, ему же, Іоанну, малитися (Іоан. 3, 30)? Если бы Креститель самъ колебался въ вѣрѣ въ Иисуса, то не къ Нему бы онъ и послалъ своихъ учениковъ за разрѣшеніемъ своего сомнѣнія. Похвала Іоанну, высказанная Иисусомъ предъ народомъ, рѣшительно говоритъ противъ этого колебанія и сомнѣнія; она характеризуетъ его, какъ человѣка постояннаго и твердаго въ своихъ вѣрованіяхъ и убѣжденіяхъ (Мѡ. 11, 7—11). Если же Іоаннъ Креститель не могъ сомнѣваться въ мессіанскомъ достоинствѣ Иисуса, то не въ сомнѣніи его, и не въ вѣрѣ во Христа членовъ Его царства была причина, по которой эти члены признавались имѣющими преимущество предъ Крестителемъ, а слѣдовательно Герцогъ не имѣлъ основанія отсюда выводить заключеніе о томъ значеніи царства небснаго для его членовъ, которое онъ выводитъ и по которому оно должно бы было быть для всѣхъ предметомъ усиленнаго домогательства, и отъ этого заключенія переходить къ устанавливаемому имъ противоположенію относительно дѣйствительнаго положенія современниковъ Христа въ ихъ отношеніи къ небесному царству.

Контекстъ рѣчи даннаго евангельскаго изреченія, будетъ ли оно взято внѣ связи съ предшествующею и послѣдующею рѣчью, или же въ этой связи, по нашему мнѣнію, даетъ право только на слѣдующее его, какъ единственно вѣрное, толкованіе. Съ Іоанна, провозгласившаго наступленіе небснаго царства, объявившаго себя предтечею Мессіи, сдѣлалось возможнымъ полученіе этого царства. Выступивъ на проповѣдь, Креститель первѣе всего открыто провозгласилъ: *приблизилось царство не-*

бесное (Мѡ. 3, 2), т. е. царство небесное открывается, желающіе могутъ вступить въ него. Но царство это нужно взять силою (*βιάσειν*), такъ сказать, завоевать его; для полученія его, для входа въ него нужно употребить надъ собою нравственное усиліе, подавить въ себѣ всѣ злыя склонности, нужно полное самоотверженіе, — словомъ, каждому надлежитъ *совлещись ветхаго челоуѣка съ дѣяніи его, и облещись въ новаго, обновляемаго въ разумъ по образу создавшаго его* (Кол. 3, 9—10). И только употребляющіе надъ собою такое нравственное усиліе (*βιάσται*) получаютъ его во владѣніе (*ἀρπάξουσιν*), какъ плодъ этого усилія. Таковъ прямой смыслъ, по нашему мнѣнію, словъ Спасителя: *отъ дней Иоанна Крестителя доселѣ царствіе небесное нудится, и нуждницы восхицаютъ е* (Мѡ. 11, 12), или, какъ передаетъ св. Лука: *оттоуь (съ Иоанна) царствіе Божіе благовѣствуется, и всякъ въ не нудится* (Лук. 16, 16).

Указанное условіе для полученія царства Христова желающимъ вступить въ него предъявлялъ и Иоаннъ Креститель и Самъ Христосъ. Провозглашая наступленіе небснаго царства, Креститель вмѣстѣ съ тѣмъ говорилъ: *покайтесь* (Мѡ. 3, 2), т. е. требовалъ признанія своей грѣховности и перемѣны дурной жизни на добрую (2 Кор. 7, 9—10), и единственное спасеніе для грѣшниковъ отъ грядущаго гнѣва указывалъ въ плодахъ, сообразныхъ съ покаяніемъ (Мѡ. 3, 6; Мр. 1, 5). Искреннее же покаяніе есть великій и трудный подвигъ: оно требуетъ отъ челоуѣка совершеннаго измѣненія въ духовно-нравственномъ отношеніи, а слѣдовательно трудной борьбы съ грѣховными мыслями, чувствованіями, склонностями и страстями. Самъ І. Христосъ вмѣстѣ съ покаяніемъ (Мѡ. 4, 17) предъявлялъ какъ въ нагорной своей проповѣди, такъ и въ другихъ случаяхъ своимъ послѣдователямъ, членамъ своего царства, требованія труднѣйшія сравнительно съ покаяніемъ. Во время нагорной проповѣди Онъ, между прочимъ, говорилъ: *Видите узкими вратами: узкія врата и тѣсный путь вводятъ въ животъ* (Мѡ. 7, 13, 14); или въ другой разъ Онъ сказалъ ученикамъ своимъ: *Аще кто хочеть по Мнѣ ити, да отвержется себѣ, и возметъ крестъ свой и по Мнѣ грядеть* (Мѡ. 16, 24).

Ходъ мыслей во всей рѣчи Спасителя, обращенной къ народу послѣ удаленія учениковъ Крестителя, по нашему мнѣнiю, слѣдующій: Заключивъ похвалу Иоанну словами: *не воста въ рожденныхъ женами болій Иоанна, Христось добавляетъ: мнй же во царствіи небеснѣмъ болій его есть* (ст. 11). Иоаннъ Креститель не дожидъ до открытія Мессіею своего царства, не былъ очевидцемъ осуществленія божественныхъ плановъ о спасеніи рода человѣческаго и не вступилъ въ благодатное царство, какъ членъ его, возрожденный во Христѣ, а стоялъ только на рубежѣ его, почему всякій членъ царства небснаго и былъ больше него въ этомъ царствѣ, — больше въ томъ смыслѣ, что имѣлъ вѣдѣніе о тайнахъ царства Божія большее, чѣмъ самый великій пророкъ В. Завѣта. Всѣ члены ветхозавѣтной церкви, какъ бы они не были совершенны въ законѣ, жили только вѣрою въ грядущаго Мессію и въ открытіе Его блаженнаго царства; имъ тайны царства Мессіи были открываемы только въ видѣніяхъ и подъ извѣстными образцами, между тѣмъ члены царства Мессіи созерцали ихъ лицомъ къ лицу. Всѣ ветхозавѣтные праведники, по слову Апостола, *умроша по вѣрѣ, не пріемше обѣтованій, но издавна видѣвши я и цѣловаше* (Евр. 11, 13, ср. 1 Петра 1, 10—12). Имѣя въ виду такое преимущество членовъ своей церкви, Спаситель и говорилъ своимъ ученикамъ: *Ваши же блаженна очеса, яко видятъ; и уши ваши, яко слышатъ. Аминь бо глаголю Вамъ, яко мнози пророцы и праведницы возжелаша видѣти, яже видите, и не видѣша: и слышати, яже слышите, и не слышаша* (Мѣ. 13, 16—17). Но хотя самъ Иоаннъ Креститель не вошелъ въ число членовъ церкви Христовой, умеръ ранѣе торжественнаго открытія царства небснаго, однако современниковъ своихъ онъ подготовилъ ко вступленію въ это царство; для нихъ сдѣлалось возможнымъ подъ условіемъ нравственнаго съ ихъ стороны усилія и подвиговъ получение этого царства (ст. 12), — сдѣлалось возможнымъ потому, что подготовительный чрезъ пророковъ и законъ періодъ къ открытію небснаго царства, въ теченіе котораго получение его не было возможно, закончился Иоанномъ (ст. 13), бывшимъ предтечею Мессіи (ст. 14). Впрочемъ, современники Иоанна Крестителя и Мессіи при полной для нихъ возможности получить царство

небесное по своему легкомысленному невѣрію и упорству не воспользовались этою возможностью,—они не приняли ни предтечу Мессіи, ни самого Мессію (ст. 16 и 19); только простой народъ да грѣшники и мытари явились чадами божественной премудрости и оправдали ея планы о спасеніи людей чрезъ пріятіе Мессіи и Его предтечи и чрезъ крещеніе отъ послѣдняго (ст. 19; ср. Лк. 7, 29).

Отцы и учителя восточной и западной церкви: св. Василій Великій, св. Іоаннъ Златоустый, св. Ефремъ Сиронъ, блж. Феодилактъ, Евф. Зигабень и др. толькоють *βιάζεται* и *ἀρκάζουσι* въ томъ именно смыслѣ, что царство небесное есть плодъ нравственнаго усилія и достигается только тѣми, которые употребляютъ это усиліе, которые пролагаютъ себѣ къ нему путь нравственными подвигами и трудами.

Св. Василій Великій въ „Словѣ подвижническомъ и увѣщательномъ объ отреченіи отъ міра“ говоритъ: „Добро рѣдко, почему немногіе входятъ въ царство небесное. Не думай, что спасутся всѣ живущіе въ келіи, и добрые и злые. На дѣлѣ не то. Многіе приступаютъ къ похвальной жизни, но не многіе принимаютъ иго ея. Ибо царство небесное принадлежитъ, употребляющимъ принужденіе и *нуждницы восхищаютъ е* (Мѡ. 11, 12). Это евангельское слово. Оно назвало принужденіемъ изнуреніе тѣла, какое ученики Христовы терпятъ въ отреченіи отъ собственныхъ своихъ хотѣній и отъ тѣлеснаго упокоенія, въ храненіи же всѣхъ заповѣдей Христовыхъ. По этому, если хочешь восхитить царство небесное, употреби принужденіе, подклони выю свою подъ иго служенія Христова, стяни яремъ на выи своей; пусть гнететь онъ выю твою; истончай ее трудомъ добродѣтелей, въ постахъ, въ бдѣніяхъ, въ послушаніи и безмолвіи, въ псалмопѣніяхъ, въ молитвахъ, въ слезахъ, въ рукодѣліи, въ перенесеніи всякой скорби, наносимой тебѣ демонами и людьми“¹⁾.

„Хорошо похизать, убѣждаетъ своихъ слушателей св. Іоаннъ Златоустый, только не гибнущія вещи, а царство небесное. *Нуждницы*, сказано, *восхищаютъ е* (Мѡ. 11, 12); слѣдовательно не лѣнностію можно достигнуть его, но стараніемъ. Что же

1) Твор. В. Великаго, въ русск. перев., Москва, 1847 г. ч. 5-я, стр. 61.

значить: *нуждницы*? Потребно большое усиліе, потому что путь тѣсень; нужна душа юношеская и бодрая. Похищающіе хотятъ всѣхъ предварить, не смотря ни на что, ни на порицаніе, ни на осужденіе, ни на наказаніе; но думаютъ лишь объ одномъ, какъ бы овладѣть тѣмъ, что хотятъ похитить, и предупреждаютъ всѣхъ, находящихся впереди. Станемъ же и мы восхищать царство небесное. Это похищеніе не грѣшно, а похвально; грѣхъ здѣсь—не похищать. Здѣсь наше богатство не причиняетъ ущерба другимъ. Постараемся же восхитить царство небесное; и если насъ удручаетъ гнѣвъ, если тревожатъ вожделѣнія, то препобѣдимъ природу, содѣлаемся кроткими, потрудимся немного, чтобы навсегда успокоиться ¹⁾).

Св. Ефремъ Сиринъ наставлялъ монаховъ: *Подвизайтесь внити сквозь тѣсныя врата* (Лк. 13, 24); употребляйте усиліе, потому что усиленные искатели *восхищаютъ царствіе небесное* (Мѡ. 11, 12). Такъ домостроительствовала благодать Божія, чтобы каждый по собственному расположенію и по собственной своей волѣ, трудомъ и подвигомъ достигалъ духовнаго возрастанія ²⁾).

„*Царствіе небесное нудится, и нуждницы восхищаютъ е* (Мѡ. 11, 12). Не сдѣлаешь себѣ насилія, не восхитишь царствія небеснаго. Не будешь стучаться неотступно, не получишь таинственнаго хлѣба. Какъ тебѣ кажется, не насиліе ли, когда плоть хочетъ быть тѣмъ, чѣмъ Богъ, и туда, откуда низпали ангелы, восходить судить ангеловъ“ ³⁾. Такъ говоритъ блаженный Иеронимъ въ одномъ изъ своихъ писемъ. *

Блаженный Теофилактъ данное изреченіе Спасителя изъясняетъ такъ: „Христосъ возбуждаетъ слушателей своихъ къ вѣрѣ въ Себя, показывая, что многіе уже восхищаютъ царство небесное, т. е. вѣру въ Него. Для сего, говорить, требуется большое усиліе: дѣйствительно, какого труда стоитъ оставить отца и мать и пренебречь душу свою ⁴⁾).

„*Царствіе небесное нудится, говоритъ Евф. Зигабенъ, т. е.*

¹⁾ Бесѣд. на еванг. Иоанна, С.-Петербургъ, 1855 г. ч. II, стр. 250.

²⁾ Твор. Ефр. Сир., въ русск. перев., Москва, 1850 г. ч. 5, стр. 33.

³⁾ Твор. блаж. Иеронима, въ русск. перев., Кіевъ, 1863 г., т. I, стр. 144.

⁴⁾ Толков. на еванг. отъ Матѣ., Казань, 1855 г., стр. 190.

насилно восхищается людьми, когда они дѣлають насиліе надъ самими собою и побѣждаютъ нужду собственныхъ страстей или тиранію невѣрія ¹⁾.

Наконецъ, и нашъ великій учитель Церкви и глубокой толковникъ слова Божія московскій митрополитъ Филаретъ, изреченіе: *царство небесное нудится* (Мѡ. 11, 12) понимаетъ вполне согласно съ приведенными нами объясненіями его св. Отцевъ Церкви. Выясняя въ одной изъ своихъ проповѣдей слова св. Писанія: *многими скорбми подобаетъ намъ внити въ царствіе Божіе* (Дѣян. 14, 22), онъ говоритъ: „Не говорить: многими трудами и подвигами подобаетъ внити въ Царствіе Божіе: хотя то правда, по слову самаго Иисуса Христа, что *царствіе небесное нудится* (Мѡ. 11, 12). Видно успѣхъ усилій, которыми достаютъ царствіе небесное, не всегда опредѣляется тягостію трудовъ и числомъ подвиговъ“ ²⁾.

Герцогъ, не допуская толкованія словъ Спасителя въ смыслѣ требованія Имъ отъ своихъ послѣдователей нравственнаго надъ собою усилія и самоотверженія, говоритъ, что Господь не могъ сказать, что со дней Іоанна и доселѣ всѣ должны соблюдать воздержаніе и самоотверженіе, преодолевать злыя наклонности и ревностно стремиться къ добру, если они хотять быть удобными Богу и наследовать царство небесное, такъ какъ такое усиліе требовалось до Іоанна и съ явленіемъ Христа употреблять его сдѣлалось легче, а не труднѣе. Самъ Господь свою рѣчь, сказанную народу по удаленіи отъ Него учениковъ Іоанна, заканчиваетъ словами: *Иго Мое благо и бремя мое леко есть* (Мѡ. 11, 30). Дѣйствительно, до Іоанна Крестителя, ветхозавѣтнымъ людямъ, было труднѣе достигать спасенія (а не царства небеснаго, которое для нихъ было закрыто), потому что законъ, подъ игомъ котораго они находились, только осуждалъ и обличалъ ихъ грѣхъ, но не давалъ имъ силъ для борьбы съ нимъ, отраднаго и успокоительнаго чувства свободы отъ грѣха (Дѣян. 15, 10; 13, 39; Рим. 7, 7), — тѣмъ болѣе, что тяжесть закона ко времени Христа была удвоена и утроена ученіями и заповѣдями человѣческими со

¹⁾ Толков. на еванг. отъ Мате., Кіевъ, 1886 г., стр. 167.

²⁾ Слова и рѣчи, Москва, 1848 г., ч. 1, стр. 299.

стороны книжниковъ фарисеевъ (Мѡ. 23, 4). Иго Христово сравнительно съ игомъ закона, несомнѣнно, легче, но только для тѣхъ, которые неуклонно идутъ по пути заповѣдей Христовыхъ, терпѣливо несутъ ихъ иго и тѣмъ содѣлываютъ себя достойными благодатной помощи и прощенія имъ грѣховъ. „И Христовы заповѣди суть иго, говоритъ приснопамятный митр. Филаретъ, потому что скотскія похоти надлежитъ обуздать, звѣрскія страсти укротить, и даже заклать чувственное удовольствіе и принести въ жертву закону духовному: но иго Христовыхъ заповѣдей есть иго благое, потому что находящійся подъ симъ игомъ ведется отъ состоянія болѣе или менѣе скотоподобнаго въ состояніе истинно человѣческое, ангелоподобное, даже богоподобное;—есть бремя легкое, потому что Господь, возлагающій оное, въ то же время благодатно подаетъ соразмѣрную силу нести оное. Иго Христово благо и бремя легко: потому что чѣмъ охотнѣе человѣкъ несетъ оное, тѣмъ болѣе самъ становится благимъ; а чѣмъ болѣе самъ становится благимъ, тѣмъ легче для него становится исполнять благія заповѣди, такъ что, наконецъ, онъ творитъ волю Господню съ большею легкостію и удовольствіемъ, нежели собственную, и такимъ образомъ иго на раменахъ его совсѣмъ исчезаетъ, или превращается въ крылія, которыя непрестанно несутъ его на небо“¹⁾.

Ив. Перовъ.

¹⁾ Слова в рѣчи, Москва, 1848 г. ч. 2-я стр. 299.

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно.

(Продолженіе *).

ГЛАВА III.

Энциклика 1846 года и провозглашеніе догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи (1854 г.).

Спеціальныя средства, которыя употребилъ Пій IX съ цѣлію приготовить провозглашеніе ватиканскаго догмата, не ограничились различными покушеніями на права помѣстныхъ церквей, но проявились и въ нѣкоторыхъ спеціальныхъ актахъ этого папы, въ области вѣроученія.

Къ такого рода актамъ прежде всего слѣдуетъ отнести *эциклику отъ 9 ноября 1846 года и провозглашеніе 8 декабря 1854 года новаго догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи.*

Трудно съ опредѣленностію сказать, который изъ этихъ двухъ актовъ имѣлъ больше значенія въ качествѣ подготовительнаго средства по отношенію къ Ватиканскому собору. На нашъ взглядъ, значеніе ихъ въ этомъ отношеніи было одинаково важно: энциклика 1846 года имѣла значеніе первой рѣшительной попытки сообщить любимому ультрамонтанскому ученію о папской непогрѣшимости характеръ общеобязательнаго для всей католической церкви вѣроучительнаго пункта; а провозглашеніе въ 1854 году новаго догмата важно по той причинѣ, что, признавъ этотъ догматъ, римская церковь, по справедливому замѣчанію Овербека, „тѣмъ самымъ торжественно признала обязательную силу папскихъ опредѣленій, закрѣпила

*) См. „Вѣра и Разумъ“ № 23, за 1893 г.

„за приговорами папы достоинство Божественной истины ¹⁾“.
т. е., иными словами, провозгласила уже его непогрѣшимость,
если еще не въ теоріи, то на *практикѣ*.

Въ частности, относительно энциклики 1846 года можно
сказать, что она имѣла значеніе торжественнаго манифеста, въ
которомъ новый папа, Пій IX, объявлялъ всѣмъ чадамъ рим-
ской церкви объ открывающейся, съ его вступленіемъ на пап-
скій престолъ, новой эрѣ для католицизма, которая принесётъ
съ собою полную побѣду ультрамонтанства надъ галликанствомъ
и сродными ему теченіями въ западной церкви. Вотъ почему
эта энциклика произвела особенно сильное впечатлѣніе не
только на всѣхъ католиковъ, но даже и на христіанъ другихъ
исповѣданій. Можно смѣло сказать, что всѣ читатели ея, при
самомъ ея появленіи, поняли, какой человѣкъ вступилъ на
папскій престолъ, и какую силу отсельъ получать во всей ка-
толической церкви вѣковые происки іезуитовъ и ультрамонтанъ.
Это не трудно было усмотрѣть хотя бы изъ слѣдующихъ словъ
энциклики: „Весьма ясно обнаруживается, въ какомъ заблуж-
деніи пребываютъ также и тѣ, которые, злоупотребляя разу-
момъ и почитая *Божественныя изреченія* за дѣло человеческое,
дерзаютъ раскрывать и необязненно истолковывать эти изре-
ченія на основаніи собственнаго разумѣнія; не смотря на то,
что Самъ Богъ установилъ живой авторитетъ съ тою цѣлію,
чтобы сей послѣдній возвѣщалъ истинный и законный смыслъ
Его небеснаго Откровенія и укрѣплялъ (въ немъ вѣрующихъ).
„а также и для того, чтобы (этотъ авторитетъ) своимъ *непо-
грѣшимымъ* сужденіемъ разрѣшалъ всѣ разногласія въ вопро-
сахъ вѣры и нравственности, дабы вѣрующіе не влялись *вся-
кимъ ветромъ ученія во лжи человеческой, въ коварствѣ
козней лшшенія*. А этотъ живой и *непогрѣшимый* авторитетъ
„пребываетъ *только въ той церкви*, которая, будучи созидана
„Христомъ Господомъ на Петрѣ, главѣ, князѣ и пастырѣ всей
„Церкви, коего вѣра, по обѣтованію Господню, никогда не
„оскудѣетъ, — имѣетъ во всѣ времена своихъ законныхъ первосвя-

¹⁾ „Свѣтъ съ Востока“ (Ex Oriente lux!), въ переводѣ гг. Елеопскаго и Демья-
новича, Вильна 1867 г., стр. 19.

„щенниковъ, которые ведутъ свое начало непрерывно отъ самого Петра и пребываютъ на его кафедрѣ, какъ наслѣдники и носители его ученія, достоинства, чести и власти... 1)“. Въ этихъ словахъ очень ясно выражается мысль, что непогрѣшимостию обладаетъ *одна только римская кафедра* и, хотя при этомъ открыто и не говорится, что самъ папа не погрѣшимъ, однако слишкомъ ясно на это намекается. Поэтому трудно предположить, чтобы кто-нибудь могъ не понять истиннаго смысла приведенныхъ нами папскихъ словъ. Конечно, какъ и слѣдовало ожидать, первые вполнѣ поняли и оцѣнили энциклику новаго папы—иезуиты и ультрамонтане. Вотъ, напр., какое сужденіе о ней высказалъ иезуитъ *Шрадеръ* въ своей книгѣ: „Der Papst und die modernen Ideen“: „Послѣ этихъ ясныхъ и недвусмысленныхъ словъ папы (говорить онъ объ энцикликѣ 1846 г.), ни одному католику не позволительно уже сомнѣваться въ томъ, что *папа не погрѣшимъ* во всѣхъ вопросахъ, касающихся вѣры и нравовъ 2)“. Какъ ни категорически звучатъ эти слова, однако нельзя сказать, чтобы среди всѣхъ католическихъ богословъ появленіе энциклики 1846 года вызвало такое же „смирненное“ сознание и „благоговѣйное“ убѣжденіе, что папа не погрѣшимъ *ex cathedra*. Нашлись люди,—правда, не особенно многочисленные,—которые со страхомъ встрѣтили новую энциклику и даже рѣшились поднять, по поводу ея появленія, свой голосъ съ оттѣнкомъ легкаго протеста. Въ числѣ ихъ находил-

1) „..... Plane apparet, in quanto errore illi etiam versentur, qui ratione abutentes ac Dei eloquia tamquam humane opus existimantes, proprie arbitrio illa explicare, interpretari temere audent, quum Deus ipse vivam constituerit auctoritatem, quae verum legitimumque coelestis suae revelationis sensum doceret, constabiliret omnesque controversias in rebus fidei et morum *infallibili* (курсивъ принадлежитъ намъ) iudicio dirimeret, ne fideles circumferantur omni vento doctrinae in nequitia hominum ad circumventionem erroris. Quae quidem viva et *infallibilis* (курсивъ нашъ) auctoritas in ea tantum viget Ecclesia, quae a Christo Domino supra Petrum, totius Ecclesiae caput, principem et pastorem, cujus fidem nunquam defecturam promisit, aedificata suos legitimos semper habet Pontifices, sine intermissione ab ipso Petro ducentes originem, in ejus cathedra collocatos et ejusdem etiam doctrinae, dignitatis, honoris ac potestatis haeredes et vindices“...

2) „Ist es keinem Katholiken mehr erlaubt, die Unfehlbarkeit des Papstes in allen Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten, zu bezweifeln“. См. *Friedrich*, Gesch. d. Vatikan. Konzils, B. I, S. 415.

ся и *Вессенберъ*, который написалъ и издалъ уже въ слѣдующемъ 1847 году, цѣлое сочиненіе подъ заглавіемъ: „Die Erwartungen der katholischen Christenheit im XIX Jahrhundert von dem heiligen Stuhle zu Rom (Zürich 1847)“. Въ немъ онъ, между прочимъ, говоритъ слѣдующее: „Не возвышается-ли „здѣсь (т. е. въ энцикликѣ 1846 года) значеніе кathedры св. Петра до „такой степени, что можно бы допустить мысль, „что непогрѣшимость (Untrüglichkeit), которая, по церковному „ученію, приписывается лишь Церкви (nur der Kirche allein „zusteht), принадлежитъ даже кathedрѣ св. Петра (dem Stuhl „Petri selbst zukomme)? Не переносятся-ли (при этомъ) слова „Христовы объ основаніи Церкви (Мат. 16, 18) произвольно „(ohne Grund) на лицо св. Петра и его преемниковъ, тогда „какъ эти слова, по толкованію блаж. Иеронима и многихъ дру- „гихъ Отцевъ Церкви, указываютъ только на вѣру Церкви во „Христа, Сына Божія.—вѣру, которую св. Петръ непосредствен- „но передъ тѣмъ (т. е. передъ изреченіемъ словъ Христовыхъ „къ нему) исповѣдалъ?“¹⁾ Наконецъ, не оставляется-ли въ „энцикликѣ безъ вниманія то обстоятельство, что Церковь не- „однократно пребывала безъ законнаго папы (ohne einen aner- „kannten rechtmässigen Papst gewesen sei); равно какъ и то, „что Церковь, а также представляющій всю Церковь вселенскій „соборъ *стоятъ выше папы*, на котораго должно смотрѣть какъ „лишь на перваго служителя (als der erste Diener) Церкви?

¹⁾ Замѣчательно, какъ приснопамятный святитель Филаретъ, митр. московскій, въ своемъ извѣстномъ словѣ, сказанномъ при освященіи Благовѣщенскаго храма Чудова монастыря, въ истолкованіи словъ: „Ты еси Петръ“..., соединяетъ въ одномъ гармоническомъ сочетаніи два святоотеческихъ объясненія этого мѣста: одно, въ которомъ подъ камнемъ разумѣется *твердая скала* ап. Петра, и другое, въ которомъ подъ камнемъ понимается *Камень-Христосъ*. „Петръ“, говоритъ святитель, „однакъ, предваря прочихъ Апостоловъ, исповѣдалъ Христа новымъ исповѣданіемъ „христіанскимъ: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога Живою*; и потому однакъ, преимущественно предъ другими Апостолами, услышалъ новое слово Христа о Церкви: „и *Азъ же тебѣ маюлю*; и на первоначальномъ всеобщемъ каинѣ основанія— „Христѣ положенъ первымъ изъ послѣдующихъ, меньшихъ камней основанія, т. е. „Апостоловъ, и притомъ не столько самъ онъ, сколько его вѣра и его исповѣданіе. Такъ слово Христово толкуетъ Св. Златоустъ: *на семъ камени созижду Церковь Мою, сіе есть. на сѣмъ исповѣданіи* (на Мат., Бес. 54)“. Таково православное пониманіе 18-го ст. 16-й гл. Ел. Матѳея. Вессенберъ, какъ легко можетъ видѣть читатель, значительно приблжался къ этому пониманію.

(Не оставляется-ли безъ вниманія въ этой энцикликѣ также и то) что папа обязанъ всецѣло повиноваться Церкви и всецѣлему собору (dass er der Kirche und einem allgemeinen Konzil vollkommenen gehorsam schuldig sei)?¹⁾ Какъ ни деликатно выражень въ этихъ замѣчательныхъ словахъ протестъ противъ энцикликки 1846 г., однако легко замѣтить, что, въ сущности, этотъ протестъ вполне опровергалъ то ультрамонтанское воззрѣнiе на значенiе папской власти, которое изложено было въ этой энцикликѣ. Впрочемъ, протестующій голосъ Вессенберга былъ почти единичнымъ; поэтому онъ не могъ имѣть серьезнаго значенiя не только въ глазахъ ультрамонтанъ, но и всѣхъ вообще католиковъ. Притомъ самъ папа вскорѣ очень ясно показалъ, какъ строго онъ относится къ такого рода протестамъ, когда подвергъ осужденiю пастырскiя посланiя двухъ французскихъ епископовъ: монпельскаго—*Тибò* (Thibaut) и шартрскаго—*Клозель-де-Монталь* (Clausel de Montals),—за то, что эти прелаты рѣшились намекнуть въ своихъ посланiяхъ на противорѣчiе папской энцикликки древнимъ преданiямъ ихъ отечественной церкви²⁾. Это обстоятельство особенно ясно показываетъ, какой важный шагъ сдѣлала курiя на пути къ ультрамонтанскому поработченiю католической церкви, когда внушила новому папѣ обнародовать энцикликку 1846 года: теперь ученiе о папской непогрѣшимости уже настолько получило право гражданства, что папа уже въ эти первые года своего управленiя католическою церковiю считаетъ возможнымъ примѣнить къ протестующимъ епископамъ ту самую тактику, которую, лѣтъ черезъ двадцать, онъ примѣнилъ въ подобномъ же случаѣ на Ватиканскомъ соборѣ.

Не менѣе удачною мѣрою для подготовленiя акта 18 iюля 1870 года послужило провозглашенiе въ 1854 году догмата о непорочномъ зачатiи Пресвятой Дѣвы Марiи. Въ этомъ дѣлѣ искусная тактика иезуитовъ и ультрамонтанъ особенно ясно проявилась въ томъ, что они воспользовались для своихъ цѣ-

¹⁾ *Friedrich*, I, 415—416.

²⁾ *Ibidem*, I, 418—419. Этотъ намекъ былъ (увы!) однимъ изъ послѣднихъ признаковъ жизни умирающаго галликанства.

лей искренно религіознымъ расположеніемъ большинства католиковъ и глубокимъ почитаніемъ среди нихъ Пресвятой Дѣвы.

Агитація со стороны іезуитовъ въ пользу провозглашенія новаго догмата началась съ первыхъ же годовъ правленія Пія IX. Первымъ рѣшительнымъ шагомъ въ этомъ отношеніи можно считать то распоряженіе папы (отъ 17 іюля 1847 года), по которому Доминиканскому ордену *приказывалось* отказаться отъ своего вѣковаго несочувствія ученію о непорочномъ зачатіи и признать это ученіе, по примѣру іезуитовъ и францисканцевъ, за истинно-церковное ¹⁾. Вторымъ не менѣе рѣшительнымъ и важнымъ шагомъ со стороны папы было изданіе энциклики отъ 21 марта 1853 года на имя всѣхъ французскихъ кардиналовъ, архіепископовъ и епископовъ. Правда, въ этомъ документѣ папа не касался вопроса о предстоявшемъ въ скоромъ времени провозглашеніи новаго догмата, а только вообще выражалъ свою сердечную скорбь о недостаткѣ единодушія французскихъ прелатовъ по отношенію къ намѣреніямъ и дѣйствіямъ римскаго престола. Однако эта энциклика, изложенная въ довольно рѣшительномъ и недвусмысленномъ тонѣ, произвела то, что, послѣ нея, ни одинъ уже французскій епископъ не рѣшался раздражать своимъ собратьямъ—Тиббѣ и Клозель-де-Монталь, чтобы не подвергнуться ихъ незавидной участи. Такимъ образомъ энциклика 1853 года, изданная какъ-бы наканунѣ провозглашенія догмата о непорочномъ зачатіи, послужила лучшимъ приготовленіемъ къ этому акту римской курии.

Одновременно съ указанными приготовительными мѣрами, іезуиты всячески старались агитировать въ пользу провозглашенія новаго догмата и среди ученыхъ богослововъ. Для этой цѣли іезуитъ *Перрон* (Peronne) написалъ специальное сочиненіе о томъ, можно-ли возвести частное богословское мнѣніе о непорочномъ зачатіи на степень догмата ²⁾, и, конечно, доказывалъ въ немъ, что—можно.

Но самымъ важнымъ мѣропріятіемъ, направленнымъ къ той же цѣли, должно считать то, что въ 1849 году папа, находив-

¹⁾ *Friedrich*, I, 335, 420, 421.

²⁾ *Friedrich*, I, 335, 425.

шійся тогда въ своемъ гаетскомъ изгнаніи, далъ понять всѣмъ епископамъ, чтобы они сами заранѣе прислали ему свое согласіе относительно новаго догмата. Этимъ онъ, однако, не ограничился: онъ поручилъ епископамъ разныхъ католическихъ странъ собрать свѣдѣнія, какого мнѣнія касательно этого предмета держится народъ въ ихъ епархіяхъ. На первый взглядъ такое желаніе папы узнать мнѣніе мірянъ относительно догматическаго вопроса можетъ показаться нѣсколько необычнымъ и непонятнымъ, потому—что извѣстно, что, по католическому воззрѣнію, мірянамъ не дано права голоса въ религіозныхъ вопросахъ. Но, если вдуматься въ истинный смыслъ такого желанія папы, то послѣднее легко объяснить тѣмъ, что Пій IX хотѣлъ удостовѣриться, „не встрѣтитъ-ли его новый догматъ въ народѣ отпора и не произведетъ-ли онъ раскола“¹⁾.

Нельзя не обратить особеннаго вниманія на то обстоятельство, что папа не созвалъ въ Римѣ собора для провозглашенія новаго догмата, но, вмѣсто этого, заручился мнѣніемъ *отдѣльныхъ* епископовъ или, иными словами, всей католической церкви, находящейся какъ-бы *въ разсыпаніи* (*ecclesiae dispersae*). Легко понять истинную причину такого образа дѣйствія, если имѣть въ виду, что на соборѣ (буде такой былъ-бы созванъ) большинство епископовъ, опираясь на свою корпоративность, могло бы высказаться противъ новаго догмата. Этого-то и боялся папа, а еще болѣе опасались такого коллективнаго протеста іезуиты. Вотъ почему они и рѣшились собрать голоса каждаго изъ епископовъ *порознь*. Этимъ путемъ они и достигли того, что *все* епископы волей-неволей принуждены были дать свое согласіе,—одни прямо, а другіе въ формѣ такъ называемаго *tacitus consensus* (молчаливое согласіе). Никто изъ нихъ не дерзнулъ протестовать, опасаясь подвергнуться участи епископовъ шартрскаго и монпельскаго и въ то же время не имѣя возможности найти поддержку другъ въ другъ.

Такой-то незаконный образъ дѣйствія, при которомъ невольное вспоминается ультрамонтанская мысль кардинала Орси о бесполезности соборовъ, и былъ причиною того, что уже къ

1) „Свѣтъ съ Востока“, Овербека, стр. 17.

концу 1854 года вполнѣ приготовлена была почва для провозглашенія новаго догмата.

8-го декабря этого года папа съ большою торжественностію провозгласилъ новый догматъ, въ присутствіи множества епископовъ, которыхъ онъ предварительно созвалъ со всѣхъ концовъ католическаго міра въ Римъ. Какъ ни многочисленно было это собраніе, однако его никакъ нельзя назвать *соборомъ*, потому— что самъ папа неоднократно очень рѣшительно заявлялъ на немъ, что онъ призвалъ епископовъ не какъ членовъ собора, для такого или иного рѣшенія догматическаго вопроса, а *только для участія въ торжественномъ праздникѣ при обнародованіи новаго догмата* ¹⁾. Слѣдовательно, всѣ съѣхавшіеся въ Римъ прелаты являлись въ данномъ случаѣ не болѣе, какъ только аксессуарами, необходимыми для украшенія всей картины торжества папской идеи, имѣвшаго мѣсто въ „вѣчномъ“ городѣ 8 декабря 1854 года. Нельзя назвать съѣздъ епископовъ въ это памятное въ исторіи римской церкви число—соборомъ и потому, что здѣсь не доставало главнаго условія всякаго *соборнаго* съѣзда, — *свободныхъ совѣщаній* его членовъ: все уже заранѣе опредѣлено было самимъ папой; отъ епископовъ требовалъ только *присутствовать* (при провозглашеніи готоваго уже догмата) и *выразить свое согласіе*“ (*ad stare et plaudere*, какъ выразился самъ Пій IX въ своей аллокуціи отъ 9 декабря).

Это было такое новое и необычайное зрѣлище, такое безпримѣрное (даже въ исторіи самой католической церкви) событіе, что ничего нѣтъ удивительнаго, что даже иезуитъ Шрадеръ, который находился въ числѣ лицъ, принимавшихъ участіе въ подготовленіи акта 8 декабря 1854 года, признался, что до Пія IX не было ни одного папы, рѣшившагося на подобный шагъ. Вотъ подлинныя слова Шрадера: „Провозглашеніе „догмата о непорочномъ зачатіи есть актъ совершенно особаго „рода и свойственный лишь понтификату Пія IX, такъ что „нельзя указать подобнаго акта ни при одномъ изъ прежнихъ „папъ. Нельзя указать потому, что Пій IX самостоятельно и „своею собственною властію (*aus eigener Machtvollkommenheit*),

¹⁾ „Свѣтъ съ Востока“, стр. 18.

„безъ содѣйствія собора (ohne Mitwirkung eines Konzils), опредѣлилъ этотъ догматъ. Такое самостоятельное провозглашеніе догмата заключаетъ въ себѣ одновременно, если и не „вполнѣ отчѣтливо (ansdrücklich) и формально, тѣмъ не менѣ „несомнѣнно и фактически, другое догматическое рѣшеніе, „именно: *рѣшеніе спорнаго вопроса, не погрѣшимъ-ли папа самъ „по себѣ, лично, въ дѣлахъ вѣры, или онъ долженъ выразить „такую непогрѣшимость лишь стоя во главѣ собора. Пій IX, „какъ сказано, черезъ актъ 8 декабря 1854 года, правда, не „опредѣлилъ непогрѣшимости папской въ теоріи, однако на „практикѣ уже принялъ её во вниманіе 1)“.*

Послѣ такого объясненія значенія акта 1854 года, высказаннаго однимъ изъ его участниковъ, думаемъ, нѣтъ уже надобности съ нашей стороны что-либо прибавлять въ качествѣ комментарія этого событія.

ГЛАВА IV.

Адресъ епископовъ папѣ (1862 г.). Энциклика *Quanta cura* и силлабусъ (1864 года).

Въ 1862 году папѣ суждено было снова пережить пріятныя для него и для ультрамонтанской партіи впечатлѣнія, по поводу новаго яркаго успѣха, какой онъ имѣлъ 8 іюня этого года, во время торжественнаго сѣзда въ Римѣ 300 епископовъ. Этотъ сѣздъ произошелъ по случаю канонизаціи въ Римѣ японскихъ мучениковъ и совпалъ какъ разъ съ праздникомъ Пятидесятницы. Сѣхавшіеся епископы дошли на этомъ торжествѣ до такого униженія, что поднесли папѣ *адресъ*, наполненный самыми льстивыми фразами, существенный смыслъ которыхъ сводился къ тому, что собранные въ Римѣ прелаты отказывались отъ важнѣйшихъ епископскихъ правъ и представляли папѣ неограниченное господство въ католической церкви. Значеніе этого адреса было тѣмъ болѣе важное, что, поднеся его папѣ, епископы чрезъ это какъ-бы подтвердили за послѣднимъ то право замѣнять собою цѣлый соборъ, кото-

1) *Friedrich, I, 426—427.*

рое онъ самовольно себѣ присвоилъ и которымъ такъ блистательно воспользовался въ 1854 году.

Для того, чтобы составить себѣ вполне вѣрное понятіе объ епископскомъ адресѣ 1862 года, достаточно привести изъ него нѣкоторыя наиболѣе характерныя выраженія. Вотъ что, между прочимъ, епископы говорили здѣсь папѣ: „Для апостоловъ ничего не могло быть отраднѣе, какъ находиться при первомъ намѣстникѣ Христа на землѣ (т. е. при ап. Петрѣ). А для насъ едва-ли что можетъ быть благопріятнѣе и святѣе, какъ повергнуть къ стопамъ твоимъ живущія въ сердцахъ нашихъ чувства благоговѣнія и любви къ твоему святѣйшеству... Ты для насъ виновникъ здраваго ученія, ты—средоточіе единства, ты—незаходимый свѣтъ для народовъ, который уготовляется „Божественною премудростію“... Но всего важнѣе то, что подписавшіеся подъ адресомъ епископы выражаютъ свою готовность безусловно принимать все то, что ни опредѣлитъ папа своею единоличною властію: они общаются „всею душою держаться того, чему *нынѣшній Петръ* (т. е. папа Пій IX) учитъ, и что онъ такъ рѣшительно постановляетъ и подтверждаетъ“. Притомъ они очень ясно высказываютъ, что догматъ о непорочномъ зачатіи провозглашенъ былъ *однимъ только типомъ* (безъ епископовъ), а также и то, что они заранѣе осуждаютъ все то, что осуждаетъ папа.

Уже на слѣдующій день послѣ поднесенія епископскаго адреса папѣ, т. е. 9 іюня, Пій IX обратился къ собравшимся вокругъ него прелатамъ съ *аллокуціей*, въ которой перечислилъ всѣ заблужденія, распространенныя въ современномъ обществѣ и относящіяся къ области религіи и нравственности, и осудилъ ихъ. При этомъ и обнаружилось, какое важное значеніе имѣлъ епископскій адресъ для осуществленія ультрамонтанской мысли о единовластительствѣ папы. Послѣ поднесенія этого адреса, епископы уже не могли высказать по поводу папской аллокуціи никакого самостоятельнаго мнѣнія (о которомъ, впрочемъ, ихъ теперь и не спрашивали), но должны были безусловно согласиться со всѣми мыслями папы. Совершенно справедливо и очень мѣтко поэтому замѣтилъ иезуитъ Шрадеръ, что вся католическая церковь, въ лицѣ подавшихъ адресъ епис-

коповъ, уже заранѣе какъ-бы отвѣтила папѣ на его аллокуцію: „мы осуждаемъ все то, что и ты осуждаешь ¹⁾“... Не даромъ самый адресъ, какъ документъ первой важности въ глазахъ ультрамонтанъ, былъ прочитанъ тотчасъ вслѣдъ за папской аллокуціей. Не даромъ и черезъ нѣсколько лѣтъ, именно въ 1867 году, на тотъ же адресъ съ особенною силою ссылались ультрамонтанскіе богословы, въ подтвержденіе того, что предстоявшій въ 1869 году Ватиканскій соборъ долженъ былъ, по ихъ мнѣнію, возвести ученіе о папской непогрѣшимости на степень догмата вѣры (что, къ великому сожалѣнію, и случилось) ²⁾. Въ виду того, епископскій адресъ 1862 года вполнѣ справедливо можно назвать *смертнымъ приговоромъ*, который епископы легкомысленно произнесли подъ своими правами, въ угоду папѣ, и которымъ послѣдній не замедлил воспользоваться въ самомъ непродолжительномъ времени, какъ сейчасъ увидимъ.

8 декабря 1864 года, т. е. ровно черезъ 10 лѣтъ послѣ провозглашенія догмата о непорочномъ зачатіи, Пій IX издалъ свою знаменитую *энциклику Quanta cura* и неразрывный съ нею *силлабусъ* (syllabus). Въ этихъ двухъ письменныхъ актахъ онъ, какъ извѣстно, осудилъ почти всѣ заблужденія современнаго общества, касающіяся религіи и нравственности ³⁾. Мы не ставемъ подробно разбирать здѣсь всего содержанія энциклики и силлабуса, такъ какъ это было-бы внѣ нашей задачи. Для насъ необходимо только рассмотреть, насколько проявилось въ изданіи ихъ стремленіе папы къ единовластію въ католической церкви (въ ущербъ власти епископовъ), а также и показать, какъ выражено въ нихъ ученіе о папской непогрѣшимости.

Получивъ отъ собранныхъ въ Римѣ въ 1862 году епископовъ упомянутый нами адресъ, предоставившій ему фактически ту неограниченную власть въ дѣлахъ церковныхъ, какую въ теоріи призналъ за нимъ, черезъ нѣсколько лѣтъ, Ватиканскій

¹⁾ Friedrich, I, 357.

²⁾ Ibidem, I, 358.

³⁾ Въ числѣ осужденныхъ папой заблужденій далеко не всѣ изъ нихъ можно, действительно, назвать заблужденіями: многія изъ нихъ являются таковыми лишь съ ультрамонтанской точки зрѣнія.

соборъ,—Пій IX, при изданіи энциклики 1864 года и силлабуса, является предъ нами уже вполне какъ *episcopus universalis* (вселенскій епископъ) и какъ *papa infallibilis* (непогрѣшимый папа). Онъ не только не собираетъ, для осужденія современныхъ заблужденій, собора, но даже уже не дѣлаетъ и того, что онъ сдѣлалъ въ 1854 году: не приглашаетъ епископовъ съѣхаться въ Римъ для торжественнаго „аплодированія“ его распоряженію. Изъ этого обстоятельства особенно ясно видно, насколько ультрамонтанская систематическая работа въ пользу развитія ученія о папской непогрѣшимости, за десять лѣтъ (начиная съ 1854 г.), сдѣлала успѣха. Папа не могъ яснѣе показать, что онъ не нуждается въ содѣйствіи епископовъ для осужденія „всѣхъ заблужденій, которыми такъ сильно страдаетъ наше время“¹⁾,—чѣмъ сколько онъ показалъ при изданіи энциклики *Quanta cura* и силлабуса. Вотъ почему тотъ же Шрадеръ, который, какъ мы видѣли, такъ краснорѣчиво объяснилъ значеніе акта 1854 года, не оставилъ безъ такого же комментарія и актъ папской церковной политики 1864 года. Вотъ что онъ говоритъ: „Конечно, еще никогда верховный папъ (der oberste Hirt) въ Римѣ не выступалъ среди такихъ „стѣснительныхъ и опасныхъ обстоятельствъ“²⁾ такъ серьезно „и съ такою силою, чтобы, предъ лицомъ неба и земли, удержать и защитить вѣрнопочтенное ему стадо отъ порчи (von den „Fäulnissen) и яда того пастбища, на которое врагъ Божій и „его дѣти стараются завлечь и погнать овецъ этого стада,— „какъ именно (выступилъ онъ) теперь, благодаря вѣчно памяtnому акту 8 декабря 1864 года“³⁾. Несмотря на всю краткость этихъ словъ, изъ нихъ легко можно вывести, что Шрадеръ, удивлявшійся въ свое время безпримѣрности въ исторіи папства акта 8 декабря 1854 года, теперь выражаетъ мысль, что актъ 8 декабря 1864 года еще болѣе безпримѣренъ и замѣчательнъ, сравнительно съ первымъ. При изданіи энциклики 1864 года и силлабуса, папа, по словамъ этого іезуита, „выступилъ

¹⁾ Schrader, Der Papst und die modernen Ideen, II, 19.

²⁾ Шрадеръ говоритъ здѣсь, очевидно, объ опасномъ для папы положеніи Италіи за это время.

³⁾ Friedrich, I, 639—640.

такъ серіозно и съ такою силою, какъ никогда еще не выступалъ. Если принять во вниманіе, какой идеаль папской власти всегда предносился предъ членами ордена Лойолы, то нетрудно понять, что восхитило Шрадера въ папскомъ актѣ 1864 года, и что онъ разумѣлъ въ приведенныхъ словахъ „Серіозность“ и „сила“, которыя находилъ онъ въ этомъ актѣ, конечно, въ томъ и заключались, что, издавая энциклику *Quanta cura* и силлабусъ, папа совершенно оставилъ въ сторонѣ епископовъ, какъ-бы игнорируя ихъ, и чрезъ это почти приравнивалъ ихъ къ простымъ священникамъ и даже къ мірянамъ. Единственное отличіе, какого онъ ихъ удостоилъ, заключалось развѣ въ томъ, что онъ нѣсколько разъ назвалъ ихъ въ своей энцикликѣ: „*venerebiles fratres*“. Въ дѣйствительности же, ихъ правильнѣе можно было бы назвать теперь не *fratres*, а *fili*, потому—что имъ предлагалось уже вполнѣ готовое осужденіе заблужденій, съ которыми они волей-неволей должны были согласиться, какъ рабски покорные сыны.

Если мы обратимся къ самому содержанію энциклики и силлабуса, то въ немъ мы найдемъ ясные признаки вполнѣ развившагося къ этому времени ученія о папской непогрѣшимости.

Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно слѣдующее мѣсто энциклики: „Не можемъ мы также обойти молчаніемъ дерзость тѣхъ, которые, не придерживаясь здраваго ученія, утверждаютъ, что безъ всякаго грѣха и безъ всякаго отверженія католическаго исповѣданія можно не соглашаться съ тѣми рѣшеніями и опредѣленіями апостольскаго престола, которыя имѣютъ отношеніе къ общему благу Церкви и къ ея правамъ и дисциплинѣ, и что можно не повиноваться имъ, поелику-де они не касаются ученія вѣры и нравственности. *Nunc, однако, ни одного такого человѣка, который не усматривалъ-бы и не понималъ-бы со всею ясностію, насколько такое мнѣніе противорѣчитъ католическому ученію о полной власти, дарованной Самимъ Христомъ Господомъ, Божественною Его властію, римскому первосвященнику для того, чтобы пасты всю Церковь, а также господствовать надъ нею и управлять ею*“¹⁾.

¹⁾ *Atque silentio praeterire non possumus eorum audaciam, qui sanam non sustinentes doctrinam contendunt, „illis apostolicae sedis iudiciis et decretis, quo-*

Въ этихъ словахъ содержится, можно сказать, ключъ для правильнаго пониманія истиннаго значенія всей энциклики 1864 года, какъ такого акта, относительно котораго самъ папа съ особенною силою высказался, что всѣ сыны католической церкви (т. е. не только міряне, но и сами пастыри, даже и архипастыри) обязаны безусловно согласиться со всѣми осужденіями, содержащимися въ немъ, слѣдуя при этомъ рѣшительному желанію и даже *приказанію* самого папы ¹⁾. Пій IX въ приведенныхъ нами словахъ энциклики прямо и рѣшительно высказываетъ ту вполне ультрамонтанскую мысль, что онъ, какъ обладающій *полнотою власти* (*plenae potestatis*) пасти всю Церковь, господствовать надъ нею и править ею,—не только не погрѣшимъ въ дѣлахъ, касающихся вѣры и нравственности, но и въ рѣшеніи такихъ вопросовъ, которые не имѣютъ никакого отношенія къ вѣрѣ и нравственности, но касаются другихъ -- общецерковныхъ, каноническихъ вопросовъ. Вотъ почему, по словамъ энциклики, тѣ, кто утверждаетъ, что по отношенію къ этимъ послѣднимъ вопросамъ можно не оказывать папѣ повиновенія, „съ удивительною смѣлостію, даже дерзостію, уклоняются *отъ здраваго ученія*“. Такимъ образомъ выходило, что *здравымъ ученіемъ* католической церкви слѣдовало признавать не только то ученіе, которое лѣтъ черезъ шесть послѣ энциклики 1864 года, должно было сдѣлаться католическимъ *догматомъ* вѣры (т. е. ученіе о папской непогрѣшимости *ex cathedra*), но и то, въ силу котораго такая непогрѣ-

rum objectum ad bonum generale Ecclesiae, ejusdemque jura, ac disciplinam spectare declaratur, dummodo fidei morumque dogmata non attingant, posse assensum et obedientiam detrectari absque peccato, et absque ulla catholicae professionis jactura“. Quod quidem quantopere adversetur catholico dogmati plenae potestatis Romano pontifici ab ipso Christo Domino divinitus collatae universalem pascendi, regendi et gubernandi ecclesiam, nemo est qui non clare aperteque videat et intelligat“.

¹⁾ „Itaque“, говоритъ папа въ той же энцикликѣ, „omnes et singulas pravas opiniones et doctrinas singillatim hisce litteris commemoratas auctoritate Nostra Apostolica reprobamus, proscribimus atque damnamus, easque ab omnibus catholicae ecclesiae filiis, veluti reprobatas, proscriptas atque damnatas omnino haberi volumus et mandamus (курсивъ нашъ)“.—Предлагаемый латинскій текстъ энциклики заимствованъ нами изъ книги: „Die Encyclica Papst Pii Noni vom 8 Decem. ber 1864: Stimmen aus Maria-Laach“, I Band, SS. 9, 10.

шимость получала еще несравненно болѣе широкое приложене на практикѣ (такъ какъ обнимала собою обширную область церковной дисциплины). Это означало, что папа уже не обинуясь возводилъ на степень церковнаго ученія любимыя мысли своей партіи, которыя даже на Ватиканскомъ соборѣ выражены были въ болѣе умѣренной формѣ. Отсюда понятно, какое важное значеніе имѣла для ультрамонтанскаго дѣла вся разбираемая нами энциклика: она не только служила прекраснымъ и въ высшей степени цѣлесообразнымъ подготовленіемъ акта 18 июля 1870 года, но даже имѣла (какъ можно догадываться) свою цѣлю и дальнѣйшее, желательное, съ точки зрѣнія ультрамонтанъ, развитіе ученія о папской непогрѣшимости,—если не на практикѣ, то, по крайней мѣрѣ, въ теоріи.

Что касается *силлабуса*, то въ немъ также легко найти очень ясныя указанія на то, что сущность и главное основаніе почти всѣхъ его тезисовъ есть то же ученіе о папской непогрѣшимости. Это всего яснѣе открывается изъ того отдѣла *силлабуса* (V-го), въ которомъ подвергаются осужденію различные тезисы, касающіеся ученія о Церкви и ея правахъ. Остановимся на нѣкоторыхъ, наиболѣе характерныхъ частяхъ этого отдѣла.

Вотъ, напр., какого рода „заблужденіе“ осуждается папой въ 34-мъ параграфѣ: ученіе тѣхъ, которые утверждаютъ, что „взглядъ на римскаго первосвященника какъ на свободнаго повелителя, дѣйствующаго во всей Церкви, есть взглядъ средневѣковой“¹⁾. Очевидно, въ этомъ осуждаемомъ папой положеніи высказывается мысль, которая неоднократно и въ различныхъ формахъ повторялась и прежде представителями умѣреннаго католицизма,—и галликанами, и другими,—и которая была направлена именно противъ ультрамонтанскаго ученія, что папа есть неограниченный монархъ Церкви. Собственно, самый этотъ тезисъ принадлежитъ итальянскому ученому *Нюйтсу* (Nuyts), который также можетъ быть отнесенъ къ умѣреннымъ католикамъ. Вотъ сущность его взгляда на папскую власть. По его

¹⁾ Въ § 34-мъ V-го отдѣла *силлабуса* осуждается такое именно положеніе „*Doctrina comparantium Romanum Pontificem Principi libero et agenti in universa Ecclesia, doctrina est quae medio aevo praevaluit*“.

словамъ, два воззрѣнія существуютъ на значеніе и на объемъ папской власти. Согласно съ первымъ, изъ этихъ воззрѣній, папѣ усваивается право распоряжаться во всей церкви совершенно деспотически, причемъ епископы являются не болѣе, какъ только простые делегаты папы. Что касается втораго воззрѣнія (которое самъ Нюйтсъ считаетъ единственно правильнымъ и древнимъ), то по нему каждая отдѣльная нація, входящая въ составъ Церкви, должна имѣть свое собственное церковное управленіе, притомъ въ той формѣ, чтобы высшею инстанціею здѣсь былъ *національный соборъ*, подъ предѣлительствомъ *примаса*. Папа, по мнѣнію Нюйтса, не долженъ вмѣшиваться въ такое управленіе помѣстныхъ церквей, за исключеніемъ развѣ двухъ случаевъ: 1) когда дѣло касается догматовъ и такихъ важнѣйшихъ сторонъ церковной дисциплины, которыя повсюду должны быть одинаковыми; 2) въ случаяхъ исключительныхъ, какъ, напр., при большихъ общецерковныхъ соблазнахъ ¹⁾.

Легко усмотрѣть, что въ своемъ воззрѣніи на папскую власть упомянутый итальянскій профессоръ такъ далеко разошелся съ ультрамонтанскимъ идеаломъ, что выразилъ мысль совершенно галликанскую объ ограниченномъ приматствѣ папы. Стоя на такой точкѣ зрѣнія, онъ очень послѣдовательно пришелъ къ тому заключенію, что ультрамонтанское ученіе о строго монархическомъ характерѣ власти папы получило свое начало и развитіе въ среднихъ вѣкахъ (*medio aevo*), т. е. при папѣ Николаѣ I, особенно же со времени Григорія VII,—и что въ первые вѣка христіанства такого ученія въ церкви не было. Такимъ образомъ тезисъ Нюйтса былъ направленъ именно противъ любимой ультрамонтанской мысли, что папа обладаетъ единоличною непогрѣшимостію, въ силу того, что есть неограниченный повелитель всей церкви. И вотъ, силлабусъ ставитъ этотъ тезисъ въ число „заблужденій“, достойныхъ осужденія и, дѣйствительно, осуждаемыхъ папою.

Таковой же участи подвергся и другой тезисъ, принадлежащій тому же Нюйтсу и помѣщенный въ силлабусъ подѣ 36-мъ

1) *G. Schneemann*, „Der Papst, das Oberhaupt der Gesamtkirche“, S. 83.

пунктомъ V-го отдѣла ¹⁾. Онъ также касается вопроса о необходимости извѣстной самостоятельности для отдѣльныхъ національныхъ церквей по отношенію къ папскому престолу и о главномъ органѣ и средоточіи такой самостоятельности, — о національныхъ соборахъ ²⁾. Очевидно, и въ данномъ случаѣ дѣло касалось того же звучаго для католическихъ канонистовъ вопроса о томъ, слѣдуетъ-ли рѣшенія соборовъ помѣстныхъ (національныхъ) подвергать папской цензурѣ, въ силу единого, будто бы, непогрѣшимаго въ церкви папскаго авторитета; или должно считать авторитетъ таковыхъ соборовъ вполне достаточнымъ для вопросовъ, касающихся управленія церковью помѣстныхъ. Мы видѣли, какъ рѣшили этотъ вопросъ ультрамонтане, когда мы рассматривали исторію ихъ отношеній къ провинціальнымъ соборамъ. Они (напомнимъ читателямъ) искусными маневрами достигли того, что мало по малу совершенно лишили указанные соборы всякой самостоятельности и чрезъ это произвели то, что не только возобновеніе *національныхъ* соборовъ стало не мыслимо, но и самые *провинціальныя* (въ собственномъ смыслѣ этого слова) соборы потеряли всякое значеніе, сохранивъ за собою лишь одно названіе *провинціальныя*.

Въ виду этого, понятно, почему и второй тезисъ Нюйтса, какъ радикально противорѣчающій такой тактикѣ, подвергся папскому осужденію въ силлабусѣ.

Если мы обратимся къ другимъ пунктамъ этого папскаго манифеста, то и въ нихъ мы легко усмотримъ тотъ же ультрамонтанскій мотивъ, именно: желаніе осуществить на практикѣ средневѣковой идеаль папской теократіи. Этимъ и объясняется, почему большая часть папскихъ анаематствъ, содержащихся въ силлабусѣ, такъ глубоко уязвила не только представителей не католическихъ свѣтскихъ правительствъ, но даже и католическихъ (напр., австрійскаго), которые всѣ безъ основанія начали опасаться, что чрезмѣрное и совершенно незаконное возвышеніе папской власти въ смыслѣ ультрамон-

¹⁾ Schneemann, S. 88.

²⁾ „Nationalis concilii definitio nullam aliam admittit disputationem, civilisque administratio rem ad hosce terminos exigere potest“.

танскомъ станетъ въ прямое противорѣчіе съ ихъ собственною, законною властію...

Всего сказаннаго объ энцикликѣ *Quanta cura* и силлабусѣ, думаемъ, достаточно для того, чтобы понять, что, издавъ эти важные акты, Пій ІХ, въ сущности, уже провозгласилъ фактически (хотя еще не формально) ученіе о папской непогрѣшимости догматомъ вѣры. Теперь оставалось только сдѣлать это и формально, что и довершено было на Ватиканскомъ соборѣ, къ исторіи котораго мы и переходимъ въ слѣдующей, послѣдней, части нашего изслѣдованія.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

О Ч Е Р К И

дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

„Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ... и вы творите“ (Іоан. 13, 15).

(Продолженіе *).

3. „Аминь, аминь глаголю вамъ“ (это „аминь“ постоянно слышится въ рѣчахъ Иисуса Христа)... Небо и земля мимо идутъ, словеса же Моя не имуть пресити“ (Лук. 21, 32—33). „Я не откажусь отъ благовѣствованія Христова“ (Рим. 1, 16); „пусть проповѣдь о Распятомъ является соблазномъ для іудеевъ и безуміемъ для эллиновъ; а для насъ Распятый есть Божія Сила и Божія Премудрость“ (1 Кор. 1, 23—24). „Если бы даже мы или ангель съ неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анаеема“ (Галат. 1, 8). Какое глубокое убѣжденіе въ истинности проповѣдуемаго слышится въ этихъ словахъ Иисуса Христа и св. Его апостоловъ! Такъ и чувствуется изъ этихъ словъ, что Христось-Спаситель, дѣйствительно, „видѣлъ Отца и отъ Него слышалъ то, что говорилъ“, и что св. апостолы были слушателями и самовидцами Слова Божія и говорили то, что слышали отъ Него и отъ Духа Святого. Глубокое убѣжденіе проповѣдника въ истинности имъ проповѣдуемаго какъ-то неволью сообщается и его слушателямъ и усиливаетъ дѣйствіе его проповѣди на послѣднихъ. И наоборотъ, когда слушатели чувствуютъ, что проповѣдникъ самъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 24, 1893 г.

колеблется, какъ тростникъ, въ вѣрѣ въ свои слова и убѣжденія, они невольно и сами заражаются сомнѣнiемъ, такъ что и истинное само по себѣ ученiе утрачиваетъ въ ихъ глазахъ надлежащую цѣнность. Иоаннъ Креститель, напр. былъ великимъ пророкомъ въ глазахъ народа iудейскаго, и слова его пользовались такимъ величайшимъ довѣрiемъ и вѣсомъ, что Самъ Христосъ-Спаситель, въ доказательство своей божественности и своего мессiанскаго достоинства, ссылается на его свидѣтельство о Себѣ, какъ о Сынѣ Божiемъ. Но однажды Иоаннъ, для большаго удостовѣрiя своихъ учениковъ въ мессiанскомъ достоинствѣ Христа-Спасителя ¹⁾, послалъ ихъ къ Нему спросить, Мессiя ли Онъ? (Мѡ. 11, 3; Лук. 7, 19). Своимъ посольствомъ Иоаннъ подалъ нѣкоторымъ поводъ думать, что и самъ онъ усумнился въ божественномъ достоинствѣ Иисуса Христа, самъ перемѣнилъ свои мысли о Немъ. Спаситель нашелъ нужнымъ объявить не имѣющими мѣста въ Иоаннѣ тѣ побужденiя, которыя приписывали послѣднему въ качествѣ причинъ его посольства къ Нему (Лук. 7, 24—29). Почему такъ? А потому, что, заподозривъ твердость вѣры Иоанна въ Иисуса Христа, какъ Мессiю, народъ могъ усомниться и въ истинности весьма важнаго для дѣла Иисуса Христа прежняго свидѣтельства Иоанна о Немъ, какъ о Мессiи.

Итакъ, слово проповѣдника Евангелiя должно быть проникнуто огнемъ его собственнаго глубокаго убѣжденiя въ истинности имъ проповѣдуемаго.

4. Выступивъ на проповѣдь Евангелiя царствiя Божiя, Господь Иисусъ Христосъ считаетъ ее важнѣйшимъ дѣломъ, главнѣйшей задачей своей жизни на землѣ (Лук. 5, 43; Иоан. 4, 34). Вслѣдствiе этого Онъ постоянно ходилъ для проповѣди Евангелiя по городамъ и селенiямъ (Лук. 8, 1) Iудеи, Самарiи, Галилеи, Десятоградiя, поморiя Тирскаго и Сидонскаго. И всюду слышалось Его божественное слово,—и въ населенномъ городѣ (Мр. 11, 11; Лук. 19, 47), и въ маленькой деревенькѣ (Мр. 5, 56), въ синагогѣ, и въ частномъ домѣ (Мр. 6, 2; Лук. 13, 10; 14, 1), въ храмѣ (Мѡ. 21, 23; Иоан. 8, 2), на доро-

¹⁾ Архим. Михаилъ—Ibid. на Мѡ. 11, 3.

гахъ (Лук. 6, 17), въ безплодной пустынѣ (Мѡ. 14, 13), на берегу моря (Мѡ. 13, 2), съ лодки рыбака (Лук. 5, 3). Не ограничивая своей проповѣднической дѣятельности какимъ-либо опредѣленнымъ мѣстомъ, Господь не ограничивалъ ее и опредѣленнымъ временемъ: желающіе имѣли доступъ къ Нему во всякое время дня и ночи (Іоан. 3, 2), и Онъ никогда не отказывался отъ поучительныхъ бесѣдъ съ ними. Онъ проповѣдывалъ свое ученіе не только въ праздничные дни, но также и во всякое другое время, нерѣдко забывая объ удовлетвореніи своихъ насущныхъ ежедневныхъ потребностей (Іоан. 4, 31—32). Не ограничивалъ Христосъ-Спаситель своей проповѣди и какимъ-нибудь тѣснымъ, строго опредѣленнымъ кружкомъ слушателей. Какъ поприщемъ Его проповѣднической дѣятельности является, точно говоря, весь міръ, такъ и слушателями Его являются всѣ люди: не только Его ближайшіе ученики, но и народъ, не только образованные книжники и законники, но и темные простолюдины, не только мужчины, но и женщины и дѣти, не только богачи и добродѣтельные, но и бѣдняки, грѣшники и мытари, не только іудеи Палестины, но и іудеи разсѣянія, не только іудеи вообще, но и язычники—сирофиникіяне, эллины и другія народности. Св. апостолы въ этомъ отношеніи также старались подражать своему Божественному Учителю. Они твердо помнили заповѣди Его: „Идите въ весь міръ и проповѣдуйте Евангеліе всей твари“ (Мѡ. 28, 19); „не послушаютъ васъ въ одномъ городѣ, бѣгите въ другой“ (10, 23. 27) и „будьте Мнѣ свидѣтелями во всей Іудеѣ и Самаріи, и даже до края земли“ (Дѣян. 1, 8). Считая, согласно этимъ заповѣдямъ Спасителя, проповѣданіе слова Божія своею главнѣйшею обязанностию (Дѣян. 6, 2. 4), неисполненіе которой можетъ навлечь на нихъ строгій судъ Божій (1 Кор. 9, 16), св. апостолы, какъ это видно изъ книги „Дѣяній“ и изъ посланій апостольскихъ, непрерывно и ревностно проповѣдывали слово Божіе. Они постоянно переходили изъ страны въ страну, изъ города въ городъ, пользуясь всякимъ случаемъ и мѣстомъ къ наученію другихъ, проповѣдывали и днемъ и ночью (1 Сол. 2, 9), возвѣщали Христа людямъ всѣхъ народностей, положивъ, степеней умственного и нравственного развитія, проповѣ-

дывали и устно и письменно и проч. Точно также поступать завѣщали св. апостолы и своимъ преемникамъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ пастырямъ Церкви Христовой. Такъ, св. апостоль Павелъ писалъ ученику своему, св. епископу Тимофею: „Вникай въ себя и въ ученіе, занимайся симъ постоянно“ (Тим. 4, 17); „проповѣдуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увѣщивай со всякимъ терпѣніемъ и назиданіемъ (2 Тим. 4, 2)“. „Что значитъ во время и не во время“? спрашиваетъ св. Златоуста и отвѣчаетъ: „Не назначай опредѣленнаго времени, пусть будетъ тебѣ всегда время для этого, а не только во время мира, спокойствія или пребыванія въ церкви, хотя бы ты былъ въ опасности, хотя бы въ темницѣ, хотя бы въ узахъ, хотя бы готовился идти на смерть, и въ это время обличай и не переставай вразумлять. Тогда и благовременно дѣлать обличенія, когда представляется удобный случай“. Св. Теофилактъ, повторяя мысли св. Златоуста, прибавляетъ: „или еще иначе (можно понимать): не жди времени паденія, но учи прежде, чѣмъ падеть кто“¹⁾. Такъ непрерывна и ревностна была проповѣдь Іисуса Христа и св. Его апостоловъ. И это потому, конечно, что непрерывность и ревностность евангельской проповѣди была и есть одно изъ необходимыхъ условій ея дѣйственности и плодотворности. Есть поговорка: „повтореніе есть мать ученія“. Истина, выраженная въ этой поговоркѣ, является однимъ изъ руководительныхъ началъ дѣятельности всѣхъ нашихъ учителей и педагоговъ: они не только сообщаютъ своимъ ученикамъ новыя свѣдѣнія, но постоянно напоминаютъ имъ и уже сообщенныя имъ, чтобы они, изучая новое, не забывали и стараго. Точно также это правило лежало, между прочимъ, въ основѣ учительной дѣятельности Христа - Спасителя и св. Его апостоловъ. Знакомый съ писаніями Новаго Завѣта можетъ неоднократно видѣть изъ нихъ, какъ Христосъ-Спаситель и св. Его апостолы не только сообщаютъ своимъ слушателямъ новыя и новыя истины божественнаго откровенія, но часто напоминаютъ имъ уже и прежде говоренное (Евр. 5, 12), раскрываютъ сообщавшееся уже съ какихъ-либо дру-

¹⁾ См. у епископа Теофана: „Толкованіе пастырскихъ посланій св. ап. Павла“, толкованіе на 2 Тим. 4, 2.

гихъ сторонъ, дѣлаютъ изъ прежде сказаннаго новыя выводы, новыя примѣненія къ жизни слушателей и т. под. Такое „повтореніе пройденнаго“ способствуетъ укорененію его въ душахъ слушателей. Если же учить только новому, не повторяя стараго, то многое изъ сообщаемаго слушателямъ съ теченіемъ времени можетъ быть позабыто ими. А на то, что бы съ вышеуказанной полнотою предложить и, путемъ постоянныхъ напоминаній и повтореній, внѣдрить въ души людей христіанское ученіе, такъ что бы оно являлось руководственнымъ началомъ всей жизни человѣка, нужно очень много времени, — нужна, строго говоря, вся жизнь пастыря церкви. И тѣмъ болѣе долженъ онъ будетъ удѣлять времени на исполненіе своихъ проповѣдническихъ обязанностей, чѣмъ ревностнѣе и авторитетнѣе онъ будетъ, чѣмъ на высшей ступени своего святого призванія онъ будетъ стоять, потому что тѣмъ большее и большее количество людей будетъ обращаться къ нему за назидаемъ и духовнымъ руководствомъ. Кромѣ того, пастырю церкви не можетъ быть иногда въ точности извѣстно то время, въ которое кто-либо изъ его пасомыхъ особенно можетъ быть расположенъ къ принятію его наставленій и совѣтовъ. А поэтому, на всякій, такъ сказать, случай онъ долженъ учительно воздѣйствовать на своихъ пасомыхъ во всякое время.

Итакъ, *пастырь церкви долженъ быть проникнутъ сознаниемъ великой важности дѣла евангельской проповѣди и быть къ нему ревностнымъ, быть въ немъ постояннымъ и неутомимымъ.*

5. При отправленіи своихъ учительскихъ обязанностей, пастырь церкви можетъ иногда попадать въ такія положенія, которыя будутъ грозить опасностію какъ ему самому и его учительскому достоинству и авторитету, такъ и успѣху его дѣла и достоинству проповѣдуемаго имъ ученія. Въ такія положенія враги царствія Божія ставятъ проповѣдника христіанства обыкновенно тогда, когда, потерявъ надежду одолѣть его собственно въ области проповѣдуемыхъ имъ истинъ, они коварно переносятъ поле борьбы съ нимъ съ неба на землю, — въ область чисто житейскихъ человѣческихъ интересовъ и страстей. Имѣя въ виду эти послѣднія, они заставляютъ проповѣдника слова Божія отвѣчать на такіе вопросы, которые за-

трогиваютъ именно извѣстные интересы и страсти слушателей. Вотъ тогда то и можетъ случиться, что вопрошаемый будетъ поставленъ, что называется, между двухъ огней: въ виду затронутыхъ интересовъ и страстей общества, ему нельзя будетъ, безъ опасности для себя и для достоинства своего ученія, отвѣчать на предложенный ему вопросъ ни „да“, ни „нѣтъ“. И уклониться отъ отвѣта на такой вопросъ также нельзя, потому что молчаніе можетъ опять-таки унижить авторитетъ проповѣдника. Какъ же быть въ такихъ случаяхъ пастырю церкви? Въ такихъ случаяхъ, по слову и примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ, *онъ долженъ быть мудръ, какъ змій (Мѡ. 10, 16)*. Это значить, что онъ долженъ быть въ высшей степени осмотрительнымъ и находчивымъ въ такихъ случаяхъ, долженъ пользоваться каждымъ подъ рукою находящимся средствомъ къ тому, что бы такъ или иначе, но съ „чистотою голубя“, безъ ущерба для правды, съ честію для себя и своего ученія, выйти изъ затруднительнаго положенія. Для ясности нашей мысли приведемъ образцы того, какъ въ подобныхъ положеніяхъ поступали Христосъ-Спаситель и св. Его апостолы.

Однажды книжники и фарисеи привели къ Иисусу Христу женщину, уличенную въ прелюбодѣянніи, и сказали Ему: „Эта женщина взята въ прелюбодѣянніи. А Моисей въ Законѣ заповѣдалъ намъ побивать такихъ камнями: Ты что скажешь?“ (Иоан. 8, 3 - 5). Такимъ образомъ фарисеи разсчитывали поставить Спасителя въ невозможность отвѣчать имъ такъ или иначе: если бы Онъ сказалъ имъ, что нужно исполнить законъ Моисеевъ и побить прелюбодѣйцу камнями, то они пожаловались бы римскому правительству, не наказывавшему за прелюбодѣянніи смертію и особенно воспрещавшему во всѣхъ случаяхъ смертную казнь чрезъ побіеніе камнями, что Онъ не повинуется римскимъ законамъ и другихъ склоняетъ къ такому же неповиновенію; а если-бы Онъ сказалъ, что не слѣдуетъ побивать камнями прелюбодѣйцу, то на Него было бы донесено Синедриону, что Онъ явно нарушаетъ законъ Моисеевъ—опять бѣда. И во всякомъ случаѣ, Его авторитетъ Учителя былъ бы поколебленъ среди Его слушателей! Какъ же Спаситель въ дан-

номъ случаѣ вышелъ изъ затрудненія? Онъ воспользовался тѣмъ извѣстнымъ Ему обстоятельствомъ, что обличители несчастной женщины и сами не были безгрѣшны относительно заповѣди о цѣломудрїи, и, перенеся вопросъ на чисто нравственную почву,—на почву справедливости, Онъ въ свою очередь ихъ самихъ поставилъ въ неловкое и затруднительное положеніе: „кто изъ васъ безъ грѣха, первый брось въ нее камень (ст. 7), сказалъ Онъ имъ. Ударъ попалъ прямо въ цѣль: „обличаемые совѣстію“ (ст. 9), сконфуженные предъ народомъ, они удалились изъ храма ¹⁾.

Еще однажды фарисеи послали къ Іисусу Христу своихъ учениковъ вмѣстѣ съ иродіанами спросить Его, позволительно ли платить подать Кесарю (Мѡ. 22, 16—22)? Этотъ вопросъ былъ опять-таки въ высшей степени коваренъ и опасенъ: если-бы, согласно мнѣнію иродіанъ, Спаситель отвѣчалъ на этотъ вопросъ утвердительно, то возстановилъ бы противъ Себя фарисеевъ и народъ, который всегда, подстрекаемый фарисеями, съ ненавистію относился ко всему, что напоминало ему о владычествѣ римлянъ; кромѣ того, такимъ отвѣтомъ Онъ подорвалъ-бы среди народа,—что не согласовалось бы съ Его дѣломъ, надежды на то, что Онъ есть Мессія,—вѣдь Мессія, по мнѣнію народа, долженъ, прежде всего, освободить свой народъ отъ чужеземнаго владычества. Если-бы на данный вопросъ, согласно съ воззрѣніями фарисеевъ,—хранившимися ими про себя,—Спаситель отвѣчалъ отрицательно, то иродіане обвинили бы Его предъ римскимъ правительствомъ въ томъ, что „Онъ развращаетъ народъ и запрещаетъ давать подать Кесарю“ (Лук. 23, 2). Чтобы выйти изъ затрудненія, Спаситель воспользовался тѣмъ обстоятельствомъ, что іудеи платили подать на храмъ своею монетою, а государственную подать римлянамъ—монетою римскою. Онъ попросилъ показать Ему именно римскую монету и, когда Ему ее подали, спросилъ своихъ враговъ: „чья это надпись и чье изображеніе на монетѣ“? Ему отвѣчали: „Кесаревы“. „Если же такъ“, сказалъ Спаситель, „то отдавайте Кесарево Кесарю, а Божіе-Богу“. Такой отвѣтъ уди-

¹⁾ Срав. Архим. Михаила—*ibid.* на 8, 2—9 Іоанна.

вилъ всѣхъ своею мудростію. И дѣйствительно, такой отвѣтъ, будучи вполнѣ справедливымъ, въ то же время и не шелъ въ разрѣзъ со взглядами проданъ, и фарисеямъ не давалъ возможности не согласиться съ нимъ. Послѣдніе возставали противъ подати римлянамъ во Имя, будто бы, Божіе, доказывая, что іудеи, какъ избранный народъ Божій, должны давать подать только Богу. Указавъ фарисеямъ на то обстоятельство, что іудеи допустили у себя обращеніе римской монеты, Спаситель даетъ этимъ понять, что фактъ подданства римлянамъ признанъ такимъ образомъ самими іудеями; а прибавивъ слова: „Божіе отдавайте Богу“, Онъ тѣмъ самымъ показываетъ, что фарисеи, если только въ данномъ случаѣ они дѣйствительно руководятся лишь ревностію о славѣ Божіей, были бы правы въ своихъ воззрѣніяхъ на подать римлянамъ, какъ на незаконную, только въ томъ случаѣ, если бы она противорѣчила ихъ обязанности платить подати на храмъ. Но этого послѣдняго они сказать не могли, потому что римляне не мѣшали имъ „отдавать Божіе Богу“, платить подать на храмъ ихъ народною іудейскою, слѣдовательно, чистою монетою ¹⁾).

Что касается образа дѣйствій св. апостоловъ въ подобныхъ же случаяхъ, то мы укажемъ на одинъ случай изъ жизни св. апостола Павла. Однажды въ Іерусалимскомъ храмѣ, въ который онъ привелъ съ собою четверыхъ эллиновъ, чтобы принести за нихъ очистительную жертву,—что нужно было апостолу сдѣлать для того, чтобы освободиться отъ нареканій въ нарушеніи имъ закона Моисеева,—на него возстали азіатскіе іудеи, обвиняя его въ томъ, что онъ, приведя въ храмъ эллиновъ, тѣмъ самымъ оскорбилъ святыню закона и храма, и такимъ образомъ возмутили противъ него весь народъ (Дѣян. 21, 23—28). Его схватили и хотѣли убить, но побоялись тысяченачальника, который велѣлъ отвести его въ крѣпость (ст. 30—34). Поднимаясь въ послѣднюю по лѣстницѣ, св. ап. Павелъ остановился и, съ позволенія тысяченачальника, сталъ говорить съ лѣстницы рѣчь къ народу съ цѣлію оправдаться отъ взводимыхъ на него обвиненій и объяснить свой поступокъ въ хра-

¹⁾ Срав. Архим. Михаила—*ibid.* на 22, 16—22 Ме.

мѣ (гл. 22, 1—21). Но ему не дали говорить, закричали и потребовали его смерти. Тысяченачальникъ вмѣсто того, чтобы изслѣдовать дѣло, велѣлъ, въ удовлетвореніе народной злобѣ, подвергнуть апостола бичеванію (ст. 23—24). Но апостоль, имѣя въ виду, что позорное бичеваніе и взведенныя на него клеветы унижать его ¹⁾, а съ нимъ и его дѣло въ глазахъ людей, не допустилъ себя до бичеванія, сославшись на то, что онъ — римскій гражданинъ, и потомъ перенесъ свое дѣло на судъ синедріона (ст. 29; гл. 23, 1). Когда же синедріонъ ясно показалъ ему, что не хочетъ разобратъ его дѣла безпристрастно (ст. 2), то апостоль, самъ бывший фарисеемъ по воспитанію и замѣтившій среди членовъ синедріона фарисеевъ и саддукеевъ, сказалъ: „я—фарисей, сынъ фарисея; за чаяніе воскресенія мертвыхъ меня судятъ“ (ст. 6). Ученіе о воскресеніи мертвыхъ было предметомъ постоянныхъ преній между фарисеями. Началось и теперь между ними словопреніе, и дѣло кончилось для апостола ничѣмъ, потому что одна часть членовъ синедріона оказалась на сторонѣ св. апостола (ст. 9). А послѣ этого св. апостоль перенесъ свой процессъ на судъ римскаго правительства.

6. „Азъ есмь пастырь добрый и знаю моихъ“ (Іоан. 10, 14). Изъ этихъ словъ Христа-Спасителя видно, что *пастырь церкви долженъ знать своихъ пасомыхъ*, то есть, знать условія ихъ существованія и воспитанія, уровень и характеръ ихъ умственнаго и нравственнаго развитія, ихъ внутреннія расположенія, душевныя нужды, потребности, недуги и т. под. Безъ такого знанія своихъ пасомыхъ, пастырь церкви, во-первыхъ, не въ состояніи будетъ, какъ проповѣдникъ Евангелія, примѣнять свою проповѣдь къ уровню развитія своихъ слушателей, къ ихъ духовному складу, къ ихъ духовнымъ потребностямъ, къ существующимъ среди нихъ запросамъ на тѣ или другія религиозныя или нравственныя истины и т. под. Слѣдовательно, проповѣдь его, какъ бы ни была она совершенна сама по себѣ, не будетъ производить надлежащаго дѣйствія на слушателей. Во-вторыхъ, безъ такого знанія людей пастырь церкви не будетъ, по слову Христа-

¹⁾ См. бесѣду 48 св. Іоанна Златоустаго на Дѣянія апостольскія.

Спасителя, „мудръ, какъ змѣй“, чтобы „предлагать ученіе съ осмотрительностію и разумѣніемъ, какъ успѣшнѣе привести слушателей къ благопокорности“¹⁾. Далѣе, въ дѣлѣ религиозно-нравственнаго просвѣщенія и духовнаго руководства людей посредствомъ слова, пастырь церкви, безъ такого знанія своихъ пасомыхъ, многое будетъ говорить наугадъ, и многое изъ сказаннаго имъ можетъ оказаться бесполезнымъ и даже вреднымъ для его дѣла. Наконецъ, при посредствѣ своего слова, пастырь церкви долженъ быть и духовнымъ врачомъ своихъ пасомыхъ. А въ этомъ случаѣ онъ хорошо долженъ знать ихъ душевные недуги, чтобы имѣть возможность употреблять противъ нихъ надлежащія врачества подобно тому, какъ хорошій врачъ тѣла только тогда пропишетъ больному надлежащее лекарство, когда хорошо узнаетъ свойства его болѣзни.

Здѣсь могутъ сказать: Христось-Спаситель есть Сердцевѣдецъ, а потому Онъ и могъ хорошо знать тѣхъ, среди кого проповѣдывалъ. Но возможно ли для обыкновеннаго пастыря церкви такое знаніе души человѣческой, возможно ли повтому для него дѣйствовать всегда наилучшимъ образомъ, то есть, сообразно съ обстоятельствами и явленіями внѣшней и внутренней жизни его пасомыхъ? Мы отвѣтимъ: при извѣстныхъ условіяхъ не невозможно. Въ распоряженіи пастыря церкви могутъ найтись различныя средства къ основательному изученію и правильному познанію своихъ пасомыхъ. Такими средствами являются, прежде всего, самонаблюденіе и самопознаніе. Постоянно и внимательно наблюдая за самимъ собою, различными своими душевными состояніями, намѣреніями и побужденіями и по себѣ уже зная, какъ и въ чемъ эти послѣднія проявляются въ его собственной внѣшней жизни и дѣятельности, пастырь церкви отъ различныхъ поступковъ, обычаевъ, привычекъ и другихъ внѣшнихъ явленій въ жизни и дѣятельности своихъ пасомыхъ можетъ заключать и къ внутреннимъ душевнымъ состояніямъ и явленіямъ, свойственнымъ послѣднимъ. Для того, чтобы такое изученіе всѣхъ членовъ его паствы было по возможности полно и обстоятельно, пастырь церкви долженъ постоянно и внима-

¹⁾ Св. Василій Великій,—см. у Архиман. Михаила, *ibid.* на 10, 16 Мс.

тельно наблюдать за ними, для чего, по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ, долженъ пользоваться всякимъ случаемъ къ тому, чтобы чаще и ближе быть въ общеніи съ ними, и не пропускать и не оставлять безъ объясненія для себя ни одного слова, поступка, обычая, привычки и т. под. каждаго изъ нихъ, постоянно при этомъ принимая во вниманіе полъ, возрастъ, темпераментъ, условія жизни и т. под. каждаго. Но если мы будемъ основывать изученіе ближнихъ нашихъ только на изученіи себя самихъ, судить о другихъ только по себѣ, то наши представленія о другихъ могутъ нерѣдко оказаться слишкомъ субъективными, односторонними и потому ложными. Чтобы, по мѣрѣ возможности, избѣгать подобныхъ недостатковъ и промаховъ въ дѣлѣ изученія характеровъ и свойствъ нашихъ ближнихъ, мы должны, на ряду съ наблюденіями надъ ними и самонаблюденіями, пользоваться тѣми фактами и выводами, которые даетъ намъ психологія. Отмѣчая и описывая общечеловѣческіе законы нашей душевной жизни, психологія можетъ много помочь въ дѣлѣ освѣщенія и строго научнаго изслѣдованія душевныхъ явленій и состояній, свойственныхъ какъ намъ самимъ, такъ и ближнимъ нашимъ. Далѣе, для дѣла изученія себя самихъ и другихъ весьма полезно чтеніе психологическихъ сочиненій отцевъ церкви, такъ обыкновенно опытныхъ въ распознаваніи явленій духовной жизни человѣка, чтеніе всемірной, гражданской и церковной исторіи, жизнеописаній святыхъ угодниковъ и различныхъ извѣстныхъ историческихъ дѣятелей: въ исторіи народовъ и отдѣльныхъ человѣческихъ личностей собранъ богатый матеріалъ для правильнаго рѣшенія вопроса объ истинной связи между внутренними и внѣшними явленіями жизни человѣка. Далѣе,—и это самое главное,—всѣ наши познанія о себѣ самихъ и другихъ людяхъ мы должны провѣрять тѣмъ, что сообщаетъ намъ о природѣ человѣка слово Божіе. Безъ свѣта Божественнаго откровенія мы никогда не распознаемъ, какъ должно, истинной природы нашей души: только Всевѣдущій Сердцевѣдецъ, „испытующій сердца и утробы“, въ совершенствѣ знаетъ, „яже въ человѣцѣ“, и открываетъ намъ это въ словѣ Своемъ. Наконецъ, въ дѣлѣ изученія и распознаванія истинныхъ характеровъ его пасомыхъ, пастырю церкви

будеть помогать и почивающая на немъ благодать хиротоніи, если онъ не будетъ не радѣть о ней, а всегда възгрѣвать ее въ себѣ. Пользуясь указанными сейчасъ средствами къ познанію своихъ пасомыхъ, пастырь церкви можетъ достигнуть такой духовной опытности, которая доходитъ до степени прозорливости, каковою, по свидѣтельству исторіи, отличались многіе пастыри и подвижники церкви Христовой,—и „все будетъ говорить и дѣлать хорошо“, по слову Спасителя: „Не заботьтесь, какъ или что сказать; ибо въ тотъ часъ дано будетъ вамъ, что сказать. Ибо не вы будете говорить, но Духъ Отца вашего будетъ говорить въ васъ“ (Мѡ. 10, 19—20).

Теперь намъ слѣдуетъ сказать нѣсколько словъ о томъ, на что должна и на что не должна простирается учительско-руководительная дѣятельность пастыря церкви. Христіанство есть не только ученіе, но и правило для всей жизни человѣка. А человѣкъ является въ своей жизни не только членомъ церкви, но и членомъ семьи, общества и государства. По этому, христіанство стремится упорядочить, расположить согласно своему духу и цѣлямъ жизнь человѣка — личную, семейную, общественную и гражданскую. Отсюда и кругъ дѣятельности пастыря церкви, какъ перваго носителя и осуществителя христіанскаго идеала на землѣ, долженъ быть соотвѣтственно широкъ: онъ долженъ захватывать и религіозно-нравственную личную, и семейную, и общественную, и гражданскую жизнь человѣка, дабы вся она была проникнута духомъ Христовымъ, вся утверждалась на христіанскихъ основахъ. По крайней мѣрѣ, Христосъ-Спаситель и св. Его апостолы въ своей учительной дѣятельности касались всѣхъ этихъ сторонъ человѣческой жизни. Такъ, научая людей тому, какъ имъ сдѣлаться и оставаться чадами Божиими, „какъ въ дому Божіи (т. е. въ церкви Божіей) жити“, Спаситель и св. апостолы словомъ и личнымъ примѣромъ научаютъ человѣка, какъ именно и почему именно онъ долженъ повиноваться государственнымъ законамъ и властямъ держащимъ, каковы бы они ни были; какъ онъ долженъ жить въ семьѣ, т. е. какъ именно мужъ и жена должны относиться другъ къ другу, къ своимъ дѣтямъ и домочадцамъ; наконецъ, учать, какъ человѣкъ долженъ жить въ обществѣ себѣ подобныхъ,

чтобы видно было, что это общество есть именно христіанское общество, зиждущееся на чувствахъ любви и уваженія его членовъ другъ къ другу. Но обязанный вмѣшиваться во всѣ стороны человѣческой жизни съ цѣлію упорядоченія послѣднихъ по духу Христову, пастырь церкви долженъ всегда помнить, что есть вещи, въ которыя онъ совсѣмъ не долженъ вмѣшиваться, и есть вещи, въ которыя онъ можетъ вмѣшиваться только извѣстнымъ образомъ.

7. Человѣку прирождено стремленіе къ истинѣ, отъ природы свойственно исканіе, изслѣдованіе ея. Созерцая все сущее, онъ не ограничивается, такъ сказать, поверхностію предметовъ и явленій и не хочетъ нерѣдко распознавать ихъ въ тѣхъ порядкѣ и связи, въ какихъ они ему представляются; онъ непремѣнно хочетъ проникнуть въ самую сущность вещей и узвать ихъ въ ихъ истинной, внутренней, причинной связи другъ съ другомъ. Естественно, поэтому, если всякій, одинъ менѣе, другой болѣе, относясь такъ философски ко всему его окружающему, ставитъ себѣ и такъ или иначе рѣшаетъ вопросы, подобныя слѣдующимъ: „что именно это такое“? „таково-ли оно, какимъ мнѣ представляется, или оно есть нѣчто иное“? „какъ и почему оно дѣйствительно есть, въ такой связи находится со всѣми остальными предметами и явленіями окружающаго меня міра“? и т. под. Съ точки зрѣнія человѣческаго разума, все въ мірѣ одинаково важно и достойно изслѣдованія и познанія, потому что и самыя, по видимому, ничтожныя вещи, составляютъ собою звенья одной великой міровой цѣпи. Но съ христіанской точки зрѣнія для насъ особенно важно только то, что такъ или иначе служить нашему истинному, временному и вѣчному благополучію, нашему спасенію чрезъ исполненіе всесвѣтой воли Божіей. Все же остальное, прямо не относящееся къ дѣлу нашего спасенія, можетъ быть названо и не особенно важнымъ для насъ. Конечно, не всѣ люди понимаютъ это, не всѣ ищутъ прежде всего царствія Божія; поэтому, вмѣстѣ съ людьми, ищущими прежде всего царствія Божія, мы встречаемъ и такихъ, которые съ величайшею ревностію и постоянствомъ направляютъ критически-познавательную работу своей души на вещи вовсе иногда не важныя для нашего спасенія.

И пастырю церкви одинаково приходится встрѣчаться такъ съ тѣми такъ и съ другими. Представителями людей первой категории являются въ евангеліяхъ Никодимъ и самарянка. Никодимъ искренно хотѣлъ узнать отъ Спасителя объ истинномъ царствѣ Божіемъ и объ условіяхъ вступленія въ него,—то есть, о вещахъ, необходимыхъ для спасенія; и Господь не выразилъ ему за это порицанія и удовлетворилъ его желанію. Точно также Онъ удовлетворяетъ и желанію самарянки, разрѣшивъ ея недоумѣнія относительно истиннаго Богопочтенія. Мало того, Спаситель и Самъ побуждалъ людей къ подобнымъ изысканіямъ о путяхъ къ нашему спасенію, когда говорилъ наримѣрь: „испытуйте Писанія“ (Іоан. 5, 39). Точно также и св. апостолы заповѣдывали давать отвѣтъ каждому „вопрошающему словесе упованія“. Но совсѣмъ иначе Христосъ Спаситель и Его св. апостолы относились къ людямъ, у которыхъ критически-познавательная работа ума направлялась на такія вещи, которыя, строго говоря, не имѣютъ значенія для спасенія человѣка. Представителями такихъ людей являются въ евангеліяхъ книжники и фарисеи. По выраженію Спасителя, они, въ дѣлѣ спасенія, „комара оцѣживали, а верблюда поглощали“, то-есть, главное, что необходимо для спасенія, какъ напр. судъ милость и вѣру они оставили (Мѡ. 23, 23—24), совсѣмъ упустили изъ виду, а погрузились всецѣло въ безбрежное море раввинской обрядности,—въ свои омовенія, воскрилія одеждъ, стриженіе ногтей, храненіе субботы, омовенія чашекъ и кружекъ и т. под. Какъ извѣстно изъ евангелій, книжники и фарисеи нерѣдко вступали съ Спасителемъ въ споры именно изъ за какихъ-нибудь обрядовыхъ мелочей, — изъ за срыванія Его учениками колосьевъ въ субботу, изъ-за вкушенія ими пищи неумытыми руками и т. под. Однако же означенныя и имъ подобныя мелочи являются всегда для Спасителя лишь только *поводомъ* къ бесѣдѣ, а не *предметомъ* ея: Онъ не споритъ съ ними о томъ, что такое эти обрядовыя мелочи сами въ себѣ, должны ли онѣ быть или не быть въ жизни человѣка и т. под. Онъ, по поводу этихъ мелочей, начинаетъ обыкновенно бесѣду о чемъ-нибудь такомъ, что важно для спасенія, надр. указываетъ имъ на духъ закона, котораго они не видали изъ-за этихъ мелочей,

указываетъ на то, что воля Божія, выраженная въ Десятословіи, должна быть для человѣка выше всякихъ человѣческихъ предписаній; выясняетъ природу души человѣческой и изъ нея выводитъ рѣшеніе вопроса о томъ, что можетъ и не можетъ осквернять человѣка и лишать его спасенія. Примѣру Спасителя слѣдовали и Его св. апостолы. Такъ, св. ап. Павелъ писалъ св. Тимофею: „отъ глупыхъ и невѣжественныхъ состязаній уклоняйся, ибо они рождаютъ ссоры“ (2 Тим. 2, 23), и св. Титу: „глупыхъ состязаній и родословіи, и споровъ и распрей о законѣ удаляйся, ибо они бесполезны и суетны“ (Тит. 3, 9). Въ обоихъ приведенныхъ мѣстахъ слово „состязанія“ нужно, согласно греческому тексту, переводить словомъ „изысканіе“, „исслѣдованіе“ (ζητησις), то есть, вопросы о томъ, что такое это, что такое то, почему это такъ, а то иначе? и т. под. Такіе и имъ подобные вопросы и изысканія, какъ мы выше видѣли, не воспрещаются христіанствомъ, если они направлены на выясненіе дѣла нашего спасенія; но эти вопросы и изысканія признаются не заслуживающими отвѣта и излишними (Дѣян. 1, 6—7), называются „глупыми“, „невѣжественными“, непозволительными, если они направлены на пустяки (подобно напр. спорамъ о родословіяхъ, объ обрядовой сторонѣ закона и т. под.), если они именно бесполезны для нашего спасенія. „Глупыми состязаніями апостолъ называетъ тѣ, которыя нисколько не содѣйствуютъ спасенію и никакого не даютъ опытнаго вѣдѣнія къ устроенію жизни добродѣтельной“ (Амврос.). „Никакъ не должно, оставя дѣла необходимыя, иждивать время на суетловія и безплодные споры. Если же выше (апостолъ) заповѣдалъ заграждать уста противящимся, то это (тогда), когда видно, что они причиняютъ другимъ вредъ, говорить же такимъ, надѣясь имъ самимъ принести пользу, не берись: ничего не успѣешь, ибо они не исправимы“ (блаж. Теофилактъ) ¹⁾. Но кромѣ своей бесполезности, глупыя и невѣжественныя состязанія не должны быть допускаемы и по тому, что они рождаютъ ссоры. Спорщикъ и совопросникъ спорить нерѣдко не потому только, что искренне считаетъ себя правымъ, но и просто

¹⁾ См. у еп. Теофила: *ibid.* на Тим. 3, 3.

по гордости, что бы показаться многознающимъ и что бы не дать верха своему противнику, хотя бы онъ и сознавалъ послѣдняго правымъ, а себя не правымъ (какъ на типы такихъ людей, мы укажемъ на еретиковъ, объ обращеніи съ которыми пастыря церкви мы будемъ говорить въ дальнѣйшихъ нашихъ „очеркахъ“. А отъ спора съ такимъ собесѣдникомъ не далеко и до ссоры: вида, какъ неправъ, неискрененъ, мелоченъ и самолюбивъ противникъ, какъ онъ пустяками хочетъ затушевать главное и уронить учительскій авторитетъ пастыря церкви, послѣдній можетъ разгорячиться, увлечся самолюбіемъ и сказать что-либо такое, чего онъ не долженъ бы говорить. „Видишь ли, какъ апостоль отклоняетъ Тимоѳея отъ состязаній. Онъ звалъ, что совершенно бесполезно и вступать въ такія состязанія и что они оканчиваются не инымъ чѣмъ, какъ ссорой, враждою, оскорбленіемъ и злословіемъ“ (св. Златоустъ) ¹⁾. „Рабу же Божію не должно ссориться“ (2 Тим. 2, 24).

Итакъ, пастырь церкви не долженъ вступать въ пустые, бесполезныя споры, ибо они отклоняютъ его отъ его главнаго дѣла—содѣванія спасенія его пасомыхъ, и могутъ въ его личный характеръ внести качества, которыхъ въ немъ быть не должно.

8. Вмѣшательство пастыря церкви въ различныя стороны челоѳъческой жизни будетъ незаконнымъ всякій разъ, когда оно будетъ вызываться не обязанностію пастыря церкви, какъ перваго служителя Божія, устроить всю жизнь своихъ пасомыхъ по христіанскому идеалу, а чисто земными соображеніями и интересами его, какъ челоѳъка и члена общества. Приведемъ здѣсь одинъ примѣръ изъ жизни Христа-Спасителя. Однажды нѣкто изъ народа сказалъ Ему: „Учитель! скажи брату моему, чтобы онъ раздѣлилъ со мною наслѣдство. Онъ же сказалъ челоѳъку тому: кто поставилъ Меня судить или дѣлить васъ?“ (Лук. 12, 13—14). Итакъ, два брата заспорили о наслѣдствѣ. Одинъ изъ нихъ былъ скупъ, какъ это видно изъ стиха 15-го и слѣдующей за нимъ притчи (ст. 16—21). По скупости своей, онъ, вѣроятно, хотѣлъ получить себѣ изъ наслѣдства болѣе того, сколько ему слѣдовало бы по закону. Не надѣясь, поэтому,

¹⁾ Ibid. на 2 Тим. 2, 23.

получить желаемое по суду, онъ захотѣлъ воспользоваться, для достиженія своихъ корыстныхъ цѣлей, авторитетомъ Спасителя и попросилъ Его раздѣлить наслѣдство, увѣренный, что и братья его, и общественное мнѣніе не будутъ ничего имѣть противъ такого раздѣла изъ уваженія къ Иисусу Христу. Но Спаситель отказался исполнить просьбу скупца о раздѣлѣ имущества. Почему же? Потому, во-первыхъ, что исполненіе этой просьбы было бы несогласно съ достоинствомъ Иисуса Христа, какъ Царя царства, „еже не отъ міра сего“ (Іоан. 18, 36),—царства, которое вѣдаетъ въ человѣкѣ только духовное и вѣчное, стоя выше всего земного и временнаго. Во-вторыхъ, исполненіе такой просьбы было бы несогласно съ тѣмъ дѣломъ, для котораго „Царь небесный на земли явился и съ человѣки поживе“. Дѣло это состояло въ насажденіи и утвержденіи на землѣ благодатнаго царства Божія. Этому дѣлу Христось-Спаситель отдался всецѣло, служилъ ему день и ночь. Но если бы Онъ исполнилъ просьбу о раздѣлѣ наслѣдства, это дѣло неминуемо потерпѣло бы ущербъ. Исполнивъ чисто мірское желаніе одного, промѣнявъ великое дѣло Божіе на дѣло человеческое для одного, Онъ тѣмъ открылъ бы дорогу и другимъ, которые захотѣли бы воспользоваться Его услугами въ своихъ личныхъ интересахъ. И оставалось бы Ему одно изъ двухъ: или удовлетворять подобныя просьбы и желанія всѣхъ и такимъ образомъ окончательно оставить свое собственное дѣло; или удовлетворять просьбы и желанія только нѣкоторыхъ и такимъ образомъ давать поводы обвинять Себя въ лицепріятіи. Въ третьихъ, исполненіе такой просьбы было бы со стороны Спасителя нѣкоторымъ самоуправствомъ (съ человѣчески-гражданской точки зрѣнія) или восхищеніемъ недарованнаго. Онъ былъ Учителемъ народа, а для раздѣла имущества между братьями Онъ долженъ былъ бы самовольно принять на Себя обязанности судьи. А такое восхищеніе недарованнаго противорѣчило бы Его личному примѣру повиновенія законамъ и властямъ своей страны. Въ четвертыхъ, исполненіе означенной просьбы противорѣчило бы Его проповѣди о нелюбостязательности и подавленіи страстей и грѣховныхъ склонностей: скупецъ, алчный къ стяжаніямъ, просить Его удовлетворить своей страсти; Онъ, Учитель божественной нрав-

ственности, Проповѣдникъ матеріальной нищеты, публично рекомендовавшій всѣмъ, какъ высшій подвигъ, отреченіе отъ имущества, даже отъ всякихъ заботъ о самомъ необходимомъ, удовлетворяетъ теперь страсти любостязанія, этого идола, по выраженію св. ап. Павла, этой причины всѣхъ золъ на свѣтѣ (1 Тим. 6, 9—10). Наконецъ, одна изъ тяжущихся сторонъ могла остаться и недовольной рѣшеніемъ Спасителя. Дѣло въ такомъ случаѣ могло пойти въ судъ, который могъ обвинить и Самого Иисуса Христа въ самоуправствѣ,—началась бы судебная волокита, столкновенія, непріятности и т. под. Все это противорѣчило-бы проповѣданному Спасителемъ закону миролюбія со всѣми, уклоненія отъ всякихъ тяжбъ съ противниками и т. под.

Далѣе, мы знаемъ, что во времена Спасителя были въ Иудеѣ различныя религіозныя и политическія партіи, которыя съ страстностію боролись другъ съ другомъ. Спасителю приходилось имѣть дѣло съ представителями этихъ партій; въ евангеліяхъ есть даже указанія на то, что нѣкоторыя лица изъ этихъ партій, въ видахъ дать перевѣсъ своей партіи надъ другими, старались привлечь знаменитаго и вліятельнаго Учителя въ свою партію. Однако же Спаситель не принадлежалъ ни къ одной партіи и не вмѣшивался въ ихъ борьбу другъ съ другомъ. Почему такъ? А потому, что не затѣмъ пришелъ Онъ на землю, что-бы дать преимущество той или другой партіи съ ихъ чисто человѣческими интересами, не за тѣмъ пришелъ Онъ, Учитель истины, мира и любви, на землю, что бы участіемъ въ пристрастной партійной людской борьбѣ поселять различныя смуты, неудовольствія и вражду между людьми. Что касается св. апостоловъ, то они такъ-же не вмѣшивались въ житейскія дѣла людей по своимъ личнымъ человѣческимъ интересамъ и не брались за такія дѣла, которыя могли бы отвлечь ихъ отъ ихъ главнаго дѣла—распространенія и утвержденія на землѣ царствія Божія, или унижить ихъ достоинство служителей Божіихъ, противорѣчить ихъ званію апостоловъ правды и любви. Такъ, изъ книги „Дѣяній апостольскихъ“ мы знаемъ, что они отказались даже отъ завѣдыванія общественными столами, что-бы ничто не мѣшало имъ отдаться всецѣло ихъ дѣлу съ-

янiя слова Божiя. Были также и въ ихъ время различныя религiозныя секты, разыгрывались различныя политическiя страсти. Но они никогда не принимали участiя въ борьбѣ партiй, никогда не позволяли увлекать себя политическими страстями. Все, что они считали себя въ правѣ дѣлать и дѣлали въ виду разгара среди людей земныхъ интересовъ и страстей, это напоминать людямъ объ ихъ долгѣ въ отношенiи къ Богу, ближнему, отечеству, государству. Итакъ, повторяемъ, *пастырь церкви всегда долженъ помнить, что онъ—служитель царства, еже не отъ мiра сего. Всякое его вмѣшательство въ дѣла мiра сего по чисто мiрскимъ интересамъ и съ чисто мiрскими цѣлями будетъ незаконнымъ*, потому что будетъ унижать его достоинство служителя Божiя, дѣлая его не „градомъ, верху горы стоящимъ“, не „свѣтильникомъ“, свѣтящимъ всѣмъ свѣтомъ истины и добра, а простымъ мiрашиномъ въ рясахъ, простымъ общественнымъ или политическимъ дѣятелемъ. Всякое такое вмѣшательство въ дѣла мiра сего непременно отвлечетъ пастыря церкви отъ исполненiя его святыхъ обязанностей, которому онъ долженъ отдаться всецѣло и безраздѣльно, ибо, по слову Спасителя: „Никто не можетъ работать двумъ господамъ, такъ какъ одного будетъ любить, а о другомъ нерадѣть станеть“ (Мѡ. 6, 24). Кромѣ того, едвали возможно для пастыря церкви, если онъ позволить себѣ увлечься мiрскими интересами и страстями, остаться тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть какъ христiанинъ и человекъ (о чемъ мы скажемъ въ слѣдующемъ очеркѣ); вся та грязь, все то зло, въ которомъ лежитъ мiръ сей, не загрязнить ли той чистой одежды души его, которую онъ долженъ имѣть на себѣ? Думаемъ, что не всегда-нѣтъ.

Здѣсь самъ собою представляется вопросъ о томъ, имѣютъ ли право пастыри церкви участвовать въ городскихъ и земскихъ учрежденiяхъ,—быть, напр. гласными городскихъ думъ, земскихъ собранiй и т. под. По нашему крайнему разумѣнiю, на этотъ вопросъ можно отвѣчать и „да“, и „нѣтъ“. Можно отвѣчать—да, если пастыри церкви будутъ участвовать въ означенныхъ учрежденiяхъ именно лишь какъ пастыри церкви, какъ служители Божiи, участвовать только затѣмъ, чтобы, когда именно нужно, напоминать другимъ членамъ этихъ учре-

жденій о правдѣ Божіей, о долгѣ присяги—служить вѣрой и правдой Богу, Государю и обществу. Такого рода участіе пастырей церкви въ означенныхъ учрежденіяхъ было бы весьма и весьма желательно. Но оно было бы незаконнымъ и нежелательнымъ, если бы пастыри церкви являлись въ означенныхъ учрежденіяхъ такими же членами, какъ иногда и члены-міряне, то есть, если бы, при возможныхъ столкновеніяхъ одного лица съ другими, одной партіи или одного сословія съ другой партіей или другимъ сословіемъ, онъ становился бы на сторону какого-либо лица, сословія или партіи только во имя своихъ личныхъ житейскихъ интересовъ. Повторяемъ, такое вмѣшательство было бы незаконнымъ и нежелательнымъ, такъ какъ унижало бы пастыря церкви, низводя его до роли простого мірянина и дѣлая его иногда участникомъ различныхъ партійныхъ несогласій, ссоръ и несправедливостей, виновникомъ иногда непріятностей и раздоровъ среди общества. А такія роли совершенно неприличны служителю царства не отъ міра сего, проповѣднику и первому проводнику въ общество началъ правды и любви христіанскихъ.

Н. Румянцевъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Тяпографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Пістєтє вообѣмєн.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ВЕГЕТАРИАНСТВО СЪ ХРИСТИАНСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

I.

Христіанскій постъ и его отличіе отъ вегетарианства.

Слушайте и разумѣйте! Не то, что входитъ въ уста, оскверняетъ человѣка, но то, что выходитъ изъ устъ, оскверняетъ человѣка (Матѣ. 15, 10—11).

Ради пищи не разрушай дѣла Божія. Царствіе Божіе не пища и питіе, но праведность и миръ и радость во Святомъ Духѣ (Рим. 14, 17. 20).

Если я раздамъ все имѣніе мое, и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы (1 Кор. 13, 3).

Для человѣка, не порвавшего духовно-нравственной связи съ христіанской православною церковію, вопросъ о необходимости воздержанія въ пищѣ не есть вопросъ новый. Надлежащее исповѣданіе православной христіанской вѣры невозможно безъ обузданія плотоугодія во всѣхъ его видахъ. „Сей родъ изгоняется только молитвою и постомъ“, сказалъ Спаситель ученикамъ при исцѣленіи одного бѣсноватаго; и эти слова Господа были полагаемы въ основу всѣхъ истинно-христіанскихъ разсужденій о постѣ. „Какъ послушныя дѣти,—увѣщаетъ христіанъ апостолъ Петръ, —не сообразуйтесь съ прежними похотями, бывшими въ невѣдѣніи вашемъ; но по примѣру призывавшаго васъ Святаго, и сами будьте святы во всѣхъ поступкахъ“ (1 Петр. 1, 14—15). „Пламенною любовію,—убѣждаетъ святой Аѳанасій Великій,—возлюбимъ постъ; ибо постъ есть великая твердыня, равно какъ

и молитва и милостыня, поелику они избавляютъ человѣка отъ смерти. Какъ Адамъ за яденіе и преслушаніе изгнанъ изъ рай, такъ тотъ, кто желаетъ паки войти въ рай, входитъ въ оный постомъ и послушаніемъ“. „Всякій, будучи живъ,—пишетъ святой Іоаннъ Златоустъ,—становится мертвымъ, когда проводитъ жизнь въ наслажденіи. Отчего? Оттого, что онъ живетъ только для одного чрева. Именно, онъ не видитъ того, что должно видѣть, не слышитъ того, что должно слышать, не говоритъ того, что должно говорить... Внутри души его приходятъ въ смятеніе помыслы, и она преисполнена великой скорби. Если бы можно было, выдвинувъ ее наружу, взглянуть на нее тѣлесными очами, тогда увидѣлъ бы ты душу сластолюбца уничиженною, скорбною, опечаленною и изнемогающею; ибо, чѣмъ больше тѣло питается и тучнѣетъ, тѣмъ больше душа истощается и становится немощной. Чѣмъ больше изнѣживается первое, тѣмъ глубже зарывается въ землю послѣдняя“. „Не питай пристрастно плоть свою,—говоритъ въ своемъ дневникѣ протоіерей Іоаннъ Ильичъ Сергіевъ,—не ласкай ее, не угождай ей и не усиливай ее тѣмъ противъ духа. Иначе, когда придется работать духомъ, наприкладъ, молиться или писать духовно-нравственное сочиненіе, тогда увидишь, какъ она возобладала духомъ и связала его по рукамъ и ногамъ; всѣ порывы его ниспровергнетъ, не дастъ встать ему и войти въ силу свою. Невольникомъ будетъ духъ у плоти... Не радуйся, когда лице твое цвѣтетъ отъ пріятныхъ яствъ и питія,—потому что тогда внутреннее лице души твоей безобразно и мертвенно, и на этотъ разъ къ тебѣ идутъ слова Спасителя—Христа: *вы подобитесь гробамъ поваленнымъ, иже оны уду убо являються красны, внутрь уду же полны суть костей мертвыхъ*, т. е. лицемѣрія и беззаконія.

Изъ всѣхъ этихъ разсужденій, высказанныхъ въ разные времена, видно, что постъ у христіанъ не является цѣлью въ самомъ себѣ; онъ—только одно изъ средствъ къ духовно-нравственному преспѣванію. „Смотри, что дѣлаетъ постъ,—писалъ къ одной дѣвственницѣ святой Аѳанасій Великій,—онъ врачуетъ болѣзни, иссушаетъ кровотоочивые потоки, изгоняетъ демоновъ, прогоняетъ злые помыслы, просвѣщаетъ умъ, дѣлаетъ сердце чистымъ, освящаетъ тѣло и поставляетъ человѣка предъ

престоломъ Божіимъ“. „Истинный постъ,—воспѣваетъ святая Церковь въ первый день чотыредесятницы,—есть злыхъ отчужденіе, воздержаніе языка, ярости отложеніе, похоти отлученіе, оглаголанія, лжи и клятвопреступленія“.

Исходя изъ такого возрѣнія на постъ, наиболѣе ревностные исповѣдники Сына Божія ограничивали себя въ употребленіи пищи до того, что довольствовались самой скудной трапезой. По свидѣтельству церковныхъ писателей, многіе древніе христіане воздержаніе въ пищѣ простирали до одного сухояденія; а нѣкоторые, сверхъ того, не вкушали иногда пищи по нѣскольку дней.

Еще болѣе изумительна жизнь христіанскихъ подвижниковъ¹⁾, „при видѣ трапезы которыхъ, по выраженію св. Іоанна Злотоуста, даже ангелы небесные радуются и веселятся“. Пищею основателя монашества на Востокѣ преподобнаго Антонія Великаго, по словамъ его жизнеописателей, былъ хлѣбъ съ солью, а питіемъ вода, при чемъ вкушалъ онъ однажды въ день по захожденіи солнца, а иногда черезъ два и даже черезъ четыре дня. Пропитаніе себѣ Антоній добывалъ рукодѣліемъ, которое бралъ у него благочестивый мірянинъ, и взамѣнъ того приносилъ пищу. „Извѣдавъ, говоритъ Созоменъ объ Антоніѣ, что благая жизнь отъ привычки дѣлается пріятною, хотя въ первый разъ бываетъ и трудна, онъ придумывалъ способы подвижничества все строже и строже, съ каждымъ днемъ становился воздержнѣе, и, какъ бы всегда начиная, придавалъ живую силу рвенію. Тѣлесныя удовольствія обуздывалъ трудами, противъ страстей души вооружался богомудрою рѣшительностью“. О подвижникѣ Павлѣ Фивейскомъ блаженный Іеронимъ говоритъ, что поселившись въ пустынѣ, онъ безвыходно прожилъ въ ней около девяноста одного года, никѣмъ невидимый, и никому невѣдомый, кромѣ одного Бога. Дни и ночи онъ проводилъ въ чистой пламенной молитвѣ; питался плодами своей пальмы, одѣвался ея листьями.

Извѣстный собраніемъ бесѣдъ египетскихъ пустынниковъ

1) Весьма много интересныхъ свѣдѣній объ этой жизни можно найти въ обстоятельномъ изслѣдованіи проф. *Казанскаю* «Исторія православнаго монашества на Востокѣ». Въ трехъ частяхъ. Москва, 1854.

Кассіанъ, бывшій въ Египтѣ въ первой половинѣ пятаго вѣка, такъ отзывается о Тавенскихъ монахахъ: „Они имѣютъ въ Оивидѣ многочисленное и строгое общежитіе. Въ немъ одинъ авва управляетъ болѣе, нежели пятью тысячами братіи, которые всегда такъ послушны старцу, что у насъ такъ покоряться не могутъ и на короткое время“. „Не буду я говорить о томъ трудномъ и высокомъ воздержаніи, котораго мы не можемъ сохранить ни по климату, ни по нашей немоци; ибо они считаютъ величайшимъ наслажденіемъ, если на трапезѣ братіи предложена вареная капуста, приправленная солью“.

Не для всѣхъ христіанъ посильно такое воздержаніе, которое налагали на себя исполненные особенной Божественной благодати святые подвижники. Поэтому-то православная церковь никогда не возводила чрезвычайное воздержаніе въ обязательное правило для всѣхъ членовъ царства Христова. Но съ другой стороны, вѣрная завѣту своего Господа, придававшего столь важное значеніе посту и молитвѣ, церковь издревле установила посты, въ которые повелѣваетъ христіанамъ воздерживаться отъ скоромной, а иногда и отъ всякой вообще животной пищи.

Материнскія заботы, прилагаемыя православною церковію къ воспитанію своихъ чадъ въ духѣ послушанія, терпѣнія, кротости, смиренія и воздержанія, очень рано начали возбуждать въ желавшихъ служить Богу и мамонѣ людяхъ недовольство и ропоть. Было бы долго перечислять всѣ тѣ нареканія и обвиненія, которыя въ разное время возводились людьми плоти и крови на церковь. Достаточно сказать только, что всѣ эти нареканія не прошли безслѣдно. Не желая итти врознь съ духомъ времени, протестантизмъ сдѣлалъ большую уступку плотоугодію недостойныхъ сыновъ царства Христова. Посты, какъ и всѣ почти древнія церковныя учрежденія, были отмѣнены. Воздержаніе было признано излишнимъ. „Не знаю, какъ въ другихъ странахъ и вѣроисповѣданіяхъ, — писалъ жившій въ первой половинѣ прошлаго вѣка англійскій врачъ Чайнъ, — но у насъ, вѣрныхъ протестантовъ, воздержаніе и умѣренность (по крайней мѣрѣ въ пищѣ) далеко не считаются добродѣтелями, а обратныя имъ свойства — пороками. Напротивъ того,

можно подумать, что несомнѣнный порокъ въ нашихъ глазахъ тотъ, когда люди не наѣдаются по горло самой жирной и вкусной пищи“. „Помню,—замѣчаетъ въ одной изъ своихъ послѣднихъ статей графъ Левъ Толстой,—какъ съ гордостью своею оригинальностью нападавшій на аскетизмъ монашества евангеликъ говорилъ мнѣ: мое христіанство не съ постомъ и лишеніемъ, а на бифтексахъ“.

Наша русская такъ называемая „интеллигенція“ въ своихъ нареканіяхъ на установленные православною церковію посты нерѣдко шла по стопамъ „просвѣщенныхъ“ западныхъ людей. Подъ вліяніемъ протестантскихъ воззрѣній истинное значеніе постовъ въ сознаніи нашего общества умалено и даже уничтожено. Соблюденіе постовъ считается не только не нужнымъ, но и вреднымъ. Даже въ великій постъ не дѣлается ни малѣйшаго ограниченія въ пищу. Не хотѣлось бы нашей „интеллигенціи“ въ святую четыредесятницу разставаться и съ всевозможными общественными удовольствіями и развлеченіями. „Посмотрите, говоритъ высокопреосвященный Амвросій, какъ въ великій постъ въ обществѣ людей образованныхъ—плоть, по народному выраженію, и рветъ и мечетъ, стѣсняемая церковными и гражданскими постановленіями: „зачѣмъ, говорятъ, закрыты театры, что въ нихъ грѣшнаго? Надо устраивать по крайней мѣрѣ домашніе спектакли или живыя картины, пригласить на концерты лучшихъ пѣвцовъ и музыкантовъ; а балы съ благотворительной цѣлью ужь рѣшительно доброе и христіанское дѣло? Однимъ словомъ, тѣсно и душно привыкшимъ къ развлеченіямъ людямъ въ тишинѣ и молчаніи и въ благочестивомъ грудѣ, требуемомъ православными постами. Тѣсно и духу подъ этимъ давленіемъ плоти“.

Православная церковь, сдерживающая мятущуюся безъ всякой мѣры плоть, подвергается со стороны такъ называемыхъ образованныхъ людей разнаго рода порицаніямъ и обвиненіямъ въ буквализмъ, неподвижности, мертвенности и враждебности къ просвѣщенію. Лица, соблюдающія установленные православной церковью посты, подвергаются насмѣшкамъ, какъ „ретрограды“, „обскуранты“ и т. п. Напротивъ, возникшія на почвѣ

протестантизма секты восхваляются и возвышаются за ихъ рационалистическое ученіе ¹⁾).

Не всѣ, конечно, образованные люди сочувствуютъ протестантскому воззрѣнію на посты. Не говоря уже о христіанахъ, принадлежащихъ къ православной церкви, даже между самими протестантами есть не мало лицъ, признающихъ важность и значеніе церковныхъ постовъ. Упомянутый нами выше англійскій врачъ Чайнъ писалъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій, что противъ протестантскаго ученія о воздержаніи его „родные, друзья и врачи согласно ратуютъ съ превеликимъ усердіемъ“. „Всматриваясь глубже,—прибавляетъ онъ,—мы убѣждаемся, что воздержаніе вовсе не такая опасная вещь, какъ мы воображаемъ. Нужно замѣтить, что во всѣхъ извѣстныхъ намъ религіяхъ, господствовавшихъ у цивилизованныхъ народовъ, посту, т. е. времени воздержанія и подавленія разумными существами грубыхъ плотскихъ инстинктовъ,—удѣляется большое мѣсто. Постъ образуетъ необходимую часть религіозныхъ обязанностей. Постъ и воздержаніе не только естественны и полезны для здоровья, но и строго предписываются Вѣтхимъ и Новымъ Заветомъ, какъ располагающіе людей къ болѣе серьезнымъ и обдуманымъ намѣреніямъ“.

Голоса такихъ авторитетныхъ въ наукѣ лицъ, какъ Чайнъ, не могли не оказывать нравственнаго воздѣйствія на европейцевъ. Необходимость воздержанія въ пищѣ и питъѣ стала признаваться нѣкоторыми лицами настолько важной и полезной для тѣлесной и духовно-нравственной жизни человѣка, что вопросъ о питаніи началъ мало-по-малу пріобрѣтать значеніе „новой религіи“, а на проповѣди о воздержаніи стали смотрѣть, какъ на „новое евангеліе“. Такимъ образомъ одна крайность смѣнилась другою. Послѣдователи „новой религіи“ зашли въ своей проповѣди о постахъ такъ далеко, что всякаго рода пищу, кромѣ растительной, отвергли, какъ не только излишнюю, но и крайне пагубную. Для членовъ „новой религіи“ было придумано

¹⁾ Отчужденіе русскаго образованнаго общества отъ православной церкви и его сочувственное отношеніе къ протестантскому обстоятельно выяснены въ статьяхъ высокопреосвященнаго Амвросія, напечатанныхъ въ *Вѣрѣ и Разумѣ* за 1891 г. №№ 4 и 8.

мано особое названіе, „вегетаріанцы“ (отъ латинскаго слова *vegetare*—произрастать). Въ послѣдніе десять лѣтъ движеніе вегетаріанства идетъ все возрастая: все больше и больше съ каждымъ годомъ является книгъ и журналовъ, издающихся по этому предмету; все больше и больше встрѣчается людей, отказывающихся отъ мясной пищи. Въ настоящее время вегетаріанскія общества находятся во всѣхъ почти государствахъ. Они ревностно распространяютъ свои принципы и примѣняютъ ихъ на практикѣ; въ нѣкоторыхъ большихъ городахъ, какъ въ Англіи, такъ и въ другихъ частяхъ Европы, заводятся преобразованные рестораны, въ которыхъ готовятся кушанья исключительно только изъ растительной пищи.

У насъ въ Россіи также есть послѣдователи вегетаріанства. Начало вегетаріанства въ Россіи положилъ, кажется, графъ Левъ Толстой. Въ своей статьѣ „Первая ступень“, напечатанной въ *Вопросахъ Философіи и Психологіи* за 1892 годъ, онъ подробно излагаетъ свой взглядъ на воздержаніе вообще и воздержаніе отъ мясной пищи въ частности. „Воздержаніе, говоритъ онъ здѣсь, есть первая ступень всякой доброй жизни. Оно есть освобожденіе человѣка отъ похотей, есть покореніе ихъ благоразумію, *σωφροσύνη*“. Подраздѣливъ далѣе человѣческія похоти на похоти основныя и сложныя, и отнеся къ первымъ „обжорство, праздность и плотскую любовь“, графъ Толстой замѣчаетъ: „Въ борьбѣ съ похотями нельзя начинать съ конца, съ борьбы съ похотями сложными; надо начинать съ основныхъ, и то въ одномъ опредѣленномъ порядкѣ. И порядокъ этотъ распредѣленъ и сущностью дѣла, и преданіемъ мудрости человѣческой. Обѣдающійся человѣкъ не въ состояніи бороться съ лѣнью, а объѣдающійся и праздный человѣкъ никогда не будетъ въ силахъ бороться съ половой похотью. И потому по всѣмъ ученіямъ стремленіе къ воздержанію начиналось съ борьбы съ похотью обжорства, начиналось постомъ. Въ нашемъ же мірѣ, гдѣ до такой степени потеряно, и такъ давно потеряно, всякое серьезное отношеніе къ приобрѣтенію доброй жизни, что самая первая добродѣтель—воздержаніе, безъ которой другія невозможны, считается излишней,—потеряна и та постепенность, которая нужна для приобрѣтенія этой первой добродѣтели, и о

постѣ многими забыто и рѣшено, что постъ есть глупое суевѣріе, и что постъ совсѣмъ не нуженъ. А между тѣмъ такъ же, какъ первое условіе доброй жизни есть воздержаніе, такъ и первое условіе воздержной жизни есть постъ. Можно желать быть добрымъ, мечтать о добрѣ, не постясь; но въ дѣйствительности быть добрымъ безъ поста такъ же невозможно, какъ идти не вставши на ноги. Постъ есть необходимое условіе доброй жизни. Обжорство же всегда было и есть первый признакъ обратнаго — не доброй жизни, и къ сожалѣнію этотъ признакъ относится въ высшей степени къ жизни большинства людей нашего времени“. Такъ разсуждаетъ человѣкъ, который нѣсколькими годами раньше заявилъ въ своей *Исповѣди*, что установленныя православною церковію посты производятъ на него отталкивающее дѣйствіе и представляются совсѣмъ необъяснимыми.

По высказанному въ *Первой ступени* мнѣнію Толстого, „постясь, человѣкъ, если онъ серьезно и искренно ищетъ доброй жизни,—первое, отъ чего будетъ воздерживаться, будетъ всегда употребленіе животной пищи, потому что, не говоря о возбужденіи страстей, производимомъ этой пищей, употребленіе ея прямо безнравственно, такъ какъ требуетъ противнаго нравственному чувству поступка, — убійства, и вызываетъ только жадностью, желаніемъ лакомства“. Поэтому то онъ съ удовольствіемъ привѣтствуетъ „проявившееся съ особенной силой и принимающее все большіе и большіе размѣры движеніе вегетаріанства“. Движеніе это, по мнѣнію графа Льва Толстого, „служить признакомъ того, что стремленіе къ нравственному совершенствованію человѣка серьезно и искренно, такъ какъ оно приняло свойственный ему одинъ неизмѣнный порядокъ, начинающійся съ первой ступени“.

Первая ступень графа Толстого приложена въ качествѣ „вступительной статьи“ къ переведенной на русскій языкъ и изданной недавно „Посредникомъ“ книгѣ англичанина Хауарда Уильямса: *Этика пищи или нравственныя основы безубойнаго питанія для челоѣка*. Книга Уильямса заключаетъ въ себѣ „сбораніе жизнеописаній и выдержекъ изъ сочиненій выдающихся писателей всѣхъ временъ“ и предназначена „для интеллигент-

ныхъ читателей“. Имѣтъ съ этимъ сочиненіемъ „Посредникъ“ издалъ переведенную съ англійскаго же языка брошюру доктора медицины Анны Кингсфордъ: *Научныя основанія вегетаріанства или безубойнаго питанія*.

Въ чемъ именно заключаются „нравственныя и научныя основанія вегетаріанства“, объ этомъ будетъ рѣчь впереди; теперь же для насъ ясно пока одно—что вегетаріанство не есть тотъ постъ, который налагали на себя святые христіанскіе подвижники, и который въ извѣстной мѣрѣ соблюдаютъ православныя христіане. Святая православная церковь, хотя и придаетъ посту важное воспитательное значеніе, однако не считаетъ его основой нравственности. Убѣдиться въ этомъ всякій можетъ легко, если прочтаетъ хотя бы только тѣ строки, которыя поставлены нами въ видѣ эпиграфа. Взглядъ святыхъ христіанскихъ подвижниковъ на посты обосновывался прямо на Евангеліи и посланіяхъ апостольскихъ. Вотъ что пишетъ напр., св. Афанасій Великій дѣвственницѣ, которую убѣждалъ „пламенною любовію возлюбить постъ“. „Но не подумай, возлюбленная, что постъ состоитъ только въ тѣлесномъ воздержаніи. Тотъ не постится должнымъ образомъ, кто воздерживается только брашень; истинный постъ бываетъ тогда, когда человѣкъ воздерживается отъ всякаго злого дѣла. Если ты постишься и не воздерживаешься отъ словъ лукавыхъ, отъ гнѣва, лжи, клятвы, осужденія ближняго, отъ сребролюбія, то постъ ничего не пользуетъ, напротивъ губить весь трудъ“. „Сохраняй любовь, которая выше всего. Сколько бы ни трудился человѣкъ, но если онъ не имѣетъ любви къ ближнему, то вовсе будетъ трудиться. Итакъ, оказывай любовь къ ближнему не на словахъ только, но и въ дѣлахъ... Все время жизни своей проводи въ постахъ, молитвахъ и милостыняхъ“. „Если подвизаетесь, говорилъ пресвитеръ скитскій Исидоръ, не гордитесь. Если же тщеславитесь симъ, то лучше ѣсть мясо, ибо не такъ вредно для человѣка ѣсть мясо, какъ гордиться и надмеваться“.

Вегетаріанцы полагаютъ постъ *въ основу* нравственности и придаютъ ему значеніе *религіозное*. По ихъ мнѣнію, всѣ высокія нравственныя качества человѣка могутъ быть *только результатомъ поста*, который они отождествляютъ съ полнымъ

воздержаніемъ отъ животной пищи. Употребленіе послѣдней вегетаріанцы считаютъ безнравственнымъ. По ихъ увѣренію, если человѣкъ желаетъ достигъ духовно-нравственной высоты и въ то же время не хочетъ поститься, или что то же, отказаться отъ животной пищи, то этимъ самымъ онъ доказываетъ, что онъ ищетъ доброй жизни не серьезно и неискренно. Вегетаріанцы становятся такимъ образомъ на точку зрѣнія современныхъ Иисусу Христу книжниковъ и фарисеевъ, которые никакъ не могли примириться съ тѣмъ, чтобы Христовы ученики были нравственно высоки, не соблюдая строгихъ постовъ, которые возлагали на себя ученики Іоанновы. Имѣя по всей вѣроятности въ виду употребленіе Иисусомъ Христомъ животной пищи, книжники и фарисеи называли его „ядцей и пійцей“. Для вегетаріанцевъ, какъ и для іудейскихъ книжниковъ и фарисеевъ, совсѣмъ непонятно то, что *Царство Божіе нѣсть брашно и питіе, но правда и миръ и радость о Дусѣ святѣ*. Къ нимъ вполне поэтому можно приложить слова, съ которыми апостолъ Павелъ обращался къ галатійскимъ христіанамъ, подпавшимъ подъ вліяніе іудействующихъ еретиковъ: „Для чего возвращаетесь опять къ немощнымъ и бѣднымъ вещественнымъ началамъ, хотите еще снова поработить себя имъ?“ (Гал. 4, 9).

II.

Плоды христіанскаго поста, какъ назиданіе вегетаріанцамъ.

По мѣрѣ того какъ человѣкъ благодатію Божіей отлагаетъ жизнь плотскую, онъ начинаетъ попираť чрево свое, взмѣняетъ пищу свою, перестаетъ жить для ненасытнаго чрева; въ его сердцѣ воцаряется мало-по-малу вѣра, надежда и любовь.

Замѣчательно, что кто меньше связанъ житейскими похотями и сладостями, кто всего меньше предаѣт чревоугодію, кто воздержанъ въ пищѣ и питіи, къ тому природа благосклонна и не томитъ его, по крайней мѣрѣ далеко не такъ, какъ рабовъ естества и плоти своей.

Протоіерей І. И. Сергіевъ.

Если-бы проповѣдь вегетаріанцевъ о необходимости воздержанія вообще и воздержанія отъ животной пищи въ частности

велась въ духѣ ученія Христіанской православной церкви, тогда она не представляла бы изъ себя ничего, кромѣ хорошаго. Въ нашъ, изнѣженный вѣкъ, когда человѣкъ снѣшитъ предать себя въ жертву всевозможныхъ утонченныхъ прихотей, весьма полезно напоминать людямъ о пользѣ воздержанія. Нельзя не согласиться съ Толстымъ, что въ наше время стремленіе къ ограниченію своихъ похотей считается не только не первымъ, но даже и не послѣднимъ, а совершенно не нужнымъ для доброй жизни дѣломъ. По самому распространенному современному ученію о жизни увеличеніе потребностей считается, напротивъ, желательнымъ качествомъ, признакомъ развитія, цивилизаціи, культуры и совершенствованія. Люди такъ называемые образованные считаютъ, что привычки комфорта, т. е. изнѣженности, суть привычки не только не вредныя, но хорошія, показывающія извѣстную нравственную высоту человѣка, почти что добродѣтель. Чѣмъ больше потребностей, чѣмъ утонченѣе эти потребности, тѣмъ считается это лучше. Обуздать въ современномъ культурномъ человѣкѣ многочисленныя похотливыя влеченія, ослабить безчисленныя искусственныя привычки, освободить, словомъ, человѣка отъ тѣлеснаго рабства есть дѣло великой важности.

Обращаясь къ христіанамъ, проводящимъ время въ пиршествахъ и пьянствѣ, св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ въ одномъ изъ своихъ поученій: „Въ то время какъ вы сами постоянно умираете отъ наслажденій, вы становитесь причиной двухъ смертей: одной, которая постигаетъ презираемыхъ вами бѣдныхъ, томящихся и умирающихъ отъ голода, и другой, которая убиваетъ васъ самихъ, при чемъ и та и другая суть слѣдствія неумѣренности. Напротивъ, если бы вы своимъ избыткомъ восполнили ихъ скудость, то спасли бы двѣ жизни“. Дѣйствительно, уменьшеніе развившихся до безконечности удовольствій и роскоши было бы первымъ вѣрнымъ шагомъ къ измѣненію и улучшенію жизни бѣднаго люда. Въ словѣ, произнесенномъ при открытіи попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія, митрополитъ московскій Филаретъ, поставивши вопросъ—„знаемъ ли мы душу нищаго, знаемъ ли, что онъ думаетъ и чувствуетъ, проходя напр. близъ обширныхъ хранилищъ богатаго или близъ

огромнаго дома зрѣлищъ, или встрѣчаясь съ одѣтымъ въ драгоцѣнную одежду, не по требованію званія, или обоняя чадъ тучнаго пира, или слыша мусикійскій громъ изъ чертоговъ роскоши и вида въ нихъ въ полночь полуденный свѣтъ—отвѣчаетъ: „Если-бы—вѣроятно думаетъ онъ—если-бы сіи обширныя хранилища не наполнялись тѣмъ, что богатому совсѣмъ не нужно, какъ многіе подобныя мнѣ могли бы получить отъ него необходимое, котораго теперь мы не имѣемъ! Если-бы сей широкій кровъ не былъ нуженъ на нѣкоторые часы праздности, что-бы подъ нимъ собирались видѣть притворство и слушать вымыслы, сколько можно было бы собрать и водворить надъ нимъ такихъ, которые теперь не имѣютъ, гдѣ главы подколотити, или не живутъ, а губятъ жизнь въ нечистыхъ, нездоровыхъ, полуразрушенныхъ и паденіемъ угрожающихъ жилищахъ! И тогда бы здѣсь не ложныя дѣйствующія лица произносили вымышленныя восклицанія страстей, но непритворные дѣйствователи неухищреннаго зрѣлища возносили къ небесамъ благодарственныя восклицанія, и самыя камни возвѣщали дѣйствительную добродѣтель человѣколюбія. Если-бы носящій сію рѣдкую иноземную одежду согласился промѣнять ее на обыкновенную отечественную, онъ и тогда былъ-бы одѣтъ прилично и могъ бы многимъ изъ насъ промѣнять рубище на одежду. Если бы съ сего стола, котораго продолжительностію скучаютъ собесѣдники, снять одну перемѣну пищи или питія, изъ сего можно было бы составить новый пиръ для нѣсколькихъ, теперь алчущихъ и жаждущихъ. Сколько сладкихъ или гремящихъ звуковъ въ чертогѣ роскоши въ часъ веселія, сколько можно было бы утѣшить воплей и стоновъ бѣдствія, если-бы на тотъ часъ отказать искусству и отдать нищетѣ то, что ему обѣщано. Тамъ игра богатыхъ несравненно дороже цѣнится, нежели трудъ бѣдныхъ; и тѣмъ, которые плятять сію цѣну иногда безпрекословнѣе, нежели плату работающему или долгъ займодавцу, не приходитъ на мысль, что на сію цѣну можно было бы выиграть благоденствіе бѣднаго семейства и нѣсколько сердецъ признательныхъ. У сего свѣтлаго чертога можно бы отнять нѣсколько изъ многочисленныхъ его свѣтильниковъ такъ, чтобы онъ еще оставался свѣтлымъ; но черезъ то можно было бы наполнить

елемъ утѣшенія свѣтильникъ жизни, который отъ нищеты истощается и можетъ вскорѣ совсѣмъ угаснуть“.

Въ многочисленныхъ бесѣдахъ другого нашего русскаго іерарха—архіепископа Харьковскаго Амвросія связь между христіанскою благотворительностью и строгою христіанскою жизнію выяснена особенно обстоятельно. Значеніе личнаго духовно-нравственнаго совершенствованія для общественной жизни и дѣятельности составляетъ одну изъ главнѣйшихъ темъ собесѣдованій Харьковскаго архипастыря.

Если мы обратимся къ исторіи христіанской церкви, то увидимъ, что ограничивавшіе себя въ пищѣ, питьѣ, одеждѣ и другихъ потребностяхъ христіане были въ то же время и лучшими общественными благотворителями. Будучи необыкновенно строги и даже суровы къ своимъ собственнымъ нуждамъ, христіанскіе подвижники отличались чрезвычайной снисходительностью къ нуждамъ другихъ. Терпя сами лишенія, древніе христіанскіе иноки никогда не отказывали въ посильной для нихъ помощи ближнимъ. Собственными трудами добывая себѣ пропитаніе, они избытки своихъ трудовъ дѣлили съ неимущими. „Отцы монастырей египетскихъ, пишетъ Кассіанъ, постоянно трудились и исполняли возможные для нихъ труды съ терпѣніемъ и смиреніемъ. Плодами отъ трудовъ рукъ своихъ они не только пользовались сами, но и удѣляли ихъ приходившимъ къ нимъ странникамъ, разсылали по пустыннымъ и бесплоднымъ мѣстамъ Ливіи. Кромѣ того иноки Египта чрезъ гражданъ доставляли пищу и одежду тѣмъ, которые въ городахъ томилась въ срадныхъ темницахъ, вѣруя, что такими пожертвованіями они приносятъ истинную жертву Богу“.

Въ русской Печерской обители доходы, получаемые отъ монастырскихъ имѣній и добровольныхъ приношеній, обыкновенно употреблялись, кромѣ украшенія храмовъ и содержанія братіи, на благотворенія, на прокормленіе алчущихъ, на пріютъ странныхъ. Это была священная заповѣдь всѣхъ устроителей монастырей. Иноки любили трудиться сами, но вмѣстѣ любили успокаивать утружденныхъ. Насколько извѣстна намъ исторія монастырей сѣверной или Московской Руси,—говоритъ проф. Голубинскій,—лучшіе изъ нихъ отличались усердной благоотво-

рительностию въ смыслѣ питанія нищихъ, бѣдныхъ проходящихъ странниковъ и бѣдныхъ окрестныхъ жителей. По словамъ того же историка, благотворительность монастырей Московской Руси ведетъ свое начало отъ великаго подвижника и основателя Троицкой лавры—преподобнаго Сергія Радонежскаго, которымъ была устроена при монастырѣ богадѣльня для убогихъ нищихъ, бывшихъ не въ состояніи собирать милостыню.

Являясь однимъ изъ вѣрныхъ средствъ къ расширенію общественной благотворительности, христіанское воздержаніе въ пищѣ, помимо своего воспитательнаго вліянія на душу,—полезно и для тѣлеснаго здоровья. Тѣ, которые употребляютъ наиболѣе умѣренную пищу,—говоритъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій Климентъ Александрійскій, самые сильные, самые здоровые и достойные; напротивъ, люди, придерживающіеся возбуждающихъ яствъ, способствуютъ развитію своихъ собственныхъ болѣзней и находятся во власти всепоглощающаго недуга, который я рѣшаюсь назвать демономъ желудка“. „Подумайте,—пишетъ св. Іоаннъ Златоустъ, защищая христіанскій постъ, — кто лучше питается: тотъ-ли, кто, питаюсь растеніями, наслаждается цвѣтущимъ здоровьемъ, или тотъ, кто имѣя столь сибарита, постоянно страдаетъ тысячами разстройствъ? Ясно, что первый. Такъ и ограничивайтесь растеніями, если хотите питаться сытно и здорово. Пускай тотъ, *кто можетъ довольствоваться стручковыми овощами и оставаться здоровымъ*, не ищетъ ничего болѣе. Но,—прибавляетъ св. отецъ церкви,— не мѣшайте людямъ слабымъ, нуждающимся въ болѣе нѣжной пищѣ, питаться другими плодами и овощами. Мы даемъ этотъ совѣтъ не для того, чтобы вредить людямъ, а для того, чтобы отучить ихъ отъ излишествъ, потому что излишнее не можетъ служить къ нашей пользѣ“.

Такого рода наставленій, истинность которыхъ подтверждается безчисленными примѣрами, много можно было бы привести изъ твореній отцовъ и учителей церкви. Въ нашей русской богословской литературѣ также можно найти не мало вѣрныхъ и глубокихъ замѣчаній о сравнительномъ значеніи для здоровья человѣка мясной и растительной пищи. Защищая установленные православною церковію посты отъ нападокъ

„плотняныхъ“ людей, православные богословы подтверждали свои положенія естественно-научными и медицинскими изслѣдованіями. Къ сожалѣнію, большинство такихъ богословскихъ статей и проповѣдей оставались неизвѣстными нашему образованному обществу, предубѣжденному противъ духовной литературы. Поэтому нельзя было не порадоваться, когда на помощь лучшимъ представителямъ церкви явились свѣтскіе ученые люди.

Въ 1890 г. французскій органъ *Science pour tous* провозгласилъ слѣдующую еретическую съ точки зрѣнія распространеннаго современнаго ученія мысль, что люди чрезвычайно умѣренные въ пищѣ и питъѣ, не только достигаютъ глубокой старости и вообще живутъ дольше, чѣмъ тѣ, которые пьютъ и ѣдятъ въ свое удовольствіе, но и обладаютъ гораздо большею мускульною силой, и больше могутъ совершать работы. Въ вышеупомянутыхъ мною изданіяхъ *Посредника*, отличающихся какъ увидимъ ниже, крайней поверхностью въ нравственно-философскомъ отношеніи, находится весьма много данныхъ въ пользу умѣренной жизни вообще и питанія растительной пищей въ частности ¹⁾. По мнѣнію многихъ, авторитетныхъ въ медицинѣ лицъ, растительная пища наиболѣе соответствуетъ потребностямъ человѣка: она вполнѣ питательна, содѣйствуетъ продленію жизни, предотвращаетъ болѣзни. Изъ приведенныхъ въ *Этикъ пищи* примѣровъ видно, что питавшіеся растительной пищей люди отличались большею частью хорошимъ здоровьемъ и жили до глубокой старости. Многія изъ такихъ лицъ приступили къ питанію исключительно растительной пищей въ то время, когда организмъ ихъ былъ крайне слабъ, и имъ угрожала смерть. Къ числу такихъ лицъ принадлежалъ, между прочимъ, Ньютонъ. Въ своей книгѣ *Возвращеніе къ природѣ*, посвященной д-ру Ламбе въ благодарность за восстановление здоровья, Ньютонъ говоритъ слѣдующее: „Послѣ многихъ лѣтъ постоянной болѣзни растительная діета доставила мнѣ, наконецъ, то облегченіе, какое я напрасно надѣялся получить отъ лѣкарствъ, и поэтому, изъ сочувствія къ страждущимъ, у меня

¹⁾ Если бы изданія „Посредника“ состояли изъ систематическаго изложенія однихъ только медицинскихъ наблюденій, то они значительно выиграли бы въ своемъ достоинствѣ.

явилось горячее желаніе сообщить другимъ о благотворныхъ, испытанныхъ мною результатахъ. Съ другой стороны, я хотѣлъ бы, по мѣрѣ силъ, содѣйствовать уничтоженію предрасудковъ, противъ которыхъ челоуѣчество ведетъ борьбу, и которые касаются вопросовъ, имѣющихъ такое близкое отношеніе къ здоровью и счастью людей“. Въ такомъ же родѣ отзываются о питаніи растительной пищей и многія другія лица, выдержки изъ сочиненій которыхъ приведены въ *Этикъ пищи*.

Извѣстный уже намъ англійскій докторъ Чайнъ писалъ въ тридцатыхъ годахъ прошлаго вѣка, что бываютъ часто случаи, когда растительная и молочная пища положительно необходима, какъ на примѣръ: при тяжелой хронической подагрѣ, ревматизмѣ, рактѣ, проказѣ и золотушныхъ разстройствахъ, а также при сильныхъ нервныхъ коликахъ, эпилепсіи, тяжелой истеріи, меланхоліи, чахоткѣ и вообще при всѣхъ хроническихъ разстройствахъ. Мнѣ рѣдко случалось наблюдать, — замѣчаетъ Чайнъ, — чтобы подобная діета не оказывала хорошаго дѣйствія въ такихъ болѣзняхъ.

Особенно полезна растительная пища для дѣтей. Извѣстенъ горячій протестъ Жанъ Жака Руссо противъ кормленія дѣтей мясной пищей. Съ такимъ же жаромъ возстаетъ противъ приученія дѣтей къ мясу Ньютонъ и болѣе близкій къ намъ по времени французскій историкъ Мишле († 1874 г.). Вотъ что говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій: „У насъ въ пищѣ произошла революція. Мы отказались отъ умѣренной французской кухни, и у насъ все болѣе и болѣе входитъ въ обычай грубая и кровавая пища нашихъ сосѣдей, болѣе отвѣчающая ихъ климату, чѣмъ нашему. И хуже всего то, что мы приучаемъ къ ней и нашихъ дѣтей. Странное зрѣлище! Мать кормитъ свою дочь, которую только вчера отняла отъ груди, грубыми мясными блюдами и поитъ виномъ! И при такой опасной, возбуждающей діетѣ она еще удивляется, что ея ребенокъ буянитъ, капризничаетъ, нервничаетъ. Но кто же виноватъ въ этомъ, какъ не она сама? Она не подозрѣваетъ самаго важнаго — того, что въ скороспѣлой французской расѣ такая пища прямо способствуетъ раннему пробужденію страстей. Она не только не укрѣпляетъ, а волнуетъ, и расслабляетъ. Матери нравится въ ея дочери

эта неестественная скороспѣлость, наслѣдованная отъ нея же самой. Сама склонная не въ мѣру возбуждаться, она желаетъ, чтобы и ея ребенокъ былъ такимъ же и сама того не подозрѣвая, кормитъ свою дочь, для которой грубая мясная пища можетъ имѣть только роковыя послѣдствія, опошляя ее, дѣлая раздражительною или разстраивая ея пищевареніе“.

Благотворное вліяніе растительной пищи на организмъ дѣтей видно особенно на дѣтяхъ Ньютона, которыя, по его собственнымъ словамъ, пользовались такимъ замѣчательнымъ здоровьемъ, что многіе медики, которые видѣли ихъ, вывели общее заключеніе, что имъ никогда не приходилось встрѣчать семьи, которая могла бы сравниться съ ними въ крѣпости организма. Слова Ньютона подтверждаются д-ромъ Ламбе и поэтомъ Шелли.

Итакъ, убѣждая христіанъ воздерживаться, во время постовъ отъ мясной или вообще отъ всякой животной пищи, христіанская православная церковь не только не содѣйствуетъ разрушенію тѣлеснаго здоровья человѣка, какъ думаетъ большинство такъ называемыхъ образованныхъ людей, а напротивъ способствуетъ его сохраненію и возстановленію. Почему, въ виду преимущества растительной пищи предъ животной, православная церковь *совсѣмъ* не запрещаетъ употребленія мяса и рыбы, объ этомъ будетъ ниже особый разговоръ,—теперь же я постараюсь выяснитъ значеніе *христіанскаго* воздержанія въ пищѣ для облегченія участи животныхъ.

Обличая чрезмѣрную роскошь и обжорство своихъ современниковъ, римскій философъ Сенека писалъ; „Теперь обращусь къ вамъ, чье ненасытное и невообразимое обжорство опустошаетъ всѣ земли и моря. Животныхъ преслѣдуютъ, ловятъ западнями и тенетами, крючками, не пренебрегая для этого никакимъ трудомъ. Не дается покою никакому роду животныхъ, за исключеніемъ невкусныхъ. А между тѣмъ къ сколь многимъ изъ этихъ предметовъ, добываемыхъ такимъ трудомъ, вы даже и не дотрогиваетесь своими губами. Такъ вы пресыщены всякою роскошью. Сколько вы съ своимъ больнымъ желчнымъ желудкомъ вкусите отъ того животнаго, которое было поймано для васъ съ такимъ трудомъ и опасностію?“ Эти слова языческаго философа не утратили своего значенія и въ нашъ про-

свѣщаемый полуязыческою мудростью вѣкъ. Послушайте напр., что говорить по адресу богатыхъ образованныхъ лицъ графъ Левъ Толстой: „Присмотритесь къ нашей жизни, къ тому, чѣмъ движимо большинство людей нашего міра; спросите себя, какой главный интересъ этого большинства? И какъ ни странно это можетъ показаться намъ, привыкшимъ скрывать наши настоящіе интересы и выставлять фальшивые, искусственные главный интересъ жизни большинства людей нашего времени— это удовлетвореніе вкуса, удовольствіе ѣды, жрание... Все сводится къ вопросамъ объ ѣдѣ, о цѣнѣ тетеревовъ, о наилучшихъ средствахъ варить кофе, печь сладкіе пирожки и т. д. Собираются люди вмѣстѣ, занятые какъ будто бы самыми возвышенными интересами. Такъ они говорятъ, но они притворяются: всѣ они знаютъ, что будетъ ѣда, хорошая, вкусная ѣда и питье, и это главное собрало ихъ вмѣстѣ. За нѣсколько дней уже для этой самой цѣли били и рѣзали животныхъ, тащили корзины продуктовъ изъ гастрономическихъ магазиновъ, и повара, помощники ихъ, поваренки, буфетные мужики, особенно одѣтые въ чистыхъ крахмальныхъ фартукахъ, колпакахъ „работали“. Работали получающіе 500 и болѣе рублей въ мѣсяцъ chef'ы, отдавая приказанія. Рубили, мѣсили, мыли, укладывали, украшали повара. Еще съ такимъ же торжествомъ и важностью работалъ такой же начальникъ сервировки, считая, обдумывая, прикидывая взглядомъ, какъ художникъ. Работалъ садовникъ для цвѣтовъ. Судомойки... Работаетъ армія людей, поглощаются произведенія тысячъ рабочихъ дней, и все для того, чтобы людямъ, собравшимся, поговорить о памятномъ великомъ учителѣ науки, нравственности, или вспомнить умершаго друга, или напутствовать молодыхъ супруговъ, вступающихъ въ новую жизнь“. Хотя приведенная характеристика людей нашего времени нѣсколько каррикатурна, тѣмъ не менѣе въ ней много правды. Къ большинству современныхъ людей вполне могутъ быть отнесены обличенія, съ которыми учитель западной церкви Тертуліанъ обращался къ своимъ современникамъ: „Вашъ желудокъ — вашъ богъ, ваша печень — для васъ храмъ, вашъ животъ для васъ—алтарь, поваръ—вашъ жрецъ, а жирное испареніе яствъ—вашъ святой духъ; приправы и со-

усы—ваше муро, а послѣдствія пресыщенія—ваши прорицанія... Ваша любовь воспламеняется кухонными горшками, въ кухнѣ усиливается ваша вѣра, въ мясныхъ блюдахъ скрыта вся ваша надежда... Кто пользуется у васъ наибольшимъ уваженіемъ, какъ не устроитель частыхъ обѣдовъ, какъ не хозяинъ пышныхъ пиршествъ, какъ не человѣкъ опытный въ провозглашеніи тостовъ?*

А какъ много для служащихъ одной только прихоти *человѣческой* роскошныхъ пиршествъ умерщвляется разнаго рода живыхъ существъ! Какъ часто случается также, что не привыкшій ни въ чемъ отказывать себѣ богатый человѣкъ, въ угоду своему пресыщенному чреву, закалываетъ животное, уступленное ему бѣднякомъ часто за ничтожную плату—изъ-за крайней нужды! Побѣдять въ человѣкѣ, столь печально отзывающуюся на животномъ царствѣ чувственность, освободить его отъ рабства чреву можетъ, какъ свидѣлствуетъ исторія *человѣчества*, одна только христіанская религія. *Иже Христовы суть, плоть распяша со страстями и похотями* (Гал. 5, 24). Истинный христіанинъ, живущій не по плоти, а по духу (Рим. 8, 9), и привыкшій довольствоваться малымъ никогда не рѣшится воспользоваться и нуждою бѣднаго человѣка, никогда не возьметъ для своего стола животное, служащее поддержкой бѣдной семьѣ.

Что касается милосердія къ животнымъ, о которомъ такъ много попусту говорятъ вегетаріанцы, то безъ него истинный христіанинъ и не мыслимъ. Еще Моисеемъ былъ сдѣланъ цѣлый рядъ постановленій, направленныхъ къ огражденію животныхъ отъ жестокости человѣка. Для христіанина всѣ эти постановленія не только не потеряли своего значенія, а напротивъ расширились и увеличились. Увѣщевая христіанъ вести умѣренный образъ жизни и питаться по преимуществу растительной пищей, Климентъ Александрійскій замѣчаетъ: „Тѣ, которые бьютъ по животу животныхъ, носящихъ плодъ,—для того, чтобы полакомиться мясомъ народившагося существа съ примѣсью молока, обращаютъ утробу, созданную для развитія зародыша, въ его могилу, хотя Господь прямо повелѣлъ „не варить ягненка въ молокѣ его матери“. Этими словами знамени-

тый учитель церкви ясно осуждаетъ тѣхъ жестокихъ людей, которые, изъ угожденія своему прихотливому чреву, подвергаютъ животныхъ разнымъ мученіямъ. Въ сочиненіяхъ другихъ христіанскихъ писателей эта мысль развивается съ большей подробностью.

Святые христіанскіе подвижники были настолько милосердны къ животнымъ, что удѣляли имъ часть изъ своей скудной пищи. Изъ жизнеописаній подвижниковъ видно, что многіе изъ нихъ своею кротостію такъ сильно дѣйствовали на животныхъ, что даже самыхъ дикихъ и хищныхъ обращали въ ручныхъ и покорныхъ. Особенно поразительна въ данномъ случаѣ жизнь великаго русскаго подвижника Сергія Радонежскаго. Мѣсто, избранное имъ для подвижничества, была „пустыня настоящая и суровая пустыня: кругомъ на большое разстояніе во всѣ стороны—дремучій лѣсъ; въ лѣсу—ни единого жилища человѣческаго и ни единой человѣческой стези, такъ что нельзя было видѣть лица и нельзя было слышать голоса человѣческаго, а можно было видѣть и слышать только звѣрей и птицъ“. Братъ подвижника Стефанъ, съ которымъ сначала было поселился Сергій (въ мірѣ Вареоломей) не могъ долго терпѣть такого уединенія и ушелъ въ Москву. Оставшись одинъ среди звѣрей, преподобный Сергій, по свидѣтельству его жизнеописанія, приобрѣлъ ихъ расположеніе, а съ нѣкоторыми изъ нихъ вступалъ даже, такъ сказать, въ содружество. Мимо кельи его бѣгали стада волковъ, но ему вреда не причиняли; проходили иногда и медвѣди и также не беспокоили его. Между медвѣдями нашелся одинъ, который часто началъ посѣщать преподобнаго: видя, что звѣрь приходитъ не съ злымъ умысломъ, а въ надеждѣ получить подачку, Сергій началъ дѣлиться съ нимъ своей скудной трапезой, полагая ему скрой хлѣба на пень или на колоду, при чемъ пополамъ дѣлился съ нимъ и въ томъ случаѣ, когда самому едва хватало. Когда же случалось, что совсѣмъ не было хлѣба у преподобнаго, и медвѣдь, приходя къ кельѣ, не находилъ своей порціи на урочномъ мѣстѣ, тогда онъ долгое время не отходилъ отъ кельи, но стоялъ, смотря туда и сюда и ожидая съ упорствомъ, какъ будто злой займо-

давецъ, настоятельно желающій получить свой долгъ. Ежедневныя посѣщенія медвѣдя продолжались болѣе года ¹⁾).

III.

„Нравственныя“ и „научныя“ основанія вегетаріанства.

О, если чувство въ насъ еще не вовсе глухо,
Дѣтей в родну спасемъ, разсѣявъ сонъ!
Завѣтъ апостола: „не угашайте духа!“
Напоминаю вамъ.

Женчужниковъ.

Опасно слишкомъ много указывать челоѣку на
его сходство съ животными, не показывая ему
его величія.

Наскаль.

Выше были указаны тѣ благія послѣдствія, къ которымъ приводятъ истинно-христіанское воздержаніе. Повидимому, для современныхъ проповѣдниковъ воздержанія не осталось бы ничего лучшаго, какъ призывать людей къ умѣренности въ духѣ христіанской православной церкви. Въ дѣйствительности мы видимъ не то. Новѣйшіе защитники аскетизма, извѣстные подъ именемъ вегетаріанцевъ, отвергаютъ всякую солидарность съ христіанской православной церковію. Свои „гуманитарные аргументы“ они основываютъ „не на какихъ-либо метафизическихъ или религіозныхъ доктринахъ“, къ которымъ они относятся свысока, а „на нерушимыхъ принципахъ справедливости и состраданія—двухъ *существенныхъ* началахъ нравственнаго ученія, достойнаго этого названія“.

Своимъ происхожденіемъ это „высокое и единственно истинное и чистое нравственное ученіе“, начавшее развиваться „въ христіанской Европѣ,—или вѣрнѣе въ лучшей части ея—очень недавно, обязано челоѣческому разуму“. Первоначально оно проповѣдывалось „самыми возвышенными умами“ древней Греціи и Рима; но затѣмъ было ослаблено христіанской церковью, которая де не заботилась о животныхъ. „Послѣдователи хри-

¹⁾ Голубинскій. Преподобный Сергій Радонежскій и созданная имъ Троицкая лавра. Сергіевъ Посадъ. 1892.

стіанской религіи, особенно въ средніе вѣка, не задумывались о сознательной жизни животныхъ и той степени физическихъ страданій, которыя способны испытывать не одни только люди, но и животныя, по крайней мѣрѣ тѣ, у которыхъ организація въ основныхъ чертахъ схожа съ нашей; ихъ права на человѣческую справедливость попирались ногами; согласно тогдашнимъ воззрѣніямъ, съ ними обращались, какъ съ существами, лишенными всякихъ чувствъ, какъ съ автоматическими машинами, какими они считаются кортезіанцами и нашихъ дней“. „Заслуги монашескаго аскетизма, не стѣсняясь говорить Уильямсъ, проповѣдывались болѣе или менѣе все это время, но полное воздержаніе отъ мяса отнюдь не было общимъ правиломъ даже у самыхъ строгихъ монашескихъ орденовъ; и напрасно мы стали бы искать хотя слѣдовъ чего-нибудь похожаго на гуманныя чувства Плутарха и Порфирія“. „Чрезмѣрное презрѣніе къ настоящей земной жизни и умаленіе ея значенія сравнительно съ жизнью будущею,—поясняетъ тотъ же вегетаріанецъ,—удаляло христіанъ отъ принципа состраданія къ животнымъ“. Изъ христіанскихъ писателей, по увѣренію вегетаріанцевъ, только весьма немногіе „обнаруживали *нѣкоторое* сознаніе неестественности и безчеловѣчія общепринятаго способа питанія“.

Послѣдователи Платона нѣкоторое время всетаки „продолжали высоко держать мерцающій свѣточъ своего чистаго ученія“, но съ теченіемъ времени „вліяніе философскаго ученія Платона изгладилось“, наступили „ужасные вѣка грубаго невѣжества, суевѣрія, насилій и несправедливости“. Въ такое время „трудно было и ожидать какого-нибудь вниманія къ правамъ рабовъ не человѣческой расы“. Только въ концѣ шестнадцатаго столѣтія „заря начала пронизывать своими первыми лучами глубокую тьму варварства“: новѣйшимъ Плутархомъ явился Мишель де-Монтэнъ, который хотя, и „не осуждалъ положительно варварскаго обычая бойни, однако его положенія логически приводили къ тому же выводу“. „Признавъ *верховную власть разума* онъ являлся *отрадною* противоположностью большинства своихъ современниковъ“.

Честь возстановленія ученія Плутарха и Порфирія принад-

лежить всецѣло одному „изъ самыхъ почтенныхъ французскихъ писателей-философовъ XVII столѣтїа“—Гассенди, который „первый изъ писателей рѣшился открыто и въ самыхъ опредѣленныхъ выраженїяхъ выступить въ защиту великаго принципа жалости къ низшимъ тварямъ“. По мнѣнїю Гассенди, „на философахъ и моралистахъ лежитъ прямая обязанность вернуть людей на тотъ путь, съ котораго они свернули въ сторону“. Для этого нужно прежде всего открыть глаза людямъ на нихъ самихъ. „Мы всѣ, говоритъ Гассенди, какъ бы по безмолвному соглашенїю, стараемся придать себѣ какъ можно болѣе значенїя и дѣлаемъ это такъ гордо и самоувѣренно, что если-бы намъ пришлось отбросить въ сторону свое традиціонное и закоренѣлое самомянїе и сдѣлать себѣ настоящую оцѣнку, то навѣрное каждый изъ насъ устыдился бы самого себя“.

Послѣдующїе вегетарїанцы всѣ силы свои употребляли на то, чтобы разрушить „традиціонное и закоренѣлое самомянїе людей“. По ихъ мнѣнїю, человѣкъ ничѣмъ не отличается отъ животнаго. „То превосходство, которое онъ приписываетъ себѣ въ своей собственной фантазїи, не имѣетъ никакого смысла“. Онъ есть „самое жалкое и хрупкое изъ всѣхъ земныхъ созданїй,— въ то же время и самое высококомѣрное. Въ своемъ тщеславіи онъ воображаетъ себя равнымъ богамъ, приписываетъ себя божественныя свойства, выдѣляетъ себя изъ всѣхъ живыхъ существъ, урѣзываетъ справедливыя доли своихъ братьевъ и товарищей, другихъ животныхъ, и допускаетъ у нихъ только такїя способности и свойства, какїя ему хочется“. Между тѣмъ человѣкъ, по мнѣнїю вегетарїанцевъ—„гуманистовъ“, не только не выше животнаго, а напротивъ во многомъ стоитъ ниже его, такъ „онъ“ уступаетъ въ силѣ—волу, въ быстротѣ движенїй—собакѣ, а прямой лобъ, черта общая въ немъ съ обезьянами, едва ли можетъ внушить ему то самомянїе и идею величїя, которую старается вывести отсюда гордость усовершенствованнаго человѣка“. „Мы должны признать, что тѣ самыя причины, которыя побуждаютъ насъ, побуждаютъ и низшихъ животныхъ, и тѣ самыя приемы, которые мы употребляемъ, примѣняются и ими, и даже бывають у нихъ лучше, чѣмъ у насъ“. Человѣкъ дѣйствуетъ подъ влїянїемъ тѣхъ же физическихъ потребностей;

воспринимаетъ тѣ же впечатлѣнія, возбуждается тѣми же страстями и одинаково подверженъ страданіямъ болѣзни и мукамъ наступающей смерти, какъ и тѣ бѣдныя твари, которыхъ онъ съ гордостью называетъ *безсловесными*. „Я считаю нелѣпнымъ, говорить одинъ вегетаріанецъ, самый терминъ *безсловесные*, на какомъ основаніи можетъ быть примѣнено, на примѣръ, это названіе къ маленькимъ сиренамъ роцъ, которымъ природа даровала способность своимъ пѣніемъ чаровать душу человѣка? Эти прелестныя пѣвчія птицы выражаютъ свою любовь, страданія и печали въ трогательной мелодіи, съ которой напрасно соперничаетъ человѣческое искусство“. Непризнаваніе животнаго личностью—тоже предрасудокъ.

Что касается умственныхъ качествъ, то различіе между животнымъ и человѣкомъ состоитъ, по мнѣнію матеріалистовъ—вегетаріанцевъ, скорѣе въ степени, чѣмъ въ родѣ. „Одинъ только предрасудокъ—отнимать у нашихъ скромныхъ собратьевъ—животныхъ привилегію разума и измышлять вмѣсто него какой-то воображаемый инстинктъ“. Многія животныя „часто выказываютъ больше разума, чѣмъ человѣкъ“. „Взрослая лошадь или собака несравненно болѣе разумное и общительное существо, чѣмъ однодневный, недѣльный или даже мѣсячный ребенокъ“.

Въ нравственномъ отношеніи животное также выше человѣка. Собака напр. „изумительно превосходитъ человѣка способностью къ дружбѣ“. „Если нельзя не признать, что изо всѣхъ животныхъ одинъ человѣкъ пользуется той свободой воображенія и мыслительныхъ способностей, при помощи которой возможны всякія заблужденія въ опредѣленіи человѣческихъ нуждъ и человѣческаго естества, то за это преимущество онъ расплачивается очень дорого и похваляется имъ едва ли въ правѣ, такъ какъ это и есть главный источникъ тяготѣющихъ надъ нимъ золь: преступленій, болѣзней, сомнѣній, тревогъ и отчаянія“. Поэтому то одинъ сторонникъ вегетаріанства влагаетъ въ уста феникса слѣдующія слова: „Мы молчимъ, потому что люди предпочитаютъ ѣсть насъ, вмѣсто того, чтобы разговаривать съ нами и учиться у насъ“.

Указанныя „преимущества животнаго предъ человѣкомъ,—торжественно заявляетъ Монтанъ, —сбиваютъ съ меня значи-

тельную долю общей намъ гордости и располагають добровольно сложить съ себя ту мнимо-царственную власть, которая, будто бы, дана намъ надъ всѣми другими земными тварями". А авторъ *Этики пищи* съ такой-же торжественностью провозглашаетъ: „Человѣкъ тогда только будетъ въ правѣ приписывать себѣ нравственное превосходство надъ всѣми живыми существами, когда онъ по отношенію къ нимъ заявитъ себя благодѣтельнымъ правителемъ и миротворцемъ, а не себялюбивымъ деспотомъ“.

Исходя изъ такого возрѣнія на природу человѣка и животныхъ, вегетаріанцы приходятъ къ заключенію, что животныхъ, какъ „наша родня“, „наши братья“ имѣють *одинаковое право съ нами на жизнь*¹⁾. Между тѣмъ, до сихъ поръ они все еще „несчастные рабы и жертвы *самой звѣрской* части человѣчества“. Употребленіе въ пищу животныхъ есть „самое возмутительное и гнусное братоубійство“, котораго „человѣчество не искупить никакими добрыми дѣлами“. „Закоренѣлый, возмутительный обычай“ питаться мясомъ убитыхъ животныхъ свидѣтельствуешь о томъ, что человѣчество не сдѣлало никакого нравственнаго прогресса. „Если бы могъ воскреснуть, патетически восклицаетъ Уильямсъ, —кто-нибудь изъ великихъ мыслителей 6-го вѣка до Р. Х.,—въ какое негодованіе пришелъ бы онъ, видя, какія массы невинныхъ тварей избиваются для публичныхъ банкетовъ въ честь политическихъ и другихъ лицъ,—банкетовъ, которые подробно и вельрѣчиво описываются потомъ въ газетахъ! Какъ жестоко разбились бы, при этомъ видѣ, его надежды на прогрессъ человѣчества!“

Вегетаріанцы не стѣсняются никакими выраженіями, чтобы выразить свое негодованіе и презрѣніе къ „проклятому человѣческому роду“, „ради одной только забавы и удовлетворенія похотливаго сластолюбія“ истребляющему животныхъ. Человѣкъ, употребляющій животную пищу, это — „чревоугодникъ злой и ненасытный“, „всепожирающій убійца беспощадный, кровавымъ пиршествомъ позорящій свой вѣкъ“, „палачъ родственной породы“, „обманщикъ своей породы“, „сластолюбивый обжора, спо-

1) Курсивы не наши.

собный ѣсть, пока ему не начнетъ грозить опасность лопнуть“, „безстыдный лицемѣръ“, „жестокій сластолюбецъ“, „себялюбивый ничтожный деспотъ“, „домашній тиранъ“, „наглый гордецъ“, „большой воръ“, „гіена“, „тигръ“, „волкъ“—восклицаютъ нѣкоторые, забывая въ порывѣ злости, что этими названіями они обличаютъ только самихъ себя.

Не менѣе враждебно относятся вегетаріанцы—„гуманисты“ и къ христіанской религіи, разрѣшающей своимъ послѣдователямъ употребленіе животной пищи. Всѣ оскорбительныя названія, которыя вегетаріанцы прилагаютъ къ европейцу, направлены въ сущности и противъ исповѣдуемой имъ религіи. Въ книгѣ Уильямса есть очень много прозрачныхъ намековъ на то, что если бы христіанство запретило человѣку животную пищу, то на землѣ давно водворилось бы полное благоденствіе. „Если бы, пишетъ, напр., одинъ сторонникъ вегетаріанства, *христіане* прекратили раздоры, отказались бы отъ угнетенія, и отъ того, что способствуетъ и располагаетъ ихъ къ тому,—отъ умерщвленія другихъ животныхъ и употребленія въ пищу ихъ крови и мяса,—тогда въ короткое время ослабли бы, а можетъ, быть, и совсѣмъ перестали бы существовать между ними взаимныя смертоубійства, дьявольскія распри и жестокости“. „Тогда прекратится всякая вражда, не будетъ слышно жалобныхъ стоновъ ни людей, ни скотовъ. Тогда не будетъ ни потоковъ крови убитыхъ животныхъ, ни зловонія мясныхъ рынковъ, ни окровавленныхъ мясниковъ, ни грома пушекъ, ни сожженія городовъ. Исчезнутъ смрадные тюрьмы, рушатся желѣзныя затворы, за которыми томятся люди вдали отъ женъ, дѣтей, отъ свѣжаго вольнаго воздуха; смолкнутъ вопли просящихъ пищи или одежды. Не будетъ ни возмущеній, ни хитроумныхъ изобрѣтеній для разрушенія въ одинъ день того, что созидалось тяжкимъ трудомъ тысячъ людей, ни страшныхъ ругательствъ, ни грубыхъ рѣчей; не будетъ ни напраснаго истязанія животныхъ непосильной работой, ни растлѣнія дѣвицъ съ тѣмъ, чтобы потомъ предоставить ихъ вмѣстѣ съ собственнымъ потомствомъ всевозможнымъ бѣдствіямъ и нищетѣ... Не будетъ угнетенія низшихъ высшими, не будетъ нужды за отсутствіемъ излишествъ и обжорства, смолкнутъ стоны ране-

ныхъ; не нужно будетъ медиковъ для вырѣзыванія пуль изъ ихъ тѣлъ, для отнятія раздробленныхъ или поломанныхъ рукъ и ногъ. Затихнуть крики и стоны страждущихъ отъ подагры или другихъ тяжкихъ болѣзней (въ родѣ проказы или чахотки), громъ недуговъ старости или послѣдствій прежней невоздержной жизни. И дѣти ихъ перестанутъ быть жертвами бесчисленныхъ страданій и будутъ такими же здоровыми, какъ ягнята, телята или дѣтеныши всякихъ иныхъ животныхъ, не знающихъ недуговъ“.

Особенно любятъ вегетаріанцы ставить въ примѣръ христіанамъ индусовъ. Сравнивая религію христіанъ съ религіей индусовъ, вегетаріанцы очень усердно стараются подчеркнуть мнимыя преимущества второй предъ первой. Нельзя безъ возмущенія читать напр. изложеніе содержанія романа Струве († 1870 г.) *Странствованія Мандараса*. Герой романа—такъ передаетъ Уильямсъ—молодой индусъ, живущій въ одной изъ уединенныхъ долинь Гималайскаго хребта,—по совѣту отца своей невѣсты, желающаго испытать его, поставивъ въ совершенно инныя условія жизни, отправляется путешествовать по Европѣ. Разсказъ начинается описаніемъ прибытія корабля на итальянскій берегъ, въ Ливорно. Едва путешественникъ ступилъ на твердую землю, какъ къ нему подошли двѣ духовныя особы, съ утонченной любезностью предложившія ему свои услуги обратить его въ свою вѣру. Но эта попытка не привела къ желанному результату, потому что нашъ герой, подобно своему предшественнику Амабеду, узналъ во время своего путешествія, что религія народа, посреди котораго онъ находился, не воспринимаетъ такого варварскаго обычая, о которомъ онъ и понятія не имѣлъ въ своей не христіанской странѣ.

И чѣмъ больше знакомился онъ съ христіанскими обычаями, тѣмъ меньше чувствовалъ охоты перемѣнить свою религію, которая, скажемъ встаті, отличалась замѣчательною возвышенностью принциповъ. За нѣсколько времени до отъѣзда его изъ Липденберга, жена секретаря посольства устроила въ честь его обѣдъ, на которомъ не было ни одного мясного блюда. Между собравшимися гостями вскорѣ зашла рѣчь о пищѣ, при чемъ одинъ изъ присутствовавшихъ на обѣдѣ клерикаловъ вступилъ

съ индусомъ въ спорѣ о его принципахъ. Но едва Мандарасъ успѣлъ изложить *главный аргументъ* своихъ вѣрованій, составляющій *самый существенный принципъ нравственности*, именно то, что несправедливо причинять страданіе живому и чувствующему существу и что оспаривать этотъ принципъ нельзя, *не рискуя пошатнуть самыя основы нравственности* ¹⁾,—какъ со всѣхъ сторонъ раздались возраженія“.

Во второй части дѣйствіе происходитъ въ долину Сюти, въ гималайскомъ домѣ Мандараса, гдѣ читатель знакомится съ его „милымъ семействомъ“. Одинъ молодой нѣмецъ Теобальдъ, путешествующій въ этой мѣстности, случайно попалъ въ домъ Мандараса и познакомился съ его сестрой Дамаянти. Последняя, узнавши, что какъ самъ Теобальдъ, такъ и всѣ люди его страны употребляютъ въ пищу мясо, говоритъ: „Если бы я была женщиной и обладала даромъ слова, то стала бы ходить изъ деревни въ деревню, изъ города въ городъ и объяснять людямъ, какъ отвратительно то, что они дѣлаютъ; и мнѣ кажется, что если бы мнѣ удалось пробудить въ нихъ искреннее сочувствіе къ другимъ живымъ существамъ, то я оказала бы человечеству гораздо большую услугу, чѣмъ основатели всевозможныхъ религій. Какая польза отъ такой религіи, которая не только допускаетъ убійство, но даже освящаетъ его? Что значитъ вѣра безъ любви? А развѣ можно назвать любовью такое чувство, которое не простирается на всѣ живыя существа безъ исключенія“?

Особенно по душѣ вегетаріанцамъ буддійская религія, которую они считаютъ „выше всѣхъ другихъ“ и называютъ не иначе, какъ „великимъ новымъ откровеніемъ“, „религіей милосердія ко всѣмъ живымъ существамъ“. Къ самому основателю буддизма прилагаютъ названіе „великаго учителя“. Такъ какъ *„истинная цивилизація націи въ ея цѣломъ опредѣляется главнымъ образомъ ея обращеніемъ съ животными* ²⁾, то ясно, говорятъ вегетаріанцы, что буддизмъ сдѣлалъ для цивилизаціи больше, чѣмъ христіанство“.

1) Курсивъ Уильямса.

2) Курсивъ Уильямса.

Для того, чтобы христіанскимъ европейскимъ народамъ освободиться отъ „кровожадности и всѣхъ тѣсно связанныхъ съ ней пороковъ“, имъ, по мнѣнію вегетаріанцевъ, необходимо прежде всего *совершенно* отказаться отъ животной пищи: только этимъ они могутъ доказать свою гуманность и цивилизованность. Тѣ узаконенія, которыя европейскіе народы придумываютъ для огражденія животныхъ отъ жестокости, „суть только заплаты на изношенномъ платьѣ, пластыри на безнадежно-гниющей ранѣ,—и цѣль ихъ сводится въ сущности только къ компромиссу со своею совѣстью. Запущенныя болѣзни исцѣляются лишь радикальными средствами. Разлагающуюся язву чело­вѣческой жестокости нужно исцѣлить въ самомъ ея корнѣ. *Бойня, источникъ зла, должна быть совершенно уничтожена*“.

Но вегетаріанцы—„гуманисты“ не довольствуются однимъ уничтоженіемъ бойни. Они хлопочутъ о полнѣйшемъ освобожденіи „нашихъ собратьевъ—животныхъ отъ рабства“. Поэтому они никакъ не могутъ примириться съ тѣмъ, чтобы животныя служили чело­вѣку. „Животныя, закабаленныя нами для нашихъ потребностей,—дѣйствительныхъ или мнимыхъ, и называемыя нами *домашними*, раздѣляя съ нами наказанія за наши злоупотребленія, испытываютъ почти то-же измѣненіе въ своемъ тѣлосложеніи и подвергаются безчисленному множеству болѣзней, отъ которыхъ избавлены дикія животныя“.

Вегетаріанцевъ—„гуманистовъ“ до-крайности раздражаетъ то, что чело­вѣкъ заставляетъ животныхъ помогать ему въ работѣ. *Благородный* конь, носившій на себѣ столько лѣтъ своего благодарнаго владѣльца, служившій ему вѣрой и правдой, состарится отъ времени и усердныхъ трудовъ, и какая же судьба ждетъ этого вѣрнаго слугу? Онъ принужденъ влечить жалкіе дни *запряженнымъ въ мусорную телгу*, гдѣ чѣмъ больше онъ напрягаетъ остатокъ своихъ силъ, тѣмъ больше ему приходится выносить ударовъ, чтобы избавить своего *тупоумнаго погонщика* отъ труда хлестать другаго коня, менѣе послушнаго бичу“. При видѣ лошади, „карабкающей на крутизну и испытывающей жестокія муки отъ неудобной упряжи“, вегетаріанцы также возмущаются и негодуютъ на „вседневныя формы жестокаго чело­вѣческаго эгоизма“. Словомъ, какое бы животное ни увидаль

вегетаріанецъ — „гуманистъ“ въ услуженіи человѣка, онъ тотчасъ же начинаетъ проливать слезы сожалѣнія о „бѣдныхъ собратяхъ, угнетаемыхъ безпощаднымъ злодѣемъ“.

Употребленіе животныхъ для медицинскихъ опытовъ приводитъ вегетаріанцевъ въ ужасъ; и они говорятъ объ этомъ со злобой. Нѣкоторые вегетаріанцы принесеніе животныхъ въ жертву „гнусной наукѣ“ считаютъ даже возмутительнѣе, чѣмъ умерщвленіе на бойнѣ. Сдѣлавъ длинный перечень „всякихъ жестокостей“, совершаемыхъ человѣкомъ надъ животными, одинъ вегетаріанецъ замѣчаетъ: „Въ этомъ перечнѣ едва-ли не первое мѣсто занимаютъ *адскія* мученія, виновниками которыхъ являются люди науки, производящіе опыты надъ живыми животными, а затѣмъ, непосредственно слѣдуютъ тѣ пытки, которымъ подвергаются животныя на бойняхъ“.

Болѣе всѣхъ возмущается „гнусной наукой“ самъ авторъ *Этики пищи*. Онъ никакъ не можетъ простить Бэкону, что онъ, считая вивисекцію необходимой для науки, „относился довольно индифферентно къ благородному дѣлу огражденія правъ нашихъ незащитныхъ жертвъ“. „Такъ какъ мы придаемъ, говоритъ онъ, — гораздо болѣе значенія принципамъ безукоризненной нравственности и истинной гуманности, чѣмъ даже величайшей умственной силѣ, не направленной къ высокимъ цѣлямъ—защитѣ истины и справедливости, то имя Бэкона не возбуждаетъ въ насъ чувства уваженія“. Своего уваженія Уильямсъ лишаетъ и знаменитаго физиолога Галлера. „Уваженіе къ истинѣ, пишетъ Уильямсъ, заставляетъ насъ прибавить, что слава этого ученаго, какъ ни великъ блескъ ея въ наукѣ, запятнана, по крайней мѣрѣ въ нашихъ глазахъ, страшными мучками, которымъ онъ подвергалъ невинныхъ существъ, приносимыхъ имъ въ жертву на алтарѣ эгоистичной и безсердечной науки“. Обращая затѣмъ мысль къ современной медицинской наукѣ, авторъ *Этики пищи* прибавляетъ: „И въ настоящее время, послѣ всѣхъ гуманныхъ ученій, которыя проповѣдывались за послѣднее столѣтіе, со времени смерти Галлера, десятки тысячъ лошадей, оленей, собакъ, кроликовъ и другихъ животныхъ хладнокровно подвергаются самымъ ужаснымъ пыткамъ во всѣхъ европейскихъ анатомическихъ кабинетахъ“.

Вмѣстѣ съ домашними животными отъ насильственной смерти и притѣсненія должны быть освобождены и птицы, и звѣри, и насѣкомыя. „Не поднимай руки противъ брата твоего и не проливай крови *никакихъ* живыхъ существъ, ни людей, ни домашнихъ животныхъ, ни звѣрей, ни птицъ: *въ глубинѣ твоей души стѣсній голосъ тебѣ запрещаетъ ее проливать* ¹⁾, ибо кровь, это жизнь, а жизнь ты не можешь вернуть“. „Любовь къ жизни такъ очевидно преобладаетъ въ каждомъ живомъ существѣ, что лишеніе жизни безвреднаго созданія или участіе въ убійствѣ *его* *противно чувствамъ гуманнаго чловѣка, какъ бы ни было, повидимому, ничтожно это созданіе*“.

Такъ какъ между животными и насѣкомыми есть много вредныхъ для чловѣка, то естественно возникаетъ вопросъ: какъ же поступать съ ними? Вегетаріанцы отвѣчаютъ на это: чловѣкъ обязанъ перевоспитать хищныхъ животныхъ, обратить ихъ изъ плотоядныхъ и лютыхъ въ травоядныхъ и кроткихъ. Въ доказательство того, что чловѣкъ *можетъ* это сдѣлать, авторъ *Этики нищи* ссылается на Пинагора, который будто бы такъ хорошо изучилъ привычки и характеръ низшихъ животныхъ, что *при помощи исключительно растительной пищи*, не только приручилъ огромнаго медвѣдя, наводившаго ужасъ на поселянъ, но приучилъ его во всю остальную жизнь довольствоваться такою пищею“. „Правда ли это, или вымыселъ,— прибавляетъ Уильямсъ, — во всякомъ случаѣ рассказъ этотъ правдоподобенъ, такъ какъ и въ наше время бывали достовѣрные примѣры кормленія чисто-плотоядныхъ животныхъ одною растительною пищею съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ“.

А. Рождествовицъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Курсивъ Уильямса.

УЧЕНІЕ БЛАЖЕННАГО АВГУСТИНА

О

БОГОДУХОВЕННОСТИ СВ. ПИСАНІЯ.

Вполнѣ опредѣленное и систематически развитое понятіе о богодуховенности Св. Писанія слагается изъ трехъ отдѣльных—хотя внутренно и связанныхъ между собою—понятій, именно: изъ а) понятія о необходимомъ взаимоотношеніи между божественною благодатью и личностью священныхъ писателей,—б) понятія объ авторитетѣ богодуховеннаго Писанія и—в) понятія о безошибочности или непогрѣшимости того-же Писанія. Конечно, для мыслителей, которымъ ничего не стоитъ отнестись отрицательно-критически къ христіанской догмѣ,—для мыслителей, мало имѣющихъ общаго съ христіанствомъ, хотя и называющихъ себя христіанами,—для такихъ мыслителей приведенная схема не существуетъ. Но должно имѣть въ виду положительныхъ христіанскихъ мыслителей, преданныхъ чадъ Святой Церкви: для нихъ приведенная схема имѣетъ глубокой жизненный смыслъ. Съ ихъ стороны, если и возможно отрицательное отношеніе къ какому-либо изъ трехъ упомянутыхъ понятій, входящихъ въ составъ общаго понятія о богодуховенности Писанія—хотя бы, напр., къ понятію непогрѣшимости,—то это будетъ отрицаніе не въ абсолютномъ, а только въ нѣкоторомъ, относительномъ смыслѣ. Т. е. у положительныхъ христіанскихъ мыслителей возможно различіе отгѣнковъ въ проведеніи указанныхъ трехъ понятій, но—не прямо отрицательное отношеніе къ нимъ. Предъ нами мужъ рѣдкой хри-

стіанской доблести, усвоившій духъ христіанскаго ученія во всей возможной полнотѣ и отозвавшійся въ безпримѣрно-плодотворной литературной дѣятельности на всѣ движенія просвѣщенной о Христѣ мысли. Уже по одному этому можно заранѣе предположить, что вопросъ о богодуховности Св. Писанія окажется глубоко затронутымъ у бл. Августина. Если же вспомнимъ, что къ самому принятію христіанства Августинъ былъ призванъ таинственнымъ голосомъ, указавшимъ ему на Библію и велѣвшимъ взять ее и читать,—равно, если вспомнимъ то обстоятельство, что бл. Августинъ всю жизнь послѣ крещенія велъ борьбу съ Манихеями, ставившими на ряду съ Св. Писаніемъ и даже выше послѣдняго вѣщанія своихъ экзальпированныхъ quasi пророковъ,—то станетъ понятно, что вопросъ о богодуховности Св. Писанія не могъ быть обойденъ бл. Августиномъ. Дѣйствительно, въ различныхъ сочиненіяхъ бл. Августина встрѣчаемъ весьма много отдѣльныхъ мыслей по вопросу о богодуховности, такъ что изслѣдователи разныхъ вѣковъ смотрѣли на бл. Августина, какъ на выразителя церковныхъ понятій по данному вопросу. Новѣйшіе изслѣдователи: Даушъ, Рейнке, Дикгофъ—согласно признаютъ, что вопросъ о богодуховности затронутъ весьма глубоко у бл. Августина, хотя систематически развитаго понятія о богодуховности Писанія у него нѣтъ. Съ этимъ послѣднимъ замѣчаніемъ можно бы вполне согласиться, если понимать его въ томъ смыслѣ, что ни въ одномъ сочиненіи бл. Августина нельзя найти связнаго развитія мысли о богодуховности. Но, по нашему мнѣнію, едвали это отсутствіе въ сочиненіяхъ бл. Августина связнаго развитія и изложенія мысли о богодуховности можетъ свидѣтельствовать объ отсутствіи у бл. Августина полнаго понятія о богодуховности. То обстоятельство, что бл. Августинъ не изложилъ въ связномъ видѣ и въ одномъ мѣстѣ своихъ мыслей по вопросу о богодуховности,—объясняется тѣмъ, что этого не требовала современность: христіанская мысль была занята спеціальными вопросами христіанскаго вѣроученія, въ совершенно твердомъ убѣжденіи касательно Св. Писанія, какъ первоисточника вѣры. Манихеи, правда, заслуживали самаго серьезнаго вниманія со

стороны блаж. Августина, но не какъ отрицавшіе богодуховенность Писанія, а какъ расширявшіе понятіе откровенія на вѣщанія искусственно экзальтированныхъ людей. Словомъ, уваженіе къ Св. Писанію было столь непоколебимымъ для тогдашняго христіанскаго сознанія, что бл. Августинъ не имѣлъ нужды систематически раскрывать основы важнаго значенія Писанія—его богодуховенность и божественный авторитетъ. Это понятно тѣмъ болѣе, что бл. Августинъ жилъ въ ближайшую пору послѣ окончательнаго утвержденія Церковью священнаго канона. Однако и это послѣднее обстоятельство должно служить ручательствомъ за то, что, на непримѣрной широтѣ самой многосторонней литературной дѣятельности, бл. Августинъ долженъ былъ многократно обратить свой мысленный взоръ на это чудное зданіе писаннаго слова Божія и, со свойственною его уму проницательностью, коснуться всѣхъ сторонъ вопроса о богодуховенности Писанія. Наконецъ, о широтѣ взгляда бл. Августина на богодуховенность Св. Писанія свидѣлствуетъ и тотъ фактъ, что изслѣдователи, державшіеся самыхъ различныхъ понятій о богодуховенности, одинаково ссылаются на бл. Августина. Это можно объяснить только тѣмъ именно, что всесторонній, глубокопроницательный умъ бл. Августина дѣйствительно могъ всесторонне осмыслить, разъ представшую предъ этимъ умомъ, схему о богодуховенности—что отозвалось, конечно, на характерѣ частныхъ замѣчаній по данному вопросу, сдѣланныхъ бл. Августиномъ въ разныхъ мѣстахъ отдѣльныхъ сочиненій.

Итакъ, будетъ небезосновательно воспользоваться—въ дѣлѣ систематизаціи ученія бл. Августина о богодуховенности Св. Писанія—поставленнаго въ самомъ началѣ формою полнаго раскрытія понятія о богодуховенности въ видѣ трехъ отдѣльныхъ понятій. Конечно, этимъ будетъ облегченъ только трудъ общей систематизаціи ученія бл. Августина по данному вопросу. Но это не главная задача и не главная трудность въ настоящемъ случаѣ. Не трудно будетъ показать, что бл. Августинъ дѣйствительно считалъ Св. Писаніе актомъ чрезвычайнаго взаимоотношенія между божественною благодатью и личностью священнаго писателя,—что бл. Августинъ усвоитъ высшій, божественный авторитетъ Св. Писанію, и—что, нако-

нецъ, онъ считалъ Писаніе чуждымъ всякой ошибки. Труднѣ всего будетъ подмѣтить и твердо установить отгѣнки въ проведеніи бл. Августиномъ всѣхъ этихъ понятій. И это вполне понятно. Когда извѣстный предметъ излагается въ связной системѣ, тогда общій духъ системы освѣщаетъ и каждую часть ея въ отдѣльности взятую. Не то бываетъ при отсутствіи всякаго признака системы. Мысль, которая въ системѣ могла бы быть самою содержательною и самою положительною, а для ясненія извѣстнаго вопроса самою рѣшительною,—такая мысль въ системѣ должна быть разсматриваема какъ мысль обнаженная, голая, т. е. должна быть понимаема въ самомъ непосредственномъ, безтенденціозномъ смыслѣ. Все это нужно имѣть въ виду, въ противномъ случаѣ намъ будетъ угрожать опасность, какъ бы не приписать бл. Августину такихъ мыслей, какихъ онъ вовсе не держался, что и случилось со многими толкователями бл. Августина изъ протестантскихъ учениковъ стараго, ортодоксальнаго направленія, равно какъ и со многими новѣйшими супранатуралистами. Здѣсь открывается большой просторъ для критики, которая дѣйствительно могла бы оказать не маловажную услугу въ дѣлѣ разъясненія нашего вопроса. Но это дѣло обстоятельнаго научнаго изслѣдованія.—Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній, можно перейти къ самому изложенію ученія бл. Августина о богодухновенности Св. Писанія. Первый вопросъ, который предстоить намъ рѣшить, есть вопросъ о томъ, какъ понималъ бл. Августинъ взаимоотношеніе между божественною благодатью и личностью священныя писателей.

Нѣтъ нужды останавливаться на вопросѣ о томъ, признавалъ ли бл. Августинъ вдохновеніе священныя писателей совершенно особымъ явленіемъ въ міровой исторіи, отличнымъ отъ обыкновеннаго поэтическаго вдохновенія. Это очевидно уже изъ тѣхъ эпитетовъ, какіе бл. Августинъ прилагаетъ къ Св. Писанію. Онъ называетъ его: „*litterae divinae, sanctae*“, „*divini codices*“, „*divini libri*“, „*chirografum dei*“, „*venerabilis stylus Spiritus Sancti*“¹⁾. Такіе эпитеты не приложимы къ произведеніямъ поэтическаго творчества, хотя бы они носили на себѣ слѣды самаго высокаго вдохновенія. Мало того, такіе эпи-

¹⁾ Epist. 147, 9; Enarr. in Psal. 144, 17; Sermo II in Ps. 90, nar 1; De Genesi ad litteram. lib I, c. 21, nr. 41 и др.

тетъ—какъ: „chirographum dei“, „venerabilis stylus Spiritus Sancti“,—приняты въ прямомъ, строгомъ смыслѣ, указываютъ на такую противоположность между Св. Писаніемъ и писаніемъ обыкновеннымъ, какая существуетъ, напр., между умомъ божественнымъ и человѣческимъ. Вотъ здѣсь и возникаетъ вопросъ, который безспорно есть вопросъ важнѣйшій въ изслѣдованіи ученія бл. Августина о богодухновенности Св. Писанія. Дѣйствительно-ли бл. Августинъ держался механическаго взгляда на богодухновенность Писанія—взгляда ортодоксаловъ и супранатуралистовъ, по которому священные писатели совершенно пассивно (*impulsus ad scribendum*) записали не только мысли (*suggestio rerum*), но и слова (*suggestio verborum*) подъ „dictamen“ (диктовку) Святаго Духа? Нужно замѣтить, что ортодоксалы настолько увѣренно признавали бл. Августина сторонникомъ механическаго взгляда, что нѣкоторые изъ нихъ прямо влагали въ уста его изреченія о божественномъ „dictamen“ Св. Духа. Теперь доказано, что у бл. Августина нигдѣ не обозначена дѣятельность Св. Духа при написаніи Библии словомъ „dictamen“. Тѣмъ не менѣе и въ настоящее время нѣкоторые изслѣдователи готовы утверждать, что, хотя блаженному Августину чужда точная терминологія механическаго взгляда (*dictamen, suggestio rerum et verborum, impulsus ad scribendum*), но только этотъ одинъ взглядъ могъ быть у него на самомъ дѣлѣ: онъ не могъ по своему времени имѣть понятія о взаимодѣйствіи божественнаго и человѣческаго элементовъ въ актѣ написанія Библии. Утверждающіе это ссылаются между прочимъ на то, будто ко времени бл. Августина церковное сознанье еще не успѣло отрѣшиться отъ взгляда Іудейской Церкви на богодухновенность Св. Писанія, а этотъ послѣдній взглядъ сводился къ ученію объ экстазѣ священныхъ писателей, въ какомъ состояніи они были только трубами, перомъ Святаго Духа. Но, если благоговѣйное чувство церковныхъ учителей первыхъ вѣковъ къ Св. Писанію, для объясненія божественнаго воздѣйствія на священныхъ писателей обращалось иногда къ подобіямъ флейты, цитры, или лиры и т. п., на которыхъ какъ бы игралъ вдохновляющій Духъ, если священные писатели назывались органами Божиими,—то подобныя выраженія были только сравненіями; при такихъ сравненіяхъ у церков-

ныхъ писателей первыхъ вѣковъ находимъ мѣста, ясно показывающія, что имъ не чуждо ученіе о вдохновеніи какъ взаимодѣйствіи Духа божественнаго и человѣческаго, а о Св. Писаніи—какъ о произведеніи Духа божественнаго, но не исключавшаго свободы и самостоятельности духа священныхъ писателей. Иринея Ліонскаго больше, чѣмъ кого либо считатьъ строгимъ сторонникомъ іудейской механической теоріи богодуховенности и однако это не справедливо, ибо онъ говоритъ объ особенностяхъ слога Ап. Павла, а въ нѣкоторыхъ свойствахъ его синтаксическихъ оборотовъ видитъ отраженіе „творства его рѣчи по силѣ духа, въ немъ обитавшаго“ (Adv. haeres. lib. III, с. 7). Но перейдемъ къ самому бл. Августину.

„Нѣтъ сомнѣнія“,—говоритъ бл. Августинъ во вступленіи къ „Христіанской наукѣ“—что всякій способъ наученія могъ и можетъ совершаться чрезъ Ангела; но въ такомъ случаѣ участь человѣчества была бы весьма низка, если-бы Богъ не благоволилъ сообщать людямъ слова Своего чрезъ людей-же. Какимъ образомъ оправдалось бы изреченіе Писанія: „храмъ Божій святъ есть, иже есте Вы“, еслибы Господь не открывалъ воли своей изъ сего храма, а все нужное для наученія человѣка сообщалъ бы съ неба и чрезъ Ангела (Сар. VI)?²⁶ Какое высокое представленіе о достоинствѣ человѣческой личности, достигшей личнаго общенія съ Богомъ! Удостоившись этого общенія, душа проникается, во всѣхъ своихъ силахъ свѣтомъ божественнымъ и возвышается до того, что являетъ въ себѣ Бога, какъ въ нѣкоемъ храмѣ. Здѣсь дана мысль, которая можетъ служить ручательствомъ за то, что бл. Августинъ не могъ держаться механическаго взгляда на богодуховенность Св. Писанія. И, во 1-хъ, права личности священныхъ писателей были бы нарушены, если-бы вдохновеніе погружало ихъ въ совершенно пассивное состояніе, въ состояніе безличное. Во 2-хъ, чѣмъ исключительнѣе, тѣснѣе нужно представлять проникновеніе или единеніе между личностью священныхъ писателей и божественною, благодатною дѣятельностью Святаго Духа въ актѣ написанія Библии, тѣмъ возвышеннѣе, совершеннѣе нужно представлять внутреннюю жизнь самихъ писателей. Дѣйствительно у бл. Августина находимъ широкое развитіе мысли объ этомъ глубочайшемъ проникновеніи священныхъ писателей Духомъ

божественнымъ. По бл. Августину личная духовная жизнь священныя писателей въ зависимости отъ вдохновенія возвышалась до полнаго согласія съ намѣреніями и движеніями Святаго Духа, достигала глубочайшаго разумѣнія смысла домостроительства. Вотъ что говоритъ бл. Августинъ о Моисей, какъ вдохновенномъ повѣствователѣ о первоначальной исторіи міра и человѣчества. „Моисей, поелику онъ писалъ это вдохновенный, обо всемъ думалъ не только то, что мы всегда можемъ признать за истину въ его словахъ, но вмѣстѣ и то, о чемъ всевозможнымъ образомъ можно думать, хотя мы объ этомъ еще не думали. Благоговѣніе предъ Богомъ и его вѣщателями требуетъ того, чтобы мы придавали самый широкій объемъ смыслу, выраженному въ ихъ словахъ (Confes. lib. XII, с. 31)“. Равно, утверждая авторитетъ евангелистовъ въ виду нѣкоторыхъ разнорѣчій между ними, бл. Августинъ говоритъ, что всѣ они находились въ тѣснѣйшемъ единеніи со Христомъ, Который есть глава тѣла, въ которомъ они суть члены,—откуда должно было произойти чудное согласіе между ними, при всемъ различіи ихъ обязанностей и личныхъ свойствъ (De consensu Evang. lib. I, с. 54). А касательно богословія евангелиста Іоанна бл. Августинъ дѣлаетъ слѣдующее, весьма характерное замѣчаніе: „такъ какъ Іоаннъ какъ человѣкъ писалъ о Богѣ, то онъ не говорилъ какъ есть, но какъ онъ могъ, если говорилъ какъ вдохновенный Богомъ; иначе“, т. е. какъ простой человѣкъ, „онъ ничего не сказалъ бы (Tract. in Ioan. ev. I, п. 1)“. Въ полномъ согласіи съ этими данными стоитъ слѣдующее замѣчаніе бл. Августина изъ „Христіанской науки“: „читающіе слово Божіе для своего спасенія ничего болѣе не жслаютъ, какъ только найти въ немъ мысли и волю тѣхъ, коими оно написано, а такимъ образомъ найти волю Божію, по которой говорили, какъ мы вѣримъ, всѣ богодухновенные писатели (De doctrina chr. lib II, с. 6)“. Итакъ ясно, что, по понятію бл. Августина, личная жизнь священныя писателей, въ зависимости отъ божественнаго вдохновенія, не только не подавлялась, а, напротивъ, возвышалась и очищалась во всѣхъ своихъ отправленияхъ. Отсюда слѣдуетъ, что вдохновеніе священныя писателей по бл. Августину не есть только призывъ къ записи откровенія, но вмѣстѣ и благодатное озареніе и возвышеніе всего духовнаго

существа священнаго писателя. Это—только высшая, чрезвычайная или—лучше—исключительная форма обнаруженія благодати божественной въ исторіи града Божія. Но какъ вообще дѣйствіе gratiae divinae не исключаетъ liberum arbitrium (что бл. Августинъ съ особенною настойчивостью раскрываетъ въ сочиненіи „De gratia et libero arbitrio“), такъ и чрезвычайное воздѣйствіе вдохновенія на священныя писателей не исключало ихъ самостоятельности и личнаго участія въ дѣлѣ написанія священныя книгъ Библии. Это не былъ экстазъ или восхищеніе духа, съ подавленіемъ естественнаго человѣческаго самосознанія: это было систематическое возвышеніе естественной, но очищенной человѣчности до степени полного проникновенія духа человѣческаго Духомъ божественнымъ, причемъ личное самосознаніе писателей не только не подавлялось, а, напротивъ, развивалось и достигало силы не только сознательно усвоить божественное откровеніе, но въ нѣкоторомъ смыслѣ и самостоятельно проникать въ тайны домостроительства. Далѣе будетъ ясно, насколько такой характеръ представленія о сущности и свойствахъ inspiratio (вдохновенія) гармонировалъ у бл. Августина съ духомъ пониманія имъ авторитета священныя писателей.

Но прежде, чѣмъ перейти къ установленію взгляда бл. Августина на авторитетъ богодухновеннаго Писанія, поскольку этотъ авторитетъ зависитъ именно отъ богодухновенности Писанія,—нужно предварительно уяснить образъ мыслей бл. Августина касательно основъ этого авторитета вообще. Какъ отмѣчено выше, бл. Августинъ жилъ въ ближайшую пору послѣ окончательнаго утвержденія Церковью канона Св. Писанія. Уже по одному этому бл. Августинъ не могъ не отмѣтить важнаго значенія Церкви, какъ живой—такъ сказать—основы авторитета Св. Писанія. Дѣйствительно, бл. Августинъ не рѣдко соединяетъ съ мыслью объ авторитетѣ Писанія мысль о канонѣ. Вотъ, что пишетъ онъ въ письмѣ къ Иерониму—82-мъ: „признаюсь любви твоей, я наученъ, что только тѣмъ книгамъ Писанія, которыя уже называются каноническими, принадлежитъ безусловный почетъ и уваженіе“. Въ другомъ мѣстѣ бл. Августинъ говоритъ: „Духъ Святый утвердилъ высшимъ авторитетомъ Писанія, назвавъ ихъ каноническими (De civ. Dei lib. XI с. 3)“. Кстати у бл. Августина находимъ перечисленіе каноническихъ книгъ

Ветхаго (44) и Новаго (27) Заветъ, вполне согласное съ учениемъ Православной Церкви (De doctr. chr. lib. II, с. 13). Только книга „Премудрости“—каноническая—въ данномъ мѣстѣ приписывается Сираху, отъ чего впрочемъ бл. Августинъ отказался, какъ видно изъ его „Поправокъ“ (Retractationum lib. II, с. 4). Но въ данномъ случаѣ для насъ всего важнѣе прослѣдить взглядъ бл. Августина на тѣ внутренніе, данныя въ самомъ характерѣ содержанія Св. Писанія, принципы, коими руководствовалась Церковь при составленіи библейскаго канона. Весьма важное и характерное замѣчаніе въ данномъ отношеніи находимъ въ 33-й главѣ XVIII книги сочиненія „О градѣ Божіемъ“. Здѣсь бл. Августинъ останавливается на показаніяхъ книгъ Паралипоменонъ (I 29, 29; II 9, 29) о томъ, что современные Давиду и Соломону пророки и прозорливцы оставили книги своихъ записей. Поднявъ вопросъ о томъ, по какой причинѣ эти книги не попали въ канонъ, бл. Августинъ говоритъ: „признаюсь, того обстоятельства, что нѣкоторыя книги пророковъ не попали въ канонъ, я не могу объяснить себѣ иначе, какъ предположеніемъ, что люди эти, которымъ Духъ Святой открывалъ то, что должно было имѣть религіозный авторитетъ, сами же могли писать—одно, какъ люди, изъ любви къ историческимъ изслѣдованіямъ, другое, какъ пророки, по божественному вдохновенію; и эти два рода писаній были такъ различны, что первый, полагали, нужно приписывать какъ бы имъ самимъ, а другой Богу, чрезъ нихъ говорящему, и такимъ образомъ первый относился къ расширенію познанія, а другой къ авторитету религіи“. Ясно, что, по бл. Августину, извѣстныя книги Писанія пользуются авторитетомъ книгъ каноническихъ не потому только, что онѣ признаны Церковью принадлежащими подлинно такимъ лицамъ, которыя сподобились божественнаго откровенія, но главнымъ и существеннымъ образомъ потому, что сами онѣ—эти книги—проникнуты полнотою религіознаго авторитета, какъ книги, посвященныя дѣлу домостроительства о спасеніи человѣчества посредствомъ истинной, богооткровенной религіи. Отсюда весьма характерно приведенное выше выраженіе бл. Августина: „Духъ Святой утвердилъ высшимъ авторитетомъ Писанія, назвавъ ихъ каноническими“. Т. е. Писанія, сами по себѣ исполненны религіознаго авторитета, Духъ Свя-

тѣмъ только утвердилъ при посредствѣ Церкви въ этомъ авторитетѣ, направивъ сознание Церкви къ распознаванію истинно-авторитетныхъ Писаній, которыя и названы каноническими. Тѣмъ не менѣе остается еще нерѣшеннымъ вопросъ, въ чемъ же должно полагать объективный, реально данный въ самомъ содержаніи каноническаго Писанія, знакъ, свидѣтельствующій объ означенной полнотѣ религіознаго авторитета Писанія, какъ посвященнаго дѣлу богооткровенной религіи? На этотъ вопросъ находимъ такой отвѣтъ въ сочиненіи „О градѣ Божіемъ“, Христосъ, говорившій, насколько считалъ достаточнымъ, сначала чрезъ пророковъ, потомъ Самъ лично, послѣ же черезъ апостоловъ, произвелъ также и Писаніе, называемое каноническимъ и обладающее превосходящимъ авторитетомъ. Этому Писанію мы довѣряемъ въ тѣхъ вещахъ, незнаніе которыхъ вредно, но и знанія которыхъ мы не въ состояніи достигнуть сами. Ибо, если на основаніи собственнаго свидѣтельства можетъ быть познано нами то, что удалено отъ нашихъ чувствъ, внутреннихъ или даже внѣшнихъ, и что поэтому называется подлежащимъ чувствамъ (*praesentia*) въ томъ смыслѣ, какъ называется подлежащимъ зрѣнію то, что находится предъ глазами: то въ отношеніи того, что удалено отъ нашихъ чувствъ, поколикую мы не можемъ знать его при помощи собственнаго свидѣтельства, мы непременно требуемъ посторонняго свидѣтельства, и вѣримъ тѣмъ, относительно которыхъ не сомнѣваемся, что оно не удалено или не было удалено отъ ихъ чувствъ. Итакъ, какъ относительно предметовъ видимыхъ, которыхъ мы не видимъ сами, мы довѣряемъ видѣвшимъ ихъ, и также точно поступаемъ и въ отношеніи остальныхъ вещей, подлежащихъ тому или иному тѣлесному чувству; такъ и въ отношеніи того, что чувствуется душою или умомъ, т. е. въ отношеніи тѣхъ невидимыхъ вещей, которыя удалены отъ нашего внутренняго чувства, мы должны вѣрить тѣмъ, которые познали поставленное въ ономъ безтѣлесномъ свѣтѣ и созерцаютъ въ немъ пребывающее (*De civ. Dei lib. II, c. 3*)“. Итакъ, объективно-реальное основаніе безусловнаго религіознаго авторитета Писанія заключается въ томъ, что въ немъ—Писаніи содержится свѣтъ разумѣнія вещей божественныхъ, „ихже не лѣтъ есть человѣку глаголати“, но которыя познали боговдохновенные священныя

писатели. Замѣтимъ кстати, какъ выражается о сихъ послѣднихъ бл. Августинъ: „они познали поставленное въ ономъ безтѣлесномъ свѣтѣ и созерцаютъ въ немъ пребывающее“—т. е. не на время только заниси духовно восхищены были въ онъ безтѣлесный міръ, но познали, усвоили поставленное въ ономъ безтѣлесномъ свѣтѣ, такъ что созерцаютъ присно въ немъ пребывающее. Послѣ сего ужъ никоимъ образомъ нельзя усумниться въ томъ, что блаженному Августину былъ чуждъ механическій взглядъ на богодуховенность Св. Писанія. Священные писатели—по бл. Августину—это мужи силы и духа, воспитанные чрезвычайною божественною благодатью къ воспріятію и уразумѣнію тайнъ домостроительства, сокрытыхъ отъ мысленнаго взора естественнаго человѣка. Съ такимъ только взглядомъ на характеръ вдохновенія можетъ вполнѣ гармонировать и излагаемое пониманіе блаженнымъ Августиномъ авторитета Священныхъ Писаній. Этотъ авторитетъ безпредѣленъ и абсолютно необходимъ, но—конечно—только для религіозной вѣры, для религіознаго сознанія. „Въ томъ, что ясно изложено въ Писаніи“—говоритъ бл. Августинъ,—содержится все, что питаетъ вѣру и добронравіе, надежду и любовь (De doct. chr. lib. II, с. 9)“. Что же касается свѣтскаго знанія, то вопросъ объ авторитетѣ Писанія для сего послѣдняго есть вопросъ лишній, неумѣстный,—есть просто недоразумѣніе касательно цѣли Писанія. Вотъ подходящая въ данномъ случаѣ страничка изъ „Разговоровъ“ бл. Августина „съ Феликсомъ Манихеемъ“:

Феликсъ. „Я возражаю противъ словъ твоей святости, что будто въ апостолѣ Павлѣ открылся Духъ Святой—Параклитъ“.

Августинъ. „Не только въ Павлѣ“.

Феликсъ. „Я это имѣю въ виду: въ Павлѣ, равно и во всѣхъ апостолахъ. Относительно Павла возражаю слѣдующее. Павелъ въ одномъ посланіи (1 Кор. 13, 9) говоритъ: „мы отчасти знаемъ и отчасти пророчествуемъ; когда же придетъ совершенное, тогда то, что сказано отчасти, упразднится“. Когда мы внимали этому изреченію Павла, пришло Манихей (Манесъ) съ проповѣдью и мы приняли того, о комъ Христосъ сказалъ: „Я посылаю вамъ Духа Святаго“, а Павелъ возвѣстилъ, что Онъ самъ придетъ; и послѣ того вѣдь никто не приходилъ, поэтому мы приняли Манихея. Итакъ, какъ Манихей, пришедши, на-

училъ насъ въ своей проповѣди о началѣ, срединѣ и концѣ: научилъ насъ объ устройствѣ міра, откуда и какъ все произошло, и кто устроилъ, научилъ насъ, отчего бываетъ день и ночь, научилъ о движеніи солнца и луны; и такъ какъ этого мы не слышали отъ Павла, равно не нашли сего въ писаніяхъ прочихъ апостоловъ, то и вѣримъ, что Манихей есть самъ Параклитъ. Итакъ, я говорю тоже самое, что и раньше сказалъ: если услышу въ другомъ писаніи, въ которомъ говорить Параклитъ, т. е. Духъ Святой, то, о чемъ только захочу спросить, и ты научишь меня, то я повѣрю и отрекусь (отъ манихейства)“.

Авустинъ. „Итакъ, ты говоришь, что не повѣришь, чтобы въ Павлѣ апостолѣ былъ Духъ Святой — утѣшитель, въ виду словъ Павла: „мы знаемъ отчасти и отчасти пророчествуемъ“; но откуда ты заключилъ, что апостолъ въ этихъ словахъ предсказалъ, будто другой придетъ послѣ него и возвѣститъ все, чего самъ онъ—Павелъ не могъ возвѣститъ, такъ какъ говорить отчасти? И, далѣе, ты вѣришь, что этотъ другой есть Манихей. Итакъ, во-первыхъ, я тебѣ скажу и объясню касательно самаго изрѣченія апостола, что здѣсь апостолъ говоритъ о другомъ. Затѣмъ, такъ какъ ты сказалъ, что Манихей научилъ васъ о началѣ, срединѣ и концѣ, какъ и откуда произошла міръ, о движеніи солнца и луны и о прочемъ, что ты упоминалъ: то, вѣдь, не говорится въ Евангеліи, чтобы Господь сказалъ такъ: „Я посылаю вамъ Параклита, который научитъ васъ о движеніи солнца и луны“. Ибо Онъ желалъ приготовить христіанъ, а не математиковъ. Достаточно, чтобы люди, для своей человѣческой пользы, знали о сихъ вещахъ столько, сколько изучаютъ въ школахъ“. (De actis cum Felice Manichaeo, lib. I, с.с. d. et 10).

Конечно, это не значитъ, чтобы знаніе религиозное, почерпаемое при посредствѣ вѣры изъ Св. Писанія, не имѣло никакого отношенія къ свѣтскому знанію. Библейская исторія, напр., способна пролить свѣтъ разумнѣя на всю исторію человечества, но только при посредствѣ религиозной вѣры, при вѣрѣ въ божественный авторитетъ Писанія въ области исторіи богооткровенной религіи. Только эта вѣра можетъ служить вѣрнымъ руководителемъ въ дѣлѣ отысканія жизненной истины.

„Мы“—говорить бл. Августинъ,—„опираясь въ исторіи нашей религіи на божественный авторитетъ Писанія, все, что только ему противорѣчить, не сомнѣваясь считаемъ рѣшительно ложнымъ, какъ бы тамъ ни рассказывалось обо всемъ прочемъ въ свѣтскихъ сочиненіяхъ. Истинно-ли остальное, или ложно, оно не придаетъ намъ ничего для жизни правильной и блаженной (De civ. Dei lib. XVIII, с. XL)“. Т. е., по мысли бл. Августина, въ свѣтскихъ сочиненіяхъ можетъ быть разработано превосходно знаніе не религіозное, не имѣющее отношенія къ вѣрѣ и жизни по вѣрѣ, но для вѣры не существуетъ вопроса о совершенствѣ свѣтскаго знанія по сравненію съ Библіей, ибо Писаніе для вѣры есть не только жизненная истина, но и единственный критерій всякой истины, всякаго познанія. Словомъ, Писаніе имѣетъ исключительный, божественный авторитетъ для вѣры, такъ что только на Писаніи можетъ быть основано прочное религіозное знаніе. Вѣра въ священныхъ писателяхъ видитъ не только вѣщателей божественныхъ глаголовъ, но вмѣстѣ и совершеннѣйшій образецъ религіозной мудрости. „Градъ Божій“, говоритъ бл. Августинъ, „тѣ Израильтяне, которымъ вѣрено было слово Божіе, признавали и принимали истинныхъ авторовъ Священныхъ Писаній. Они были для нихъ и философиями, т. е. любителями мудрости, и мудрецами, и богословами, и пророками, и учителями добродѣтели и благочестія. Кто мыслилъ и жилъ согласно съ ними, тотъ мыслилъ и жилъ не по человѣку, а по Богу, Который говорилъ чрезъ нихъ (De civ. Dei lib. XVIII, с. 41)“.

Послѣ сдѣланныхъ разъясненій въ области понятій бл. Августина о вдохновеніи и авторитетѣ священныхъ писателей, легко понять и характеръ воззрѣній бл. Августина на непогрѣшимость Писанія. Нужно замѣтить, что мысль о непогрѣшимости Писанія проводится съ особою настойчивостью въ сочиненіяхъ бл. Августина. Въ самыхъ различныхъ по содержанию и направленію сочиненіяхъ его можно встрѣтить такую или иную форму выраженія этой мысли. Мало того, цѣнные сочиненія, какъ: „De consensu Evangelistarum“, „Adversus Faustum Manichaeum“ и „De Genesi ad litteram“,—посвящены развитію и обоснованію мысли о непогрѣшимости Св. Писанія. Чтобы войти въ духъ пониманія бл. Августиномъ непогрѣши-

мости Писавія, необходимо подробнѣе остановиться на сочиненіи „De consensu Evangelistarum“, которое безспорно важнѣе другихъ сочиненій въ данномъ случаѣ.

Предметомъ указаннаго сочиненія служитъ примиреніе разногласій или выражаясь языкомъ бл. Августина—разнорѣчій евангелистовъ, какія открываются при сопоставленіи евангелій. Ближайшею цѣлью автора является указаніе всевозможныхъ способовъ примиренія этихъ разнорѣчій. Нерѣдко авторъ находитъ возможнымъ примѣнить къ одному и тому же разнорѣчію нѣсколько способовъ примиренія, какъ бы предлагая благочестивому читателю Евангелія свободный выборъ между ними. „Только не подумай признать“,—говоритъ бл. Августинъ— „что кто-либо изъ четырехъ (евангелистовъ) солгалъ или, въ столь великой, священной высотѣ авторитета, погрѣшилъ (lib. III, с. 13)“. „Извѣствуется (docet) же“,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ— „что евангелисты чужды всякой неправды, не только той, которая допускается по преднамѣренному обману, но и той, которая бываетъ отъ забывчивости (lib II, с. 12)“. Но обратимся къ самымъ способамъ примиренія. Самый простой изъ нихъ состоитъ въ усмотрѣніи общности мысли или намѣренія у разныхъ евангелистовъ при различіи въ слововыраженіи: но, вѣдь, это умѣстно только при маловажныхъ разнорѣчіяхъ. Между тѣмъ бл. Августинъ и самъ прямо признаетъ крупныя разнорѣчія между евангелистами. Такъ, онъ останавливается на различіи въ порядкѣ передачи у разныхъ евангелистовъ однихъ и тѣхъ-же событій, напр.: у Маттея и Луки въ разномъ порядкѣ передаются отдѣльныя искушенія Господа отъ діавола, а у Маттея и Марка одно и тоже посѣщеніе назаретской синагоги отнесено къ разнымъ періодамъ дѣятельности Иисуса Христа—если судить по порядку изложенія. Въ такихъ случаяхъ бл. Августинъ обыкновенно говоритъ о томъ, что рассказомъ священныхъ писателей руководила одна только воля Божія. „Вполнѣ вѣроятно“,—говоритъ онъ— „что каждый изъ евангелистовъ съ вѣрою сознавалъ, что ему должно рассказывать въ томъ порядкѣ, въ какомъ угодно было Богу приводить ему на память рассказываемое имъ, по крайней мѣрѣ, въ области тѣхъ вещей, порядокъ которыхъ—такой или иной—не умаляетъ авторитета и истинности Евангелія [De consensu

Ев. II, с. 21 (§ 52)]^а. Съ другой стороны бл. Августинъ замѣчаетъ, что для дѣла не важно, въ какомъ порядкѣ излагають евангелисты—хотя-бы—исторію искушенія Господа. „Ясно“, — говорить онъ—„что все это было (De consensu Ev. lib. II, с. 16)“^а. Здѣсь намъ остается только поставить вопросъ: откуда же ясно, что все это было?—Очевидно—изъ авторитета всего Св. Писанія для религіознаго сознанія христіанина, для его религіозной вѣры. Отсюда слѣдуетъ, что и безусловная непогрѣшимость Писанія существуетъ только для вѣры. Но для вѣры—именно—эта непогрѣшимость также необходима, какъ и авторитетъ Писанія,—тѣмъ болѣе, что и самый авторитетъ Писанія можетъ твердо стоять только при вѣрѣ въ непогрѣшимость послѣдняго. „Titubabit fides, si divinae scripturarum vacillet auctoritas (De doctr. chr. lib. I, с. 37)“^а — говоритъ бл. Августинъ, т. е. поколеблется вѣра, если авторитетъ божественныхъ писаній поколеблется. А этотъ авторитетъ поколеблется, если будетъ признано, что Писаніе не чуждо ошибокъ. „Если бы о божественныхъ книгахъ“—говоритъ бл. Августинъ—было высказано ясно что-либо такое, чѣмъ обнаруживались бы въ нихъ ошибки, то за это хватились бы усердно противники истины и подвергли бы страшной опасности уязвленныхъ діаволомъ (искушенныхъ сомнѣніемъ), говоря, что такой-то авторъ священной книги сказалъ неправду (De sancta virginitate, с. 17)“^а. „Разъ только“, — говоритъ бл. Августинъ въ другомъ мѣстѣ, — „при столь великой высотѣ авторитета, въ Писаніи будетъ признана нѣкая ложь, то отъ него не останется ни одной частицы, которая бы не была понята—по свободному взгляду cadaго—или какъ опасная для нравовъ, или невѣроятная по цѣли, или какъ намѣреніе и дѣло лживаго автора (Epist 28, п. 3 ad Hieronim)“^а. Итакъ, бл. Августинъ отстаиваетъ ту, абсолютную для вѣры непогрѣшимость Писанія, въ силу которой послѣднее должно быть неприкосновеннымъ во всемъ своемъ составѣ. Такого понятія о непогрѣшимости Писанія—очевидно—не было у Лютера, когда онъ въ Писаніи находилъ слабыя части.

Въ такомъ видѣ представляется намъ ученіе бл. Августина о богодухновенности Св. Писанія.

И. X—а.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Продолженіе *).

IV.

О власти епископовъ Рима въ теченіи четвертаго и пятаго вѣковъ.

Историческіе факты присоединяются къ учительнымъ свидѣтельствамъ въ дѣлѣ выясненія того, что папство не пользовалось вселенскою властію въ теченіи первыхъ трехъ вѣковъ существованія церкви; они же доказываютъ, что римскіе епископы, въ церковныхъ дѣлахъ, обладали лишь вліяніемъ, необходимо вытекавшимъ изъ важности и достоинства ихъ престола, признаваемаго всѣми *единственно апостольскимъ* на Западѣ.

Кромѣ того, римская церковь была матерью многихъ другихъ церквей, въ отношеніи къ которымъ она сохраняла извѣстную власть, какъ это показываетъ намъ шестое правило перваго вселенскаго собора, созваннаго въ Никеѣ въ 325 г.

Много толковати объ этомъ знаменитомъ правилѣ, въ которомъ римскіе богословы усиливались находить свидѣтельство въ пользу своихъ инѣрій. Они слыхали манускрипты съ цѣлію отыскать, не найдутъ ли среди нихъ такихъ, которые благопріятствовали бы ихъ намѣреніямъ. И въ самомъ дѣлѣ, они встрѣтились съ нѣкоторыми рукописями, удивительнымъ образомъ сослужившими имъ службу, посредствомъ тѣхъ прибавокъ въ нихъ, которыя не оставляли желать ничего лучшаго, если бы только эти прибавки были подлинными. Такова слѣдующая

*) См. „Вѣра и Разумъ“, за 1893 г., № 21.

прибавка: „Итакъ когда святѣйшій соборъ утвердилъ первенство *апостольскаго престола*, что было достоинствомъ (*meritum*) саятаго Петра, который былъ княземъ (*princeps*) всего епископата (*буквально* — епископскою короною), и что было преимуществомъ (*dignitas*) города Рима и пр.“¹⁾ Вотъ несомнѣнно прекрасная предварительная рѣчь къ шестому никейскому правилу; но къ сожалѣнiю обманщикъ выдаетъ себя, даже своимъ слогомъ, который могъ появиться только въ эпоху, когда была написана рукопись, то есть, въ среднiе вѣка. Въ одномъ римскомъ манускриптѣ въ началѣ шестаго правила находятся слѣдующiя слова: „Римская церковь всегда имѣла первенство“. Эти слова, съ которыми можно соглашаться, скопированы съ дѣянiй Халкидонскаго собора и не принадлежатъ собору Никейскому, равно какъ и слѣдующая другая фраза, вставленная въ другой манускриптъ: „что римская церковь всегда обладала первенствомъ“. Всѣ эти прибавки не были еще извѣстны въ восьмомъ вѣкѣ; потому что писатель *Ложмызз декреталiй*, который жилъ въ тѣ времена и который не опустилъ бы случая воспользоваться этимъ, приводитъ правила первыхъ соборовъ согласно съ сборникомъ Деонисiя младшаго. А этотъ ученый, составившiй свой сборникъ правилъ въ самомъ Римѣ, умеръ въ первой половинѣ шестаго вѣка. Но въ его сборникѣ нельзя находить никакихъ вышеприведенныхъ прибавокъ и онъ приводитъ шестое правило Никейскаго собора въ слѣдующихъ выраженiяхъ:

„Да хранятся древнiе обычаи, принятые въ Египтѣ, и въ Ливii, и въ Пентополѣ, дабы епископъ Александрiи имѣлъ власть во всѣхъ этихъ странахъ; такъ какъ и Римскому епископу это *обычно*. Подобно и въ Антиохiи, и въ иныхъ областяхъ да сохраняются преимущества церквей. Вообщемъ же да будетъ извѣстно слѣдующее: если кто безъ соизволенiя Митрополита поставленъ будетъ епископомъ: о такомъ великiй соборъ опредѣляетъ, чтобы онъ не былъ епископомъ и пр.“

¹⁾ Мы приводимъ эти слова, какъ примѣръ подобнаго рода прибавокъ: *Cum igitur sedis apostolicae primatum, sancti Petri meritum qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis, sacrae etiam synodi firmavit auctoritas.* Достаточно прочесть двѣ страницы церковныхъ документовъ четвертаго вѣка, чтобы съ перваго взгляда открыть здѣсь обманъ и быть убѣжденнымъ, что этотъ наборъ словъ, неправильный и честолюбивый, появился уже въ позднѣйшую эпоху.

Цѣлю этого правила было защищеніе власти епископа Александрійскаго въ отношеніи къ приверженцамъ Мелетія, епископа Ликопольскаго, который не хотѣлъ признавать этой власти при епископскихъ посвященіяхъ.

Такимъ образомъ шестое правило имѣетъ своею цѣлю только утвердить древніе обычаи относительно этихъ посвященій и вообще утвердить преимущества, сохранявшіяся древнимъ обычаемъ. Слѣдовательно, только *въ силу древняго обычая* и Римъ пользовался извѣстными преимуществами, которыхъ у него не оспаривали. Изъ этого факта соборъ выступаетъ для утверженія аналогичныхъ преимуществъ Александріи, Антіохіи и другихъ церквей.

Какія же это были церкви, въ отношеніи къ которымъ римская церковь имѣла право наблюденія (*surveillance*)? Руфинъ называетъ ихъ *пригородными*. Этотъ писатель, составившій свою *Церковную Исторію* въ четвертомъ вѣкѣ, рожденный въ Аквилеѣ и жившій въ Римѣ, долженъ былъ знать объемъ юрисдикціи римской церкви его времени. Что же онъ разумѣетъ подъ именемъ *пригородныхъ церквей*? Извѣстно, что со временъ царствованія Константина, церковь была раздѣлена на діоцезіи и провинціи, подобно тому, какъ была раздѣлена и самая имперія ¹⁾. Соответственно съ этимъ неопровержимымъ фактомъ извѣстны были и *пригородныя* церкви; онѣ находились въ мѣстностяхъ, носившихъ въ четвертомъ вѣкѣ эти же названія; слѣдовательно это были тѣ мѣстности, которыя зависѣли отъ *діоцезіи* или префектуры римской, то есть, это были семь провинцій, называвшихся: „Сицилія, Корсика, Сардинія, Кампанія, Тускія, Пригородная Пицена, Апулія съ Калабриєю, Брутія, Самнія, Валерія“. Сѣверная Италия составляла вторую діоцезію, коей префектурою былъ Миланъ, и она не была въ зависимости отъ Рима. Римская діоцезія называлась не Италією, а римскою территорією. Вотъ почему св. Афанасій называетъ Миланъ *митрополиєю Италиі*, а Римъ *митрополиєю римской территоріи* ²⁾. Итакъ въ четвертомъ вѣкѣ юрисдикція

¹⁾ Въ тѣ времена *діоцезією* называлось соединеніе многихъ провинцій, а *провинцією* — часть діоцезіи. Но эти названія перемѣнили свое значеніе; въ настоящее время церковная провинція состоитъ уже изъ многихъ діоцезій.

²⁾ Св. Афан. *Письмо къ пустынникамъ*.

римскихъ епископовъ простиралась только на южную Италию и на острова—Сицилію, Корсику и Сардинію.

Когда отцы церкви говорятъ о римскомъ престолѣ, какъ первомъ на Западѣ: то говорятъ не о вселенской его юрисдикціи, а о важности его, какъ единственнаго апостольскаго престола въ этихъ странахъ.

Провинціи, подчиненныя Никейскимъ соборомъ епископу Александрійскому, составляли Египетскую діоцезію, подобно тому, какъ провинціи, подчиненныя юрисдикціи епископа Римскаго, составляли діоцезію Римскую. Соборъ установилъ предѣлы той и другой діоцезіи, вполнѣ подтверждаемые комментаріями Руфина. Шестое и седьмое правило Никейскаго собора можетъ быть признаваемо *законнымъ* началомъ патріархатовъ; титулъ еще не былъ введенъ въ употребленіе, но *сущность* была уже установлена. Согласно съ началомъ, принятымъ на первомъ вселенскомъ соборѣ, число патріарховъ не было ограничено четырьмя; изъ соборныхъ извѣстій легко понять даже, что кромѣ четырехъ великихъ апостольскихъ церквей Рима, Александріи, Антиохіи и Іерусалима, существовали и другія церкви, пользовавшіяся аналогичными привилегіями. Епископы этихъ церквей не получили титула патріарховъ, но они пользовались другими титулами, которые возвышали ихъ надъ простыми митрополитами, каковы титулы *экарха* и *примаса*.

Несмотря на *увертки* римскихъ богослововъ, они не могутъ уклониться отъ слѣдующихъ двухъ выводовъ изъ шестаго правила Никейскаго собора: 1) соборъ провозгласилъ, что власть Римскаго епископа простирается только на *опредѣленную мѣстность*, какъ власть Александрійскаго епископа тоже простиралась на свою мѣстность; 2) эта власть утверждалась только на *обычаѣ*.

Отсюда слѣдуетъ, что эта власть, въ глазахъ собора, не была *вселенскою*; она не вытекала изъ *божественнаго права*. Ультрамонтанская же теорія, будучи всецѣло основана на характерѣ *вселенской* и *божественной* папской власти, діаметрально противоположна шестому правилу Никейскаго вселенскаго собора.

Надобно однакоже согласиться, что этотъ соборъ, подтверждая римскій обычай для укрѣпленія обычая Александрійскаго, признаетъ законность установленнаго обычая, и воздаетъ *честь* достоинству римскаго престола; но надобно прибавить также,

что эти преимущества, которыя онъ признаеть за нимъ, совершенно не похожи на тѣ, на которыя Римъ ваявилъ притязанія въ послѣдствіи.

Всеобщій Константинопольскій соборъ (381), второй вселенскій, прекрасно объяснилъ правило Никейскаго собора своимъ третьимъ правиломъ, выражаясь слѣдующимъ образомъ: „дабы Константинопольскій епископъ обладалъ *первенствомъ чести* (*priores honoris partes*) послѣ епископа римскаго, *потому что Константинополь есть новый Римъ*“.

Итакъ Римскому епископу усвоили *первенство чести*, поелику онъ былъ епископомъ столицы имперіи; но когда Византія стала второю столицею подъ именемъ Константинополя, то епископъ этого города долженъ былъ приобрѣсть второе мѣсто, на основаніи начала, руководившаго соборомъ Никейскимъ во *внѣшнемъ* устройствѣ церкви, и принятаго церковью сообразно съ *раздѣленіемъ* имперіи.

Вселенскій Халкидонскій соборъ (481), созданный столѣтіемъ позже Константинопольскаго собора, бросаетъ новый свѣтъ на этотъ пунктъ; онъ слѣдующимъ образомъ выражается въ своемъ двадцатъ восьмомъ правилѣ:

„Во всемъ послѣдуя опредѣленіямъ святыхъ отцевъ и признавая нынѣ читанное правило (третье правило втораго собора) ста пятидесяти боголюбезнѣйшихъ епископовъ, бывшихъ на соборѣ, и мы опредѣляемъ и поставляемъ о преимуществахъ святѣйшія Церкви тогоже Константинополя, *новаго Рима*. Ибо престолу древняго Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то былъ царствующій (столичный) городъ. Слѣдуя тому же побужденію и сто пятьдесятъ боголюбезнѣйшихъ епископовъ, предоставили равныя преимущества святѣйшему престолу новаго Рима, праведно разсудивъ, дабы городъ, получившій честь быть городомъ царя и синклита, и имѣющій равныя преимущества съ древнимъ царственнымъ Римомъ, и въ церковныхъ дѣлахъ возвеличенъ былъ, и будетъ второй по немъ“. Въ слѣдствіе этого опредѣленія, соборъ подчинилъ юрисдикціи Константинопольскаго епископа діоцезіи Понта, Азіи ¹⁾ и Фракіи.

¹⁾ Подъ этимъ именемъ разумѣли Малую - Азію, коей древней митрополіею былъ Ефесъ.

Часть Азіи, подчиненная юрисдикціи епископа] Антиохійскаго, называлась *Востокомъ*.

Легаты папы Льва 1-го на соборѣ Халкидонскомъ воставали противъ этого правила; они не соглашались принять его. Однако отцы собора адресовали къ Льву почтительное письмо, въ которомъ, упомянувши о сопротивленіи легатовъ, говорили: „Итакъ мы просимъ васъ, *уважьте* наше рѣшеніе вашими собственными опредѣленіями“.

Римскіе богословы хотятъ видѣть въ этомъ поступкѣ доказательство того, что Халкидонскіе отцы признавали за Римскимъ епископомъ власть высшую соборныхъ опредѣленій, которыя не имѣли силы, если не были утверждены папою. Болѣе справедливо видѣть въ этомъ поступкѣ только высокую вѣжливость, внутреннюю любовію къ миру и согласію. Соборъ долженъ былъ желать, чтобы Западъ былъ единомысленъ съ Востокомъ. Римскій епископъ, будучи представителемъ Запада на соборѣ, былъ единственнымъ епископомъ, занимавшимъ на Западѣ *апостольскій престолъ*; съ другой стороны, такъ какъ его престолъ обладалъ *первенствомъ чести* въ Церкви вселенской: то очевидно его должны были просить присоединиться къ рѣшенію собора. Его просятъ не *утвердить*, а только *почтить* собственными декретами принятое *рѣшеніе*. Если бы при этомъ необходимо было утверженіе Римскаго епископа: то Халкидонское постановленіе содержало ли бы *рѣшеніе*, или опредѣленіе, провозглашенное прежде этого утверженія?

Св. Левъ не понялъ посланія Халкидонскаго собора, какъ понимаютъ его наши римскіе богословы. Онъ отказался не утвердить его своимъ авторитетомъ, а только *согласиться* съ нимъ: „Никогда, говоритъ онъ, это опредѣленіе не можетъ *пріобрѣсть нашего согласія*“ ¹⁾. Почему же онъ отказывается ему въ своемъ согласіи? Потому что Халкидонское опредѣленіе отнимаетъ у Александрійскаго епископа второе мѣсто, а у Антиохійскаго третье мѣсто, и такимъ образомъ противорѣчитъ шестому правилу Никейскаго собора; и еще потому, что это же опредѣленіе наноситъ ущербъ правамъ многихъ примасовъ и митрополитовъ ²⁾.

Въ другомъ письмѣ, адресованномъ къ императору Маркіану ³⁾,

1) Св. Льва, epist. LIII, vet. edit; LXXXIV edit. Quesn.

2) Ibid.

3) Св. Льва, epist. LIV, vet. edit.; LXXVIII edit. Quesn.

св. Левъ разсуждаетъ подобнымъ же образомъ: „Константинопольскій епископъ, не смотря на славу своей церкви, не можетъ превратить ее въ *апостольскую*; онъ не имѣетъ права увеличивать ее въ ущербъ другихъ церквей, коихъ преимущества, *установленные правилами святыхъ отцовъ* и утвержденныя опредѣленіями досточтимого собора Никейскаго, не могутъ быть ни поколеблены перетолкованіями, ни нарушены никакимъ нововведеніемъ“.

Римская церковь забыла этотъ принципъ одного изъ величайшихъ своихъ епископовъ.

Въ своемъ письмѣ къ императрицѣ Пульхеріи ¹⁾, св. Левъ заявляетъ, „что онъ отвергъ (*cassé*) Халкидонское опредѣленіе властію блаженнаго апостола Петра“. Слова эти съ перваго разу, по видимому, побуждаютъ думать, будто онъ приписывалъ себѣ верховную власть въ церкви, во имя св. Петра: но вникая съ большимъ вниманіемъ и безъ предвзятой идеи въ его письмо и въ другія его сочиненія, невольно приходишь къ убѣжденію, что св. Левъ говоритъ въ данномъ случаѣ лишь какъ епископъ *апостольскаго престола*; что только во имя этого, то есть, во имя апостоловъ, основавшихъ его Церковь, а также церкви западныхъ странъ, представляемыхъ имъ,—онъ приписываетъ себѣ право возставать противъ опредѣленія, по которому Восточная Церковь приняла важное рѣшеніе одна, и при томъ въ дѣлѣ, имѣвшемъ интересъ для всей вселенской церкви.

Доказательствомъ того, что именно такъ смотрѣлъ св. Левъ на вещи, служитъ то обстоятельство, что онъ не приписываетъ себѣ никакой *личной* власти, истекшей къ нему *чрезъ святаго Петра*, изъ божественнаго источника: напротивъ, онъ выставляетъ себя защитникомъ каноновъ, смотритъ на права и взаимныя обязанности церквей, какъ на *установленные* отцами и утвержденныя соборомъ Никейскимъ. Онъ не заявляетъ претензій на то, будто его церковь обладаетъ исключительными правами, истекающими изъ иного источника; онъ указываетъ только на *право церковное*, по которому онъ есть первый епископъ; и кромѣ того, онъ занимаетъ *апостольскій* престолъ на Западѣ. Во имя этихъ двухъ преимуществъ своихъ, онъ при-

¹⁾ Св. Левъ, epist. LV, vet. edit.; LXXIX edit. Quen.

знаеть себя обязаннымъ вмѣшаться въ это дѣло и воспрепятствовать тому, чтобы честолюбіе частной церкви не причиняло ущерба ни правамъ, канонически усвоеннымъ другимъ епископамъ, очень слабымъ въ дѣлѣ сопротивленія, ни миру вселенской Церкви. Внимательно вчитываясь во все то, что писалъ св. Левъ противъ правила Халкидонскаго собора, нельзя сомнѣваться, чтобы не таково было его мнѣніе. Въ своемъ письмѣ къ отцамъ Халкидонскаго собора онъ представляетъ себя только „стражемъ католической вѣры и постановленій отцевъ, а не вождемъ и владыкою Церкви, по божественному праву ¹⁾“. Онъ признаеть правило Халкидонскаго собора вынужденнымъ у членовъ этого собранія посредствомъ вліянія Константинопольскаго епископа, и онъ писалъ епископу Антиохійскому ²⁾, что и тотъ долженъ признавать правило не существующимъ; ибо оно противорѣчитъ опредѣленіямъ собора Никейскаго. „Миръ вселенной, присовокупляеть онъ, можетъ существовать только подъ условіемъ уваженія къ канонамъ“.

Новѣйшіе папы уже не пишутъ подобнымъ образомъ и представляютъ свою личную власть на мѣсто канонівъ.

Анатолій Константинопольскій писалъ св. Льву, что онъ ошибочно приписываетъ его вліянію двадцать восьмое правило Халкидонскаго собора; что отцы собора пользовались всею своею свободою, и что лично онъ не даетъ никакого значенія преимуществамъ, которыя ему усвоили. Однакоже эти преимущества продолжались вопреки сопротивленію Римскаго епископа и даже были признаны на Западѣ. Приведемъ одно доказательство изъ тысячи другихъ; таково письмо знаменитаго Гальскаго епископа, св. Авита, митрополита Вьенскаго, къ Іоанну, епископу Константинопольскому ³⁾. Во всякомъ случаѣ на споры между епископами Рима и Константинополя по поводу Халкидонскаго правила можно указать, какъ на начало разногласій, приведшихъ позже къ полному разрыву. Въ принципѣ св. Левъ имѣлъ основаніе защищать Никейскіе каноны; но онъ не могъ отвергать того, чтобы вселенскій соборъ не имѣлъ тѣхъ

¹⁾ Св. Льва, epist. LXI, vet. edit.; LXXX edit. Quesn.

²⁾ Св. Льва, epist. LXII, vet. edit.; LCII edit. Quesn.

³⁾ См. Творенія св. Авита въ oeuvres diverses du P. Sirmond.

же правъ, какими обладалъ другой, предшествовавшій ему, въ особенности, когда оставался вѣрнымъ духу, которымъ онъ руководился. Никейскій соборъ освящая *обычай*, побуждавшій смотрѣть на Римскаго епископа, какъ на *первенствующаго честию* въ Церкви, менѣе имѣлъ въ виду *апостольское* начало его престола, чѣмъ его блескъ, возникавшій изъ важности города Рима, потому что многія другія Церкви равнымъ образомъ имѣли *апостольское* начало, а Церковь Антиохійская, какъ основанная святымъ Петромъ, обладала даже первенствомъ предъ Римомъ. Почему же епископскій престолъ Константинополя, когда Константинополь сталъ второю столицею имперіи, не могъ занять второго мѣста, коль скоро Римскій епископъ занималъ первое мѣсто только по причинѣ первенства столицы? Понятно, что соборъ Халкидонскій не былъ не вѣрнымъ духу, одушевлявшему соборъ Никейскій; и хотя онъ измѣнилъ нѣчто *по буквѣ* въ своихъ распредѣленіяхъ: но сдѣлалъ это повинувся тѣмъ-же мотивамъ, коими руководилось и первое вселенское собраніе. Кромѣ того, онъ основывался на второмъ вселенскомъ соборѣ, который, не усвоивъ Константинопольскому епископу никакой патріаршей юрисдикціи, тѣмъ не менѣе почтилъ его титуломъ втораго епископа вселенской церкви, и при этомъ ни Римскій епископъ, ни другой какой-либо епископъ Запада не возставали противъ этого.

Двадцать восьмое правило Халкидонскаго собора было только слѣдствіемъ третьяго правила собора Константинопольскаго; настояла тѣмъ болѣе крайняя нужда даровать патріарху юрисдикцію надъ діоцезіями Азіи, Понта и Фракіи, что епископскія избранія и посвященія подавали поводъ въ этихъ діоцезіяхъ къ непрестаннымъ спорамъ между примасами и митрополитами. Когда Никейскій соборъ освятилъ права, основанныя на обычаяхъ: тогда каждый примасъ, каждый митрополитъ сталъ усвоить себѣ эти права.

Подобнымъ же образомъ и Антиохійскій епископъ хотѣлъ распространить свою юрисдикцію на островъ Кипръ; но съ незапамятныхъ временъ эта церковь управлялась сама собою, своими епископами, находившимися въ единеніи съ митрополитомъ. Дѣло было перенесено на вселенскій Ефесскій соборъ, который высказался въ пользу независимости Кипрской Церкви;

онъ мотивировалъ это тѣмъ, что „надобно опасаться, чтобы изъ за священства не потерять свободу, которую даровалъ намъ цѣною Своей крови Господь нашъ Иисусъ Христосъ, освободитель вѣхъ людей“¹⁾. Вотъ почему Кипрскіе митрополиты именуются, какъ прежде, *αὐτοκεφαλοὶ* (независимыми), и не признаютъ юрисдикціи никакого высшаго епископа. Епископъ Іерусалимскій равнымъ образомъ былъ автокефальнымъ или не имѣлъ начальника, согласно съ седьмымъ правиломъ Никейскаго собора, и онъ сохранилъ *древнюю честь свою престола*.

Итакъ святой Левъ имѣлъ основаніе высказаться въ пользу уваженія къ канонамъ; но онъ ошибался, поставляя дисциплинарные каноны на одной линіи съ догматическими опредѣленіями. Въ самомъ дѣлѣ, первые могутъ быть видоизмѣняемы, когда важныя обстоятельства потребуютъ этого, даже иногда они *должны быть* измѣняемы *по буквѣ*, коль скоро хотятъ сохранить ихъ *духъ*; между тѣмъ, какъ опредѣленія вѣры никогда не должны быть видоизмѣняемы, какъ въ отношеніи къ буквѣ, такъ еще менѣе въ отношеніи къ духу.

Каноны первыхъ вселенскихъ соборовъ неоспоримо проливаютъ сильный свѣтъ на преимущества епископа Рима; они восполняются одни другими; двадцать восьмое Халкидонское правило, хотя и вызвало возраженіен а Западъ въ лицѣ Римскаго епископа, по причинѣ лишенія его характера вселенскаго епископа, какъ утверждаютъ это римскіе богословы, но оно не противорѣчитъ ученію, нами защищаемому; ибо надобно замѣтить, что св. Левъ опровергаетъ его, не какъ противоположное *божественной* и *вселенской* власти Римскаго престола, для котораго онъ требуетъ только *церковнаго первенства*; но единственно потому, что канонъ нарушаетъ шестое правило Никейскаго собора, понижая Антиохійскаго епископа на третье епископское мѣсто, а епископа Александрійскаго на четвертое.

Итакъ неоспоримо, что въ эту эпоху Римскій епископъ не обладалъ въ Церкви вселенскою властію, *по праву божественному*.

Это еще яснѣе открывается изъ участія, принимаемаго Римскими епископами на соборахъ. Достоверенъ фактъ, что Римскіе епископы не созывали первыхъ четырехъ вселенскихъ соборовъ; не предсѣдательствовали на нихъ; не утверждали ихъ.

¹⁾ Св. Льва, epist. XCII; Labbe, Collect. concil.; Cabassut, Not. eccl, p. 209.

Мы докажемъ это въ отношеніи къ каждому изъ этихъ соборовъ въ частности.

Вотъ что сообщаетъ Евсевій ¹⁾ о созваніи, предсѣдательствованіи и утвержденіи перваго вселенскаго Никейскаго собора: „Константинъ рѣшился открыть брань съ невидимымъ врагомъ, возмущавшимъ церковь. Дабы выступить противъ него какъ-бы съ божественною армією; онъ созвалъ всеобщій соборъ, приглашая почтительными письмами епископовъ всѣхъ странъ прибыть на соборъ, какъ можно скорѣе. Это не было съ его стороны *прямымъ и простымъ приказаніемъ*; но императоръ проявилъ въ письмахъ много доброты; онъ предложилъ къ услугамъ однихъ епископовъ публичныя коляски, а другимъ—лошадей (montures). Болѣе того; было назначено самое удобное мѣсто для собранія; таковъ былъ городъ, получившій свое названіе отъ *побѣды* ²⁾, Никея въ Вионніи. Когда императорскій приказъ былъ полученъ во всѣхъ провинціяхъ, всѣ собрались съ усердіемъ... Они прибыли въ числѣ болѣе двухъ сотъ пятидесяти человекъ. А священники, діаконы и клирики, сопутствовавшіе имъ, были почти безчисленны. Между этими духовными лицами одни отличались мудростію своихъ рѣчей, другіе строгостію своей жизни и перенесенными ими мученіями, другія украшались скромностію и добрыми нравами. Нѣкоторые пользовались великимъ почотомъ по причинѣ своей старости; другіе сіяли юношескою силою тѣла и духа. Были нѣкоторые, которые только числились въ духовномъ званіи. Императоръ приказалъ стабдить ихъ въ изобиліи всѣмъ, въ чемъ только они нуждались.

„Въ назначенный день засѣданія, всѣ члены собора поспѣшили собраться. Всѣ тѣ, которые были призваны, введены были въ самую обширную залу дворца, гдѣ были расположены сѣдальща съ двухъ сторонъ, и каждый занялъ свое мѣсто. Когда общество усѣлось съ приличною скромностію, то прежде всего всѣ хранили молчаніе, ожидая появленія императора. Вскорѣ за тѣмъ вошелъ одинъ изъ родственниковъ императора, за нимъ другой, а потомъ и третій; всѣ они не были окружены солдатами

¹⁾ *Eusebii*, Жизнь Константина, кн. III, гл. V в слѣд.

²⁾ Νίκη.

или гвардіею, какъ это было въ обычаѣ, но прибыли только въ общество нѣкоторыхъ друзей, исповѣдовавшихъ вѣру во Христа.

„По сигналу, возвѣщавшему о появленіи императора, всѣ встали. Тогда императоръ прибылъ въ средину собранія; онъ казался ангеломъ Божиимъ... Когда онъ приблизился къ мѣсту, гдѣ поставлено было первое сѣдалище, онъ воссѣлъ на первомъ по срединѣ сѣдалищъ, но только послѣ того, какъ епископы подали ему знакъ сѣсть. Послѣ императора всѣ сѣли. Тогда тотъ епископъ, который занималъ первое сѣдалище съ правой стороны, обратился къ императору съ краткимъ привѣтствіемъ“.

Этотъ рассказъ доказываетъ, что именно императоръ созвалъ соборъ и издалъ для этого формальныя *приказы*; что именно онъ занималъ въ собраніи мѣсто председателя.

Безъ сомнѣнія, онъ не имѣлъ церковнаго *права* созывать соборъ; но если прямое участіе императоровъ при созваніи соборовъ первыхъ вѣковъ не доказываетъ, что они обладали церковными правами: то по крайней мѣрѣ оно доказываетъ, что Церковь не обладала тогда *центральною* властію, которая могла бы созывать всѣхъ епископовъ. Иначе императоры христіанскіе обращались бы къ этой власти, и все предпринятое ими, безъ участія этой власти, было бы признаваемо не имѣющимъ значенія и незаконнымъ. Но этого не было.

Епископъ, воссѣдавшій на самомъ высшемъ мѣстѣ на Никейскомъ соборѣ, занималъ только *первое мѣсто съ правой стороны*. Константинъ помѣстился въ *срединѣ*, въ глубинѣ залы и на отдѣльномъ сѣдалищѣ. Какой же это епископъ занималъ первое мѣсто? Евсевій не называетъ его, что подаетъ мысль, что это былъ самъ онъ. Историкъ Сократъ въ самомъ дѣлѣ утверждаетъ, что это былъ Евсевій, епископъ Кесаріи въ Палестинѣ. Кесарійская каеэдра была самою важною на Востокѣ и первою въ Палестинѣ со времени разрушенія Іерусалима. Въ началѣ своей „*Жизни Константина*“, Евсевій выражается слѣдующимъ образомъ: „Я самъ недавно обратился съ похвальною рѣчью къ побѣдоносному государю, засѣдавшему въ собраніи служителей Божіихъ“. Если эти слова и не могутъ служить убѣдительнымъ доказательствомъ, председательствованія Евсевія, то по крайней мѣрѣ они сообщаютъ большую вѣроятность подобному утверженію Сократа.

Но пусть это будетъ Евсевій Кесарійскій, или Евсевій Антиохійскій, какъ утверждаетъ Θεодоритъ ¹⁾, или Александръ Антиохійскій, какъ заявляетъ Никита по Θεодору Мопсуэтскому ²⁾, — все это не важно. Достоверно только, что послы Римскаго епископа не предсѣдательствовали. Вотъ фактъ, признаваемый всѣми историками, достойными вѣроятія. Чтобы отвергнуть его, надобно принять позднѣйшее извѣстіе Геласія Кизическаго и уже отъ него узнать, будто епископъ Римскій предсѣдательствовалъ на соборѣ Никейскомъ въ лицѣ своего делегата, Осія Кордовскаго. Но прежде всего, Осія не былъ делегатомъ Римскаго епископа; онъ не усваиваетъ себѣ этого титула ни въ актахъ соборныхъ, ни въ другомъ какомъ либо документѣ; епископъ Римскій былъ представляемъ только священниками Витомомъ и Викентіемъ, а не Осіею. Итакъ, если бы даже Осія предсѣдательствовалъ на соборѣ, то этотъ фактъ ничего не доказывалъ бы въ пользу мнимой власти Римскаго епископа. Но достоверно, что Осія не имѣлъ этой чести, и что собраніе въ церковномъ отношеніи находилось подъ предсѣдательствомъ епископовъ наиболѣе великихъ кафедръ, какъ то Александрія, Антиохія и Кесарія Палестинской, и подъ гражданскимъ предсѣдательствомъ самого императора.

Выслушавши хвалу отъ перваго епископа собранія, Константинъ произнесъ рѣчь, въ которой сказалъ, что онъ *созвалъ этихъ епископовъ съ цѣлю позаботиться о мирѣ и что онъ проситъ ихъ доставить его христіанскому міру. Окончивши рѣчь, онъ предоставилъ слово предсѣдателямъ собора* ³⁾. Итакъ предсѣдателей было много. Предъ этимъ извѣстіемъ Евсевія, свидѣтеля-очевидца, — извѣстіемъ, которому ничто не противорѣчитъ, можно ли на разумныхъ основаніяхъ утверждать, будто соборъ находился подъ предсѣдательствомъ Римскаго епископа въ лицѣ Осія, какъ папскаго делегата? Какой фактъ можетъ оправдывать подобное утвержденіе, діаметрально противоположное свидѣтельству столь важному и столь положительному Евсевія?

Этотъ ученый историкъ прекрасно очертилъ роль Константина.

¹⁾ Θεодоритъ, *Церк. Ист.*, кн. I, гл. VII.

²⁾ Никита, *Сокров. прав. стры*, кн. V, гл. VII.

³⁾ Евсевій. *Жизнь Константина*, кн. III, гл. XIII.

Когда слово было представлено епископамъ, поднялись сильныя споры. „Императоръ, продолжаетъ Евсевій, выслушивая всѣхъ съ большимъ терпѣніемъ, очень хорошо понималъ предлагаемые вопросы; онъ высказывалъ свое мнѣніе, дѣлалъ свои замѣчанія и кончилъ тѣмъ, что примирялъ спорившихъ съ наибольшою страстностію. Такъ какъ онъ бесѣдовалъ со всѣми спокойно и говорилъ на греческомъ языкѣ, на которомъ говорилъ превосходно: то всѣхъ восхитилъ своею ласковостію и нѣкоторыхъ склонялъ къ своему мнѣнію силою своихъ доводовъ; онъ просилъ, онъ убѣждалъ; онъ увѣщевалъ всѣхъ къ миру; онъ хвалилъ тѣхъ, которые хорошо говорили; наконецъ онъ достигъ возстановленія согласія между всѣми тѣми, которые прежде враждовали“.

Константинъ созвалъ соборъ и *предсѣдательствовалъ* на немъ. Вотъ два факта, которыхъ при искренности нельзя оспаривать. Третій фактъ, не менѣе твердый, состоитъ въ томъ, что именно Константинъ обнародовалъ опредѣленія. Чтобы установить этотъ фактъ, достаточно перевесть нижеприводимыя строки письма императора, адресованнаго ко всѣмъ епископамъ, не присутствовавшимъ въ собраніи, и написаннаго съ тѣмъ „дабы, какъ говоритъ Евсевій, сообщить имъ достовѣрныя свѣдѣнія обо всемъ, что происходило въ собраніи“¹⁾. Самъ Евсевій сохранилъ намъ это письмо:

„Константинъ августъ, Церквамъ:

„Уразумѣвши изъ счастливаго состоянія, въ которомъ находится государство, сколь велика въ отношеніи ко мнѣ милость всемогущаго Бога, я подумалъ, что на мнѣ лежитъ обязанность позаботиться о воцареніи среди всѣхъ благочестивѣйшихъ народовъ каеолической Церкви единой вѣры, искренней любви, религіи, достойной (unifortne) Бога всемогущаго. Но такъ какъ не возможно было установить дѣла твердыми и стойкими безъ созванія епископовъ или, покрайней мѣрѣ, наибольшаго числа ихъ для предварительнаго разсужденія о томъ, что принадлежитъ къ святѣйшей религіи: то я *собралъ*, сколько было возможно для меня болѣе епископовъ, и въ моемъ присутствіи, какъ если бы

1) „Жизнь Констант.“, кн. III, гл. XVI и XVII.

я былъ одинъ изъ васъ (ибо я не отвергаю этого и даже считаю для себя счастьемъ заявить, что я одинъ изъ васъ),—всѣ дѣла были тщательно изслѣдованы прежде постановленія рѣшенія благоугоднаго Богу всевидящему, дабы не оставалось болѣе никакого повода къ разногласіямъ и спорамъ касательно вѣры“.

Послѣ этихъ предварительныхъ словъ, замѣчательныхъ самихъ по себѣ, Константинъ сообщаетъ соборное опредѣленіе о празднованіи пасхи; онъ разъясняетъ основанія для этого и увѣщеваетъ сохранять опредѣленіе. Прежде, чѣмъ распустить епископовъ, Константинъ обращается къ нимъ съ рѣчью, увѣщевая ихъ хранить миръ между собою. Въ особенности онъ совѣтовалъ тѣмъ, которые „поставлены наиболѣе высоко, не превозносятся надъ тѣми, которые стоятъ ниже ихъ; ибо присовокупилъ онъ, одному Богу приличествуетъ судить о добродѣтели и преимуществѣ каждаго“ ¹⁾. За тѣмъ онъ преподалъ имъ нѣсколько совѣтовъ и *позволилъ* возвратиться къ своимъ церквамъ. Всѣ они возвратились радостные, приписывая посредничеству императора возстановленіе согласія между тѣми, которые расходились въ своихъ мнѣніяхъ.

Что же касается вопроса самого важнаго, разбиравшагося на соборѣ, то есть, вопроса объ арианствѣ, то Константинъ писалъ о немъ въ Египеть, гдѣ этотъ вопросъ получилъ начало: *утверждая*, говоритъ Евсевій, и *самціонируя* опредѣленія собора по этому предмету“ ²⁾.

Итакъ нельзя отвергать полнаго и всецѣлаго участія Константина въ Никейскихъ дѣлахъ; Константинъ *созываетъ* соборъ, онъ *предсѣдательствуетъ*, онъ *утверждаетъ* опредѣленія. Евсевій, историкъ и современнѣйшій свидѣтель событій, принимавшій въ нихъ участіе, положительно свидѣтельствуетъ объ этомъ; и историки позднѣйшіе и достойные вѣры, каковы Сократъ, Созоменъ и Θεодоритъ, представляютъ подтвержденія достовѣрности его сказа.

Геласій Кизическій, авторъ романа о Никейскомъ соборѣ, жившій уже въ пятомъ вѣкѣ, первый упоминаетъ, какъ мы уже замѣтили, объ участіи Римскаго епископа въ созваніи собора и предсѣдательствѣ на Никейскомъ соборѣ. Его ошибочное из-

¹⁾ Евсевій, „Жизнь Констант.“ кн. III, гл. XXI.

²⁾ *Ibid.* ch. XXIII.

вѣстіе распространилось по Востоку, и седьмой вселенскій соборъ, въ седьмомъ вѣкѣ, не возражалъ противъ извѣстія, когда его высказали въ присутствіи собора. Но надобно согласиться, что ошибочное утвержденіе писателя, противорѣчащаго всей исторіи и самымъ яснымъ документамъ, не можетъ быть признано достовѣрнымъ на томъ только основаніи, что противъ него не протестовали на соборѣ, созванномъ въ позднѣйшую эпоху, — на соборѣ, который не былъ созванъ для произнесенія своего рѣшенія по этому вопросу, да и самый вопросъ не принадлежалъ къ его компетенціи. Итакъ нельзя съ искренностію противопоставлять подобныя доказательства многочисленнымъ свидѣтельствамъ писателей современныхъ и даже самому собору, который въ письмахъ своихъ никогда не говорилъ объ участіи Римскаго епископа на соборѣ.

Достовѣрно, что Константинъ не усвоилъ себѣ *церковныхъ правъ*; онъ предсѣдательствовалъ на соборѣ только для того, чтобы охранять свободу преній; онъ предоставилъ рѣшеніе епископскому суду. Но не менѣе достовѣрно, что онъ *созвалъ соборъ, предсѣдательствовалъ на немъ и утвердилъ его*; что подѣ его гражданскимъ предсѣдательствомъ, собраніе имѣло *многихъ предсѣдательствовавшихъ епископовъ*; что делегаты Римскаго епископа не предсѣдательствовали на немъ; что Осія, первый подписавшій соборныя дѣянія, не былъ делегатомъ Римскаго епископа, хотя объ этомъ и говорятъ Геласій Кизическій, коего свидѣтельство не имѣетъ никакой силы; по сознанію даже римскихъ богослововъ, *наиболѣе просвѣщенныхъ* ¹⁾.

Какое участіе принималъ Римскій епископъ въ созваніи втораго вселенскаго собора? Никакого.

Этотъ соборъ былъ созванъ императоромъ Θεодосіемъ (381),

¹⁾ Вотъ сужденіе объ этомъ писателѣ, высказанное іезуитомъ Феллеромъ: „Авторъ пятаго вѣка грекъ, онъ написалъ: „*Исторію Никейскаго собора*“, созваннаго въ 325 г. Эта исторія есть *ничто другое, какъ романъ, по суду лучшихъ критиковъ*; по крайней мѣрѣ, во многихъ пунктахъ она не согласна съ фактами и извѣстіями, *наиболѣе достойными вѣроятія*“. Феллеръ, хорошій ультрамонтанинъ, утверждаетъ, что Геласій руководился *исключительными мотивами*, и *это заставило его нѣсколько приукрасить свою исторію*. Такимъ образомъ по Феллеру, Геласій Кизическій *малъ*, но его ложь *извнѣнтельна*; потому что онъ *руководился своими намѣреніями*, а эти намѣренія были добрыми. Феллеръ остается вѣрнымъ духу своего Общества.

который даже не посовѣтовался съ Римскимъ епископомъ. Этотъ епископъ, коимъ былъ тогда Дамась, не посылалъ на соборъ своихъ делегатовъ; никакой другой западный епископъ не принималъ въ немъ участія. Соборъ былъ составленъ изъ ста пятидесяти членовъ, въ числѣ которыхъ были такіе люди, какъ св. Григорій Назіанзинъ, св. Григорій Нисскій, св. Петръ Севастійскій, св. Амфилохій Иконійскій, св. Кириллъ Іерусалимскій. Предсѣдательствовалъ же на этомъ соборѣ св. Мелетій Антиохійскій.

Но въ Антиохіи существовала схизма, продолжавшаяся довольно долго. Въ этомъ городѣ было два епископа: Мелетій и Павлинъ. Епископъ Римскій находился въ общеніи съ этимъ послѣднимъ, и слѣдовательно, признавалъ Мелетія схизматикомъ, что не помѣшало послѣднему быть *святымъ* въ глазахъ Церкви Восточной и Западной. Такимъ образомъ второй вселенскій соборъ происходилъ подъ предсѣдательствомъ епископа, который не находился въ общеніи съ епископомъ Римскимъ. Мелетій умеръ во время этого собора. Отцы, извѣстные своимъ краснорѣчіемъ, произнесли въ честь его похвальныя слова. До насъ дошло только разсужденіе св. Григорія Нисскаго. Вѣрующіе на перерывъ оказывали св. Антиохійскому епископу знаки своего уваженія; всѣ признавали его святымъ, и когда тѣло его переносили въ Антиохію, то это перенесеніе являлось непрерывнымъ торжествомъ.

Послѣ св. Мелетія на соборѣ предсѣдательствовалъ св. Григорій Назіанзинъ. Соборъ не призналъ Павлина законнымъ Антиохійскимъ епископомъ, хотя онъ находился въ общеніи съ епископомъ Римскимъ, и не придалъ никакого значенія компромиссу, въ силу котораго оставшійся въ живыхъ послѣ смерти Мелетія или Павлина, долженъ быть признаваемъ законнымъ епископомъ. Поэтому соборъ избралъ св. Флавіана преемникомъ св. Мелетія, и Антиохійская церковь, за исключеніемъ приверженцевъ Павлина, примкнула къ этому избранію.

Когда св. Григорій Назіанзинъ получилъ разрѣшеніе оставить свой Константинопольскій престолъ: то, какъ президентъ собора, былъ замѣщенъ сначала Тимофеемъ Александрійскимъ, а потомъ Нектаріемъ Константинопольскимъ. Эти преемственные предсѣдатели не имѣли никакого сношенія съ Римскимъ епископомъ.

Тѣмъ не менѣе соборъ постановилъ важныя догматическія рѣшенія, и его опредѣленія были соединены съ опредѣленіями Никейскаго собора, *въ символъ вѣры*. Кромѣ того, онъ измѣнилъ порядокъ *церковной* іерархіи, предоставивши Константинопольскому епископу второе мѣсто въ церкви и помѣстивши за нимъ епископовъ Александріи, Антиохіи и Іерусалима. Сверхъ того, онъ постановилъ множество дисциплинарныхъ правилъ, принятыхъ всею церковію ¹⁾.

Въ годъ, слѣдовавшій за созваніемъ Константинопольскаго собора, императоръ Граціанъ созвалъ соборъ въ Римъ ²⁾. Павлинъ Антиохійскій присутствовалъ на немъ. На этомъ соборѣ онъ заявилъ себя противъ св. Флавіана, который тѣмъ не менѣе былъ признаваемъ законнымъ епископомъ большинствомъ провинцій, зависѣвшихъ отъ Антиохійскаго патріархата. На этомъ же соборѣ епископы Западные подняли жалобу на то, что епископы Восточные рѣшили многіе важные вопросы безъ участія Запада. Но, за исключеніемъ законности Флавіана, признали все остальное, и соборъ Константинопольскій повсюду былъ признанъ *всеменскимъ*, хотя Римскій епископъ и не созывалъ его, и не предсѣдательствовалъ на немъ, и не утверждалъ его.

Въ виду этихъ фактовъ, что дѣлается съ притязаніемъ Римскаго епископа на безусловную автократію въ церкви? Теперь онъ утверждаетъ, что вся юрисдикція истекаетъ отъ него; но вотъ соборъ, на которомъ предсѣдательствовалъ святой епископъ, не находившійся въ общеніи съ Римомъ,—который обнародовалъ весьма важныя опредѣленія догматическія и дисциплинарныя; и этотъ соборъ былъ однимъ изъ тѣхъ, къ которому св. Григорій Великій относился почтительно, какъ къ одному какому либо изъ четырехъ евангелій!

N. N.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. *Собраніе Дьяній* въ собраніи Р. Labbe; *Церк. Истор.* Сократа, Созомета и Теодорита; *труды* св. Григорія Нисскаго, св. Григорія Назіанзина и пр.

²⁾ См. *Церк. Истор.* Созомента и Теодорита; *письма* блажен. Іеронима и св. Амвросія; собраніе *Собранія Дьяній* Р. Labbe.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1894.

Пісѣти вообрен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

СВ. ПОЛИКАРПЪ СМИРНСКІЙ И ЕГО ПОСЛАНІЕ.

Общая скудость историческихъ извѣстій за ту эпоху, когда жилъ св. Поликарпъ, заставляетъ насъ напередъ отказаться отъ возможности составить болѣе или менѣе цѣлостное и подробное жизнеописаніе этого великаго апостольскаго мужа. Цѣлый періодъ изъ жизни св. Поликарпа до вступленія его на епископскую кафедру—остается покрытымъ мракомъ неизвѣстности: исторія не сохранила намъ опредѣленныхъ свѣдѣній ни объ отечествѣ, ни о времени рожденія и обращенія его въ христіанство. Несомнѣнными историческими свидѣтельствами утверждается только тотъ общій фактъ, что св. Поликарпъ былъ наставленъ въ вѣрѣ Христовой и затѣмъ поставленъ во епископа смирнскаго Ап. Іоанномъ, обращался съ другими апостолами и самовидцами Господа ¹⁾.

Св. Иринея (въ письмѣ своемъ къ Флорину) съ искренностью признательнаго ученика рассказываетъ о весьма тѣсныхъ и дружескихъ отношеніяхъ, существовавшихъ между его учителемъ (Полик.) и Ап. Іоанномъ;—примѣру и наставленіямъ этого послѣдняго пастырь смирнскій остался глубоко вѣренъ въ продолженіе всей своей послѣдующей жизни и дѣятельности. Такъ, по свидѣтельству того же св. Иринея,—въ дѣлѣ общественнаго учительства св. Поликарпъ держался всецѣло ученія, преданнаго его наставникомъ—Апостоломъ и другими самовидцами Господа: „онъ припоминалъ слова ихъ, и пересказывалъ, что

¹⁾ Ирин. Adv. haer. III, 3;—Тертул. de praescr. haer. c. 32;—Іеронимъ de vir. illust. c. 17.

слышалъ отъ нихъ о Господѣ, Его ученіи и чудесахъ".—Неуклонная вѣрность апостольскому преданію сопровождалась у св. Поликарпа горячею ревностію въ охраненіи праваго ученія отъ всякаго вліянія на него еретическихъ заблужденій. Въ этомъ отношеніи вмѣстѣ съ соученикомъ и искреннимъ другомъ своимъ, св. Игнатіемъ антиохійскимъ, онъ былъ твердымъ столпомъ и стражемъ Церкви Иисусъ—Христовой. А послѣ смерти Игнатія онъ унаслѣдовалъ весь его авторитетъ и вліяніе на дѣла малоазійскихъ церквей. Какъ ученикъ апостольскій и непосредственный носитель апостольскаго преданія, онъ былъ одинаково уважаемъ какъ восточными, такъ и западными церквами. Этотъ авторитетъ придавалъ большой вѣсъ его свидѣтельству и ставилъ его въ положеніе ревностнаго борца съ ересями, какое занималъ другъ его, Игнатій.—Бл. Иеронимъ прямо говоритъ, что по смерти Игнатія Богоносца Поликарпъ сдѣлался „вождемъ всей Азіи“ (Catal. scr. eccl. c. 17). На этотъ же высокій авторитетъ пастыря смирскаго указываетъ и другъ его, св. Игнатій, когда въ письмѣ своемъ къ нему выражается: „какъ кормчимъ нужны вѣтры, или обуреваемому—пристань, такъ настоящему времени нуженъ ты—для того, чтобы достигнуть Бога (гл. 2)“.

Ревнуя о благѣ всей церкви, высокимъ уваженіемъ и довѣріемъ которой онъ пользовался, св. Поликарпъ предпринималъ путешествіе въ Римъ (при папѣ Аникитѣ), побуждаемый къ тому разными церковными обстоятельствами, между которыми исторія отмѣчаетъ намъ одно,—вопросъ о празднованіи Пасхи ¹⁾. Твердость и ревность въ ученіи и преданіи апостольскомъ показали и на этотъ разъ въ Поликарпѣ достойнаго ученика Апостоловъ: онъ никакъ не могъ согласиться перемѣнить восточный обычай празднованія Пасхи (вмѣстѣ съ іудеями, 14 Ни-

¹⁾ Время этого путешествія опредѣлять съ точностію трудно: упоминаемыя здѣсь лица (рим. импер. Ант. Пій и епископъ Аникита) рѣшаютъ вопросъ только приблизительно, именно—въ смыслѣ указанія крайнихъ предѣловъ, между которыми должно было совершиться это путешествіе. Если—согласно свидѣтельству большинства историковъ—смерть Ант. Пія полагать въ 167 г., а вступленіе Аникиты на епископскую кафедру не ранѣе 157 г.; то путешествіе въ Римъ свят. Поликарпа должно упасть на какой-я. годъ изъ этого 10-лѣтняго періода одновременнаго правленія упомянутыхъ лицъ (т. е. между 157 и 167 гг.).

сана), который былъ утвержденъ его славнымъ учителемъ, Ап. Іоанномъ.—Какъ на достойный же примѣръ апостольской ревности смирскаго пастыря за время пребыванія его въ Римѣ, исторія указываетъ на обращеніе имъ къ церкви римской многихъ членовъ ея, отторгнутыхъ еретическими заблужденіями Валентина и Маркіона. Съ послѣднимъ изъ этихъ еретиковъ, по свидѣтельству Ириней (Adv. haer. III, 3), св. Поликарпъ имѣлъ личное свиданіе, причѣмъ на дерзкій вопросъ ересіарха, по какимъ признакамъ епископъ узналъ его, Поликарпъ отвѣтилъ: „я узналъ тебя, какъ первенца сатаны“¹⁾.

Путешествіе въ Римъ—чуть-ли не единственный, точно засвидѣтельствованный исторією, фактъ изъ дѣятельности св. Поликарпа внѣ предѣловъ его діоцеза. Но что эта дѣятельность была обширна и разнообразна,—въ этомъ не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Средствомъ къ тому служили частію письменныя наставленія, частію,—какъ можно догадываться,—и личныя посѣщенія разныхъ частныхъ церквей.—Такъ, св. Игнатій, не имѣя возможности самъ написать нѣкоторымъ малоазійскимъ церквамъ, „по причинѣ внезапнаго, по волѣ начальства, отплытія изъ Трояды въ Неаполь“, проситъ друга своего, пастыря смирскаго,—исполнить его намѣреніе (Посл. къ Пол. VIII гл.). И дѣйствительно, по свидѣтельству Ириней и Евсевія, этотъ послѣдній писалъ много посланій какъ къ цѣлымъ церквамъ, такъ и къ частнымъ лицамъ, назидая ихъ въ предметахъ вѣры.—Наконецъ, плодомъ благотворной дѣятельности св. Поликарпа для цѣлой церкви былъ многочисленный классъ его учениковъ, между которыми особенно прославился св. Ириней, вѣроятно по внушенію своего учителя отправившійся на западъ, въ Галлію, гдѣ въ продолженіи многихъ лѣтъ онъ былъ великимъ столпомъ церкви.

Такъ подвизаясь на поприщѣ защиты и утвержденія апостольскаго ученія, св. Поликарпъ достигъ глубокой старости, когда въ царствованіе Марка Аврелія засвидѣтельствовалъ свою

¹⁾ Епископъ смирскій могъ хорошо знать Маркіона еще въ бытность этого возстающаго въ Малой Азій (Ефесѣ), откуда за распространеніе еретич. мнѣній, будучи изгнанъ Ап. Іоанномъ, ересіархъ переселился въ Римъ и здѣсь находилъ себѣ послѣдователей (Фластрий, lib. de haer. § 17).

любовь ко Христу достойною ученика апостольскаго мученической кончиною. Время мученичества епископа смирскаго съ точностью опредѣлить трудно: между учеными и хронологами существуютъ на этотъ разъ слишкомъ разнообразныя мнѣнія. Правленіе Марка Аврелія обнимаетъ почти двадцатилѣтній періодъ времени (161—180 г.), и почти къ каждому году этого періода различными учеными приурочивается смерть св. Поликарпа ¹⁾. Въ виду такого разнообразія мнѣній и при отсутствіи рѣшительныхъ данныхъ, точное опредѣленіе года кончины св. Поликарпа дѣлается почти невозможнымъ: можно, впрочемъ, замѣтить, что большинство ученыхъ указываютъ на 167 или 168 г., какъ годъ смерти епископа Смирнскаго (Möhler, Strauss, Herzog и мн. др.).

Подробности мученической кончины св. Поликарпа описаны въ окружномъ посланіи Смирнской церкви ²⁾, краткое содержаніе котораго мы не лишнимъ считаемъ привести здѣсь, въ видахъ возможно-полной характеристики апостольскаго мужа.

Посланіе не упоминаетъ о поводѣ гоненія, разразившагося на этотъ разъ надъ церквами малоазійскими (и въ частности—смирскою). Вниманіе писателя прежде всего останавливается на поразительномъ и безпримѣрномъ терпѣніи, съ какимъ мученики христіанскіе переносятъ все неимоверныя страданія. Толпа язычниковъ приходила въ бѣшенство при видѣ стойкости христіанскихъ страдальцевъ и неистово ревѣла: „казнить безбожниковъ! искать Поликарпа!“ — Поведеніе почтеннаго епископа, когда его потребовали, было вполне согласно съ христіанскимъ благоразуміемъ и мудростію. Понимая, какъ необходима жизнь его для блага всей церкви, онъ, не смотря на престарѣлый возрастъ, не считалъ своимъ долгомъ, подобно большинству, безъ нужды подвергать свою жизнь опасности: онъ удалился въ одно селеніе, но будучи открытъ тамъ, пе-

¹⁾ Баратерій и Стиренній относятъ кончину Поликарпа къ 161 г.;—Норвизій и Тильмонъ—къ 166 г.; Скалигеръ, Валезій, Гизелеръ и Неандеръ—къ 167 г.; Бароній и Нурри—къ 169;—Петитъ—къ 175; Баснагій—къ 178. („Patr. apost. oper.“ Hefele).

²⁾ Подлинность этого памятника христіанской древности Герцогъ (Real-Encykl. т. 12) доказываетъ тѣмъ, что содержаніе его цитуетъ уже Евсевій.

решель въ другое,—и только когда неутомимая ревность преслѣдователей не оставила его въ покоѣ и въ этомъ послѣднемъ убѣжищѣ, онъ, наконецъ, мужественно рѣшился претерпѣть страданія. Когда св. старца представили предъ проконсула, послѣдній убѣждалъ его купить свободу отреченіемъ отъ вѣры, на что епископъ отвѣчалъ: „86 лѣтъ служилъ я Христу и не испытывалъ отъ Него никакого зла; какъ же могу я хулить Царя моего, который спасъ меня?“¹⁾ Ни увѣщанія, ни угрозы не могли, такимъ образомъ, поколебать почтеннаго пастыря; такъ что, наконецъ, по требованію черни онъ присужденъ былъ къ сожженію. Немедленно приготовленъ былъ костеръ, въ устройствѣ котораго, по замѣчанію посланія, особенно дѣятельное участіе, по своей ненависти къ христіанамъ, принимали іудеи. Зажгли столбъ, но пламя, вмѣсто того, чтобы коснуться св. мученика, кружилось около, представляя видъ „паруса корабля“. Когда огонь, такимъ образомъ, отказывался совершить свое дѣло, одинъ изъ исполнителей казни пронзилъ копьемъ тѣло страдальца, чѣмъ и положилъ конецъ его мученіямъ. Язычники и евреи до-тла дожгли тѣло святаго изъ опасенія, чтобы христіане не стали поклоняться Поликарпу вмѣсто Распятаго,—хотя подобнымъ предположеніемъ,—по замѣчанію смирнской церкви,—враги обнаружили крайнее непониманіе сущности христіанскаго ученія. Послѣ того, христіане должны были удовольствоваться собраніемъ лишь нѣсколькихъ костей великаго епископа и предоставленіемъ имъ христіанскаго погребенія.

Свѣдѣніями, заимствуемыми изъ посланія смирнской церкви, и заканчиваются всѣ, дошедшія до насъ, извѣстія о жизни и дѣятельности св. Поликарпа. Уже на основаніи всѣхъ выше-

¹⁾ На основаніи этихъ словъ Штраусъ (Роус. р. 26) дѣлаетъ такіа соображенія относительно времени рожденія епископа Смирнскаго. Если смерть Поликарпа,—такъ разсуждаетъ онъ,—послѣдовала не позже 168 г., а по собственнымъ его словамъ времени служенія его Христу было 86 лѣтъ, то это указываетъ на 82-й г., какъ годъ его обращенія въ христіанство. А такъ какъ, далѣе, несомнѣнно, что, онъ былъ ученикомъ апостоловъ, а чтобы быть способнымъ воспринимать сознательно ихъ ученіе, онъ долженъ достигнуть лѣтъ достаточнаго духовнаго развитія (не менѣе 14), то время рожденія его падаетъ на 68 г. отъ Р. Хр., а можетъ быть и равнѣе.

разсмотрѣнныхъ историческихъ данныхъ, не смотря на ихъ неполноту и отрывочность, можно составить приблизительно точное понятіе о личности пастыря Смирнскаго. Но гораздо глубже и рельефнѣе обрисовывается духовно-нравственный образъ его въ дошедшемъ до насъ его посланіи къ *филиппійскимъ христіанамъ*. При всей сравнительной краткости своего объема, это посланіе даетъ очень много характеристическихъ чертъ для опредѣленія цѣлой личности автора со стороны круга религіозно-нравственныхъ его убѣжденій. Духъ и характеръ ученика апостольскаго сквозить въ немъ всюду; полнота апостольскихъ и евангельскихъ воззрѣній ясно свидѣтельствуетъ, что авторъ жилъ въ нихъ всѣмъ умомъ и сердцемъ своимъ. При такомъ важномъ значеніи дошедшаго до насъ посланія св. Поликарпа, какъ въ видахъ характеристики самого великаго автора, такъ— и преимущественно — въ цѣляхъ полемики съ современною намъ отрицательною критикою,—утрата *другихъ* письменныхъ твореній пастыря смирнскаго (о которыхъ, какъ мы выше упомянули, свидѣтельствуетъ Иринея Лионскій (Apud Eus. V, 20),— особенно ощутительна ¹⁾. Эта утрата, какъ можно догадываться произошла довольно рано. Уже спустя 100 лѣтъ послѣ Иринея, Евсевій знаетъ и цитуетъ только одно, намъ извѣстное, посланіе къ филиппійцамъ (Евс. Ц. Ист. III, 36). Объ одномъ только посланіи св. Поликарпа упоминаютъ и писатели послѣдующаго времени: такъ бл. Иеронимъ († 420) свидѣтельствуетъ, что въ его время посланіе Поликарпа къ филиппійцамъ пользовалось всеобщимъ уваженіемъ и читалось въ малоазійскихъ церквахъ при богослуженіи (De vir illust. с. 1). Глубокому уваженію и вниманію христіанъ это посланіе, очевидно, и обязано главнымъ образомъ своимъ сохраненіемъ отъ разрушительныхъ дѣйствій времени. А такой авторитетъ и уваженіе оно приобрѣло за свое преимущественное предъ другими твореніями

¹⁾ Не лишнимъ считаемъ привести здѣсь весьма характеристичное замѣчаніе Еразма Роттердамскаго по этому поводу: „Никто“,—говоритъ онъ, — „сердцу котораго близки хорошія писанія, не можетъ читать его (посл. Полик.) безъ глубокой скорби, такъ какъ онъ очень ясно видитъ, что изъ столь многихъ превосходныхъ памятниковъ славнѣйшаго мужа до насъ дошелъ едва одинъ краткій. По-истинѣ достойная сожалѣнія утрата!“

того же автора — содержание; такъ такъ, по отзыву Иринея (у Евсев. Ист. Церк. IV, 14), изъ всѣхъ посланій св. Поликарпа посланіе къ филиппійскому обществу — „самое замѣчательное: изъ него желающіе и пекущіеся о своемъ спасеніи могутъ узнать, какъ образъ его (Полик.) вѣры, такъ и проповѣдь истины“.

Мотивы, побудившіе св. Поликарпа предложить письменное наставленіе обществу филиппійскому, — насколько они указаны въ самомъ посланіи (13 гл.), — были слѣдующіе. Филиппійцы (вскорѣ послѣ посѣщенія ихъ города св. Игнатіемъ, отправлявшимся въ Римъ на мученическую кончину), писали пастырю смирнскому, сообщая ему объ обстоятельствахъ своей церкви (преимущественно о проступкѣ нѣкоего пресвитера Валента), и прося переслать имъ всѣ письма славнаго епископа антиохійскаго, какія имѣлись у него (Полик.) на лицо. Въ своемъ отвѣтномъ письмѣ св. Поликарпъ и удовлетворяетъ всѣмъ этимъ запросамъ, причемъ соотвѣтственно характеру и сравнительной важности ихъ останавливается преимущественно на *обстоятельствахъ* церкви филиппійской. Возмутительный поступокъ пресвитера Валента, какъ явленіе ненормальное и, можетъ быть, единичное въ своемъ родѣ, естественно ставилъ въ недоумѣніе все общество. Каноническая практика еще юной церкви не могла быть такъ богата опытами, чтобы предусмотрѣть случаи, подобные настоящему, гдѣ дѣло осложнялось еще тѣмъ обстоятельствомъ, что виновнымъ являлось лицо іерархическое, — пресвитеръ. Такъ какъ при жизни св. Апостоловъ всѣ подобные недоумѣнные вопросы рѣшались ими самими, какъ непосредственными носителями божественной истины, то по смерти ихъ авторитетъ нравственныхъ судей и учителей естественно перешелъ къ ихъ ближайшимъ преемникамъ и ученикамъ: потому-то и общество филиппійское съ просьбою разрѣшить встрѣтившееся недоумѣніе и получить надлежащее по этому поводу назиданіе обращается именно къ св. Поликарпу, ученику Ап. Іоанна. Удовлетворяя этой потребности, пастырь смирнскій разсматриваетъ подлежащій его вниманію фактъ съ самой общей его стороны. Онъ смотритъ на проступокъ Валента не съ внѣшней юридической точки зрѣнія, — въ немъ онъ видитъ за-

тронутымъ общій вопросъ о *праведности* христіанской и условіяхъ ея достиженія. Рѣшеніе-то этого вопроса и составляетъ главный предметъ его посланія.

Согласно излюбленному обычаю первенствующаго времени, посланіе начинается привѣтствіемъ, которое посылается отъ лица автора (Пол.) и „съ нимъ пресвитеровъ“¹⁾ обществу филиппійскому. Благожеланія, высказываемыя здѣсь, какъ по содержанию, такъ и по внѣшней формѣ выраженія, живо напоминаютъ намъ перо ближайшаго ученика апостоловъ: авторъ желаетъ читателямъ умноженія милости и мира, полученныхъ отъ Бога и Спаса; а такъ привѣтствовали христіанъ въ своихъ посланіяхъ именно Апостолы и ихъ ученики.

Обращаясь затѣмъ къ главной темѣ своего посланія—вопросу о праведности,—авторъ прежде всего высказываетъ живую радость по поводу того, что духъ истинно-праведнаго поведенія вполне усвоенъ его читателями и имѣлъ уже случай такъ блистательно проявиться въ недавней встрѣчѣ и приемѣ св. страдалцевъ (Игнатія и его спутниковъ). Такое поведеніе филиппійскихъ христіанъ, полное истинной любви и состраданія, не оставляло конечно желать ничего лучшаго, какъ продолженія его въ томъ же направленіи. Съ этою цѣлью св. авторъ (во 2 гл.) предлагаетъ своимъ читателямъ нѣсколько увѣщательныхъ наставленій, перечисляя рядъ добрыхъ дѣлъ, которыми характеризуется христіанская праведная жизнь,—и въ параллель съ тѣмъ—рядъ пороковъ, свидѣтельствующихъ объ удаленіи отъ Бога. Необходимость такого увѣщанія была тѣмъ болѣе ощутительна, что, по словамъ автора, правильному теченію христіанской жизни грозила опасность увлеченія „тщет-

¹⁾ То обстоятельство, что св. Поликарпъ здѣсь именуется себя только между *пресвитерами*, не упоминая о своемъ *епископскомъ* достоинствѣ, даетъ поводъ отрицательной критикѣ заподозривать принадлежность посланія *епископу* смирскому Поликарпу. Но причиной умолчанія объ истинномъ санѣ,—какъ справедливо замѣчаетъ Штраусъ (стр. 76), могло быть прежде всего *смирненіе* автора, такъ рельефно проглядывающее во всемъ его посланіи. Съ другой стороны здѣсь нужно принять во вниманіе и то обстоятельство, что въ странѣ (малоазійской), гдѣ незадолго предъ тѣмъ послѣдній Апостолъ самъ занималъ первенствующее мѣсто въ Церкви, еще не развилось рѣзкое выдѣленіе и отличіе епископскаго достоинства въ той мѣрѣ, какъ этого потребовали послѣдующія обстоятельства церкви.

нымъ пустословіемъ и заблужденіемъ многихъ“ (2 гл.). Судя по контексту рѣчи, подъ „тщетнымъ пустословіемъ и заблужденіемъ многихъ“ нужно разумѣть ближайшимъ образомъ то іудейское воззрѣніе на оправданіе, по которому это послѣднее достигается собственными заслугами и дѣлами человѣка—христіанина, а не по вѣрѣ и благодати Божіей (какъ это утвердилъ авторъ посланія въ непосредственно предшествующихъ словахъ 1-й гл.). Потому-то и далѣе авторъ довольно подробно развиваетъ ученіе объ Иисусѣ Христѣ, за заслуги Котораго, (а не за наши собственные дѣла), Богъ даруетъ намъ оправданіе.

Увѣщательный тонъ изложенныхъ въ этой главѣ наставленій—съ одной стороны, и самая общезвѣстность ихъ, какъ основныхъ и первоначальныхъ истинъ христіанской нравственности—съ другой, вызываютъ у св. автора проникнутое глубокимъ смиреніемъ объясненіе относительно мотивовъ, побудившихъ его предложить читателямъ это ученіе о праведности (3 гл.). Самъ по себѣ онъ не считаетъ себя достойнымъ и способнымъ назидать такое общество, которое было основано, научено и особенно любимо Ап. Павломъ, съ которымъ ни онъ (авторъ), ни кто другой не можетъ сравниться въ мудрости: только отвѣчая на вызовъ самихъ же филиппійцевъ, пастырь смирнскій считаетъ необходимымъ предложить настоящае увѣщаніе.—Прерванное такимъ извиненіемъ теченіе рѣчи снова возобновляется въ той же главѣ (3-й), гдѣ авторъ указываетъ три руководительныя начала, опредѣляющія всю жизнь христіанина какъ съ теоретической, такъ и нравственно практической ея стороны,—это: вѣра, надежда и любовь, причѣмъ послѣдняя (любовь) выставляется, какъ единственный и самый вѣрный принципъ христіанской жизнедѣятельности. Но чтобы любовь христіанская дѣйствовала всегда въ томъ направленіи, которое соотвѣтствуетъ ея истинной божественной природѣ, христіанинъ нуждается въ знаніи положительнаго закона, при помощи котораго онъ во всѣхъ частныхъ случаяхъ могъ бы освѣщать и регулировать свою дѣятельность. Потому-то св. писатель, послѣ рѣчи о любви, какъ первой и основной заповѣди для христіанской праведности, три слѣдующія главы своего посланія (4—6) посвящаетъ частнѣйшему раскрытію и

разъясненію того, что требуетъ законъ любви по отношенію къ различнымъ состояніямъ и общественному положенію христіанъ (такъ 4-я гл. разсуждаетъ о поведеніи женъ и вдовъ, 5-я излагаетъ обязанности діаконовъ, юношей и дѣвъ, 6-я обязанности пресвитеровъ). Между нравственными уроками, которые предлагаются здѣсь, особенно ярко выдается предостереженіе предъ *сребролюбіемъ*, — „началомъ всѣхъ бѣдъ“, по замѣчанію св. автора (4 гл.).—Нельзя не видѣть отсюда, что мысль автора постоянно занята возмутительнымъ проступкомъ Валента, котораго страсть сребролюбія довела до глубокаго паденія.

Дальнѣйшая глава (7-я) тѣсно примыкаетъ къ предъидущимъ и особенно къ послѣдней изъ нихъ (6-й), гдѣ изложены правила поведенія пресвитеровъ. Одна изъ существенныхъ обязанностей пастырей церкви есть долгъ учительства, обязанность наставлять пасомыхъ въ истинной вѣрѣ. Признаки истинной вѣры и опредѣляетъ теперь авторъ, сначала путемъ отрицательнымъ, указаніемъ признаковъ еретической, ложной вѣры, а потомъ и положительнымъ, научая во всемъ слѣдовать „изначала преданному слову“.

Но неуклонное послушаніе апостольскому ученію при томъ политическомъ положеніи, какое занимали въ это время христіане среди языческаго міра, могло показаться слишкомъ затруднительнымъ: не прекращавшіяся гоненія отъ язычниковъ ставили христіанъ въ положеніе постоянной готовности пожертвовать жизнію за твердость въ вѣрѣ. Авторъ видитъ опасность для христіанъ съ этой стороны, и потому рекомендуетъ читателямъ, какъ самое лучшее средство противъ угрозъ и соблазновъ, терпѣніе, несокрушимую силу котораго онъ и спѣшитъ тотчасъ же подтвердить историческими примѣрами страданій Христа и христіанъ, (особенно ближайшимъ по времени примѣромъ терпѣнія „блаженнаго Игнатія“ (9 гл.).—Указаніемъ высочайшей награды, ожидающей свв. страдальцевъ на небѣ, и новымъ увѣщаніемъ къ добродѣтели въ виду всего вышеизложеннаго и заканчиваются общія наставленія посланія (10 гл.).

Въ 11-й гл. св. авторъ снова обращается къ тому событію изъ жизни филиппійскаго общества, которое между прочимъ дало поводъ къ написанію настоящаго письма, именно къ про-

ступку пресвитера Валента, обвиняемаго, какъ видно изъ послѣдующаго, въ сребролюбіи, нецѣломудріи и *невѣрности*. — Отношеніе св. Поликарпа къ данному случаю полно глубокаго смиренія и сострадательной мудрости. Онъ не порицаетъ и не укоряетъ лично Валента: поведеніе этого послѣдняго даетъ ему поводъ, не касаясь прямо личности, предложить только общее увѣщаніе и назиданіе. Такія снисходительныя и кроткія мѣры естественно скорѣе могли расположить согрѣшившаго къ покаянію, чѣмъ мѣры строгія, карательныя.

Покончивъ дѣло съ главною темою-вопросомъ о праведности христіанской, въ заключеніе своего посланія авторъ касается нѣкоторыхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, вызванныхъ письмомъ къ нему филиппійскихъ христіанъ. Онъ обѣщаетъ въ точности выполнить просьбу ихъ относительно пересылки ихъ писемъ въ Сирію, какъ скоро представится къ тому благопріятный случай; прилагаетъ при настоящемъ своемъ посланіи всѣ письма св. Игнатія, какъ желали того филиппійцы; и съ своей стороны проситъ этихъ послѣднихъ сообщить ему всѣ подробности о св. Игнатіѣ и его спутникахъ.

Эти два-три обстоятельства изъ содержанія 13 гл., не относясь существенно къ главному раскрытію предмета, имѣютъ слишкомъ важное значеніе въ другомъ отношеніи, въ рѣшеніи вопроса о *времени* написанія посланія. Судя по тому, что епископъ смирнскій не успѣлъ еще исполнить порученіе филиппійцевъ и Игнатія — объ отсылкѣ ихъ посланій въ Сирію, съ другой стороны — имѣя въ виду то обстоятельство, что подробности о мученической кончинѣ пастыря антиохійскаго ему (Поликарпу) еще неизвѣстны (а при живыхъ сношеніяхъ первенствующихъ церквей слухи о важныхъ событіяхъ въ той или другой изъ нихъ могли разноситься всюду не далѣе, какъ черезъ нѣсколько недѣль), — мы имѣемъ полное основаніе заключать, что посланіе къ филиппійцамъ написано спустя слишкомъ короткое время послѣ смерти св. Игнатія. Вопросъ о времени написанія нашего посланія сливается, такимъ образомъ, съ вопросомъ о времени кончины Игнатія Богоносца. И такъ какъ св. епископъ антиохійскій, по свидѣтельству актовъ его мученичества, принялъ мученическій вѣнецъ въ 10-й годъ царствованія Тра-

яна, 20 декабря 107 года, то время появленія Поликарпова посланія должно падать приблизительно на начало 108, или даже конецъ 107 года. Но если даже и не принимать во всей строгости это точное вычисленіе, (имѣющее, впрочемъ, за собою большинство церковно - историческихъ авторитетовъ),—во всякомъ случаѣ крайнимъ предѣломъ написанія нашего посланія служить 115 или 116 г., такъ какъ въ слѣдующемъ году императоръ Траянь, (къ царствованію котораго всѣми безспорно относится мученичество св. Игнатія), уже умеръ.

Въ силу своего важнаго значенія въ вопросѣ о времени написанія, а отсюда и въ вопросѣ о подлинности посланія, 13 глава и подвергается преимущественно нападкамъ со стороны отрицательной критики. Какими аргументами пользуются на этотъ разъ мыслители отрицательнаго направленія,—это мы увидимъ ниже. Здѣсь же считаемъ умѣстнымъ и необходимымъ ближе рассмотреть тѣ частныя черты посланія, которыя, съ одной стороны, ярче характеризуютъ догматическія и нравственныя воззрѣнія автора и опредѣляютъ историческое мѣсто и значеніе его творенія, съ другой—служатъ камнемъ преткновенія для отрицательной критики въ рѣшеніи вопроса о его (посл.) подлинности.

Какъ на особенно выдающуюся характеристическую черту посланія въ этомъ родѣ, слѣдуетъ прежде всего указать на обиліе цитатъ изъ Священнаго новозавѣтнаго Писанія ¹⁾. Это обстоятельство слишкомъ краснорѣчиво подтверждаетъ высказанное нами выше соображеніе, что св. авторъ былъ до глубины души проникнутъ апостольскимъ ученіемъ. На непосредственномъ апостольскомъ преданіи утверждается весь кругъ его убѣжденій: онъ говоритъ и мыслитъ то и такъ, что и какъ говорили свв. апостолы. Достойный ученикъ апостоловъ чувствуетъ себя вполне довольнымъ въ богатствѣ обладанія преданнымъ откровеніемъ; всѣ усилія и стремленія его направлены на проведеніе этого откровенія въ жизнь вѣры, любви и дѣятельности христіанской. Вотъ почему, (какъ отчасти уже по-

¹⁾ Въ посланіи встрѣчаемъ ссылки на Еванг. Матѣ., Дѣян. Ап., I Петр., I Кор.,—на посл. къ Римл., Галат. и Еф.

казало намъ изложеніе содержанія посланія), пастырь смирскій является болѣе нравственно-практическимъ учителемъ, чѣмъ человѣкомъ теоретической дѣятельности. Его планы и намѣренія, если можно такъ выразиться, глубоко консервативны; этою чертою его дѣятельность рѣзко отличается отъ новаторской, прогрессивной дѣятельности его друга, Игнатія антиохійскаго. Глубокое богословствованіе его учителя, ап. Іоанна, и острая полемика ап. Павла отъ него одинаково далеки. Онъ твердо стоитъ на положительной почвѣ божественнаго откровенія, и въ чистомъ и неприкосновенномъ видѣ старается переложить его въ сердца и умы своихъ пасомыхъ: „какъ богатый сосудъ“ (по удачному выраженію Штрауса ¹⁾)—„онъ принималъ въ себя *громкія волны* изъ апостольскаго источника, и обратно брызжетъ ими безъ всякой перемѣны,—простоудшно и невинно“.

Это замѣчаніе В. Штрауса справедливо сколько по отношенію къ нравственнымъ принципамъ автора, столько же и по отношенію къ догматико-теоретическимъ его взглядамъ и убѣжденіямъ. И съ этой послѣдней стороны образъ истинно-апостольскаго ученія отпечатлѣлся въ посланіи св. Поликарпа во всей его цѣлости и чистотѣ. Изъ области христіанскаго вѣроученія нашъ авторъ съ особенною ясностію раскрываетъ догматическій вопросъ объ условіяхъ оправданія, какъ ближе другихъ затрогиваемый его главною темою. Вопросъ этотъ, замѣтимъ кстати, имѣетъ слишкомъ важный интересъ въ полемикѣ съ отрицательною критикою настоящаго времени. Для этой послѣдней онъ служитъ краеугольнымъ камнемъ, на которомъ строятся всѣ ея смѣлыя гипотезы,—и вмѣстѣ—масштабомъ, чрезъ приложеніе котораго къ тѣмъ или другимъ памятникамъ древне-христіанской письменности мыслители отрицательнаго направленія производятъ свою произвольную классификацію твореній подлинныхъ и подложныхъ. Посмотримъ, какъ-же рѣшаетъ этотъ важный вопросъ нашъ авторъ?

Въ дѣлѣ оправданія и освященія человѣка-христіанина онъ признаетъ необходимымъ соединеніе двухъ существенныхъ факторовъ, — благодати Божіей, чрезъ *которую* намъ подается оп-

¹⁾ Polycarp., p. 137.

равданіе,—и вѣры, въ соединеніи съ добрыми дѣлами (плодомъ ея), какъ условій усвоенія даровъ благодати съ *нашей* стороны. Въ какомъ смыслѣ принимаетъ св. Поликарпъ понятіе „вѣра“, это ясно изъ характеристическаго наименованія ея „матерью всѣхъ насъ“ (3 гл. см. Галат. 4, 26). Вѣра у него—болѣе широкое понятіе, чѣмъ простое отношеніе вѣрующаго къ тому, чему онъ вѣритъ, чѣмъ простая душевная дѣятельность или душевное состояніе: такую вѣру никакъ нельзя назвать „матерью нашей“, т. е. источникомъ нашей жизни. Св. авторъ мыслить вѣру со всѣмъ ея содержаніемъ, т. е. какъ предметъ вѣры, такъ и преимущественно ту ея сторону, которою она обновляетъ человѣка, возраждаетъ его къ новой жизни,—словомъ вѣру, какъ принципъ жизни и дѣятельности,—вѣру, сопровождаемую добрыми дѣлами.

Въ такихъ воззрѣніяхъ смирнскаго пастыря мы не видимъ ни малѣйшаго тяготѣнія въ сторону какой-нибудь одной изъ тѣхъ крайностей, какія хотѣлось бы видѣть послѣдователямъ отрицательной критики въ виду созданныхъ ихъ фантазіей двухъ противоположныхъ направленій, будто бы существовавшихъ въ первенствующей церкви—павлинизма и петринизма. Въ совершенно апостольскомъ духѣ св. авторъ держится здѣсь благо-разумной и счастливой середины: всякую святость возводя къ божественной благодати во Христѣ, онъ не знаетъ никакого праведнаго поведенія безъ любви, никакой любви безъ вѣры и безъ нея же никакого оставленія грѣховъ, никакого оправданія. При такомъ положеніи дѣла посланіе св. Поликарпа имѣетъ очень важное апологетическое значеніе, такъ какъ съ признаніемъ его подлинности гипотезы павлинизма и петринизма если не окончательно падаютъ, то все-таки значительно колеблются въ самой своей основѣ.

Не останавливаясь на другихъ догматическихъ пунктахъ посланія (такъ какъ здѣсь св. авторъ повторяетъ буквально воззрѣнія апостольскія), мы считаемъ себя вправѣ окончить здѣсь положительную часть своего изслѣдованія о твореніи Поликарпа.—Подводя все сказанное въ этомъ направленіи къ общему итогу, мы приходимъ къ тому естественному и безпристрастному результату, что посланіе къ филиппійцамъ есть *подлинное* твореніе

ученика апостольскаго св. Поликарпа, имя котораго оно и носить во всѣхъ древнѣйшихъ рукописяхъ. Твердыя историческія данныя въ пользу такого вывода (ихъ мы имѣли уже случай отмѣтить въ своемъ мѣстѣ)—вполнѣ гармонизируютъ и подтвержаются содержаніемъ самаго посланія. Все въ немъ соотвѣтствуетъ ученію апостольскому, обстоятельствамъ времени и положенію писателя; самый стиль есть превосходнѣйшее выраженіе простоты и достоинства апостольскаго. Даже способъ цитированія Св. Писанія ясно говоритъ за подлинность посланія. Мѣста Св. Писанія рѣдко цитуются буквально, при глубокомъ знаніи и пониманіи письменнаго божественнаго откровенія, они приводятся авторомъ такъ, какъ сами собой возникали у него по свободному припоминанію,—и съ небольшими измѣненіями вставлялись въ теченіе его рѣчи. Лжецъ едва-ли бы рѣшился на что-нибудь подобное и во всякомъ случаѣ не могъ-бы быть безпристрастнымъ: такую сердечную истинность хорошо имѣть въ себѣ, но нельзя искусственно подражать ей.

При всей исторической и логической стойкости того вывода, къ которому привели насъ положительныя данныя, — стоя на одной этой (положительной) почвѣ, мы далеко не можемъ еще считать вполнѣ оконченною нашу задачу по отношенію къ посланію св. Поликарпа. Остановившись здѣсь, мы рисковали бы всѣ предъидущія наши изслѣдованія подвергнуть опасности разрушенія при первомъ соприкосновеніи съ аргументами отрицательной критики. „которая,—по выраженію Лейшнера,—давно положила себѣ за правило—все, въ чемъ встрѣчается на пути къ ея цѣли препятствіе, считать ложнымъ и поддѣльнымъ“. А такихъ препятствій въ письмѣ Поликарпа достаточно. И главнымъ образомъ три существенныя черты этого посланія служатъ камнемъ преткновенія для сторонниковъ отрицательной критики; это—во-1-хъ, цитаты (и слѣдовательно, свидѣтельство о существованіи) изъ ббльшей части новозавѣтныхъ Св. Писаній,—во-2-хъ, взглядъ автора на оправданіе, въ основѣ подымающій измышленныя ими гипотезы о существованіи въ первоначальной церкви двухъ противоположныхъ направленій—павлинизма (оправданіе *только* отъ вѣры) и петринизма (оправданіе *только* отъ дѣлъ);—и въ-3-хъ, наконецъ, яснѣй-

пее свидѣтельство о существованіи въ началѣ 2 вѣка писаній св. Игнатія, которыя отрицательною критикою признаются совершенно подложными. При такомъ положеніи дѣла вопросъ о подлинности Поликарпова посланія является для отрицательной критики существенно важнымъ,—до нѣкоторой степени вопросомъ „быть“ или „не быть“.

Такъ какъ историческое существованіе личности епископа Смирнскаго, св. Поликарпа, въ виду неопровержимыхъ на то данныхъ, не можетъ быть хоть сколько-нибудь основательно оспариваемо, а между тѣмъ посланіе, носящее его имя, какъ мы сейчасъ видѣли, вовсе не по вкусу послѣдователямъ отрицательной критики, то для этихъ послѣднихъ оставался одинъ исходъ изъ затрудненія—отдѣлить автора отъ его творенія (временемъ), иначе—признать посланіе неподлиннымъ. И вотъ съ легкой руки Магдебургскихъ центурій и Даллея (Dalleus) поднимается цѣлый послѣдовательный рядъ этого рода мыслителей, истратившихъ много остроумія на различныя догадки и предположенія по вопросу о подложности Поликарпова посланія. Мы постараемся кратко изложить и разобрать здѣсь главнѣйшіе изъ тѣхъ аргументовъ, какими противники наши общають поставить свое мнѣніе о подложности и позднѣйшемъ происхожденіи посланія на степень „высочайшей исторической вѣроятности“.

Съ гордымъ сознаниемъ будущаго успѣха одинъ изъ самыхъ рьяныхъ приверженцевъ отрицательной критики такъ начинаетъ свою полемику противъ подлинности Поликарпова посланія. „Тѣмъ пастырскихъ посланій (Ап. Павла) представляетъ посланіе Поликарпа, явившееся въ одно время, подъ тѣми же условіями и, безъ сомнѣнія, въ тѣхъ же церковныхъ кружкахъ, какъ и первыя. Тѣмъ пастырскихъ посланій,—(уваженіе предъ христіанскою древностію не должно препятствовать намъ называть вещи ихъ правильными (?) именами),—необыкновенно бѣдная, слабая и безсвязная компиляція ветхо-и новозавѣтныхъ мѣстъ Св. Писанія, тривиальное сопоставленіе общихъ мѣстъ, литургическихъ формулъ и моральныхъ увѣщаній,—письмо безъ *позода* и *цѣли*, безъ индивидуальности и выдающагося характера, безъ особенностей въ языкѣ и идеяхъ—оно слишкомъ недостойно великаго переднеазиатскаго владыки“¹⁾.

1) Schwegler, „Das nachapost. Zeitalt.“, p. 154.

Мы привели эти отрицательно-критическія разсужденія не столько потому, чтобы придавали имъ какое-нибудь серьезное значеніе, сколько въ виду ознакомленія съ тономъ и характеромъ тѣхъ приемовъ, какіе вообще употребляетъ отрицательная критика въ своей полемикѣ противъ достовѣрности тѣхъ памятниковъ древне-христіанской письменности, которые по чему-либо ей не нравятся. Самоувѣренность и голословность въ связи съ пышностью фразы — отличительная черта этого рода критики, особенно въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ она поднимаетъ свое оружіе противъ очевидной исторической истины. — На самомъ содержаніи вышеприведенныхъ разсужденій Шwegлера мы не считаемъ нужнымъ долго останавливаться. Въ положительной части своего изслѣдованія мы имѣли уже случай предотвратить ихъ силу и значеніе. Мы видѣли, напр., и поводъ къ написанію посланія, — указали, откуда исходитъ у автора богатство цитатъ изъ св. Писанія, — и какъ при всемъ отсутствіи „оригинальности“ въ мысляхъ, все посланіе глубоко проникнуто одною оживляющею его идеею, черезъ что прямая *цѣль* и задача посланія выполняются, какъ нельзя болѣе.

Несостоятельность и голословность упрека въ отсутствіи цѣли и повода посланія такъ очевидны, что послѣдующіе сторонники отрицательной критики какъ будто стыдятся и повторяютъ его, такъ что во всей богатой литературѣ этого направленія приведенныя замѣчанія Шwegлера стоятъ почти одиночками. Гораздо большею популярностью среди мыслителей отрицательной школы пользуются тѣ доводы, которыми будто бы обнаруживается рядъ *анахронизмовъ* и историческихъ несообразностей въ посланіи св. Поликарпа. — Разсмотримъ главнѣйшіе изъ нихъ (доводовъ) въ томъ видѣ и съ суммою тѣхъ выводовъ, какіе дѣлаются нашими противниками.

„Посланіе, говоритъ Шwegлеръ, — хотеть быть написаннымъ *прежде* смерти св. Игнатія, о дальнѣйшей судьбѣ котораго оно освидѣняется (13 гл.), а между тѣмъ знаетъ уже тѣ писанія, которыя *позднѣе* стали обращаться подъ именемъ этого епископа мученика“. — Въ самой постановкѣ возраженія, какъ оно здѣсь сформулировано, допущена хронологическая неточность, такъ какъ посланіе св. Поликарпа признается написаннымъ преж-

де смерти св. Игнатія, съ чѣмъ,—(какъ мы отчасти уже видѣли и увидимъ еще ниже), вовсе нельзя согласиться. Но допустимъ, что это было дѣйствительно такъ, какъ утверждаетъ Швеглеръ; во всякомъ случаѣ тотъ фактъ, что св. Поликарпу извѣстны посланія Игнатія Богоносца, представляется болѣе, чѣмъ естественнымъ. Принимая во вниманіе, съ одной стороны, близость отношеній между двумя славными учениками апостоловъ, съ другой—и вообще то уваженіе первенствующей церкви къ такимъ великимъ св. мужамъ, какъ Игнатій антиохійскій, уваженіе, въ силу котораго писанія этихъ послѣднихъ приходили въ извѣстность непосредственно послѣ ихъ выхода изъ подъ пера св. авторовъ (особенно въ церквахъ ближайшихъ), мы ни на минуту не можемъ сомнѣваться въ вѣрности разсматриваемаго свидѣтельства Поликарпова посланія. Не забудемъ при этомъ, что между посланіями св. Игнатія есть два такія, которыхъ ни въ какомъ случаѣ нельзя было не знать св. Поликарпу, это два глѣ, изъ которыхъ одно адресовано къ нему лично, а другое къ обществу смирскому, въ которомъ Поликарпъ былъ главой.

Другой, „еще болѣе грубый и рѣшительно говорящій за неподлинность посланія“ анахронизмъ, указываемый всѣми безъ исключенія сторонниками отрицательной критики, состоитъ по ихъ мнѣнію въ томъ, что посланіе (Поликарпа), явившееся въ крайнемъ случаѣ не позже 116 года, (если считать его за подлинное), знаетъ уже и опровергаетъ *иосисъ*,—сдѣлавшійся извѣстнымъ гораздо позднѣе (около $\frac{1}{2}$ в.), какъ „широко распространившееся явленіе своего времени“, (главы 2-я и 7-я).

Въ виду того, что изложенное сейчасъ возраженіе опирается на исторію и въ ней хочетъ почерпнуть свою силу, оно, по крайней мѣрѣ съ внѣшней стороны, отличается большею сравнительно съ предшествующими серьезностію, и потому заслуживаетъ болѣе внимательнаго разсмотрѣнія.

Въ соблазнительной для отрицательной критики 7 главѣ посланія къ филиппійцамъ св. авторъ различаетъ три главныя еретическія направленія: *первое* то, которое отрицаетъ дѣйствительность воплощенія Іисуса Христа; *второе* то, которое „не признаетъ свидѣтельства крестнаго“; и, наконецъ, *третье* то,

которое слова Господни толкуеть по собственнымъ похотямъ и отрицаетъ дѣйствительность будущаго суда и воскресенія мертвыхъ. Вотъ всѣ признаки, какими авторъ отмѣчаетъ особенности тѣхъ еретическихъ ученій, противъ которыхъ онъ полемизируетъ въ своемъ посланіи. Воздержимся пока отъ того поспѣшнаго вывода, какой дѣлають отсюда наши противники, усматривая здѣсь ясные признаки гностицизма позднѣйшаго времени,—и посмотримъ, не имѣютъ-ли эти черты приложенія и ко времени жизни св. Поликарпа, въ частности—ко времени написанія имъ настоящаго посланія.—Признакъ, характеризующій перваго рода еретиковъ, очевидно указываетъ на докетовъ, (какъ это признають и противники подлинности посланія). Но слѣды существованія докетизма еще въ апостольское время ясно отмѣчены въ 1 посл. Иоанна, гдѣ св. Апостоль выражается о еретикахъ этого направленія буквально тѣми же словами, какъ и авторъ нашего посланія: „всякій духъ (въ смыслѣ—проповѣдникъ, учитель), который не исповѣдуетъ Иисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста“, говоритъ въ цитуемомъ мѣстѣ ап. Иоаннъ (4 гл. 3 ст. = 2 Иоан. 1, 7).

Ереси втораго рода представляютъ только дальнѣйшее проведеніе началъ докетизма,—и именно въ отношеніи къ вопросу о крестныхъ страданіяхъ Спасителя. Трудно не видѣть здѣсь ереси Кериноа, который училъ, что вѣчный Сынъ Божій, „Небесный Христосъ“ не претерпѣвалъ вмѣстѣ съ человѣкомъ—Иисусомъ крестныхъ страданій и смерти. А такимъ ученіемъ, какъ само собою понятно, отнималась у креста всякая сила свидѣтельства о примиреніи грѣшниковъ и изліяніи на грѣшниковъ благодати Божіей, (такъ какъ заслуги человѣка, хотя бы и совершеннѣйшаго, не могутъ пріобрѣсть такого значенія). Если же таково именно, по свидѣтельству исторіи, было ученіе еретика Кериноа, современника ап. Иоанна ¹⁾, то фактъ существованія ереси съ подобнымъ оттѣнкомъ въ началѣ 2 вѣка—выше всякаго сомнѣнія.

Нельзя, наконецъ, не видѣть въ св. Писаніи слѣдовъ существованія въ апостольское же время и третьяго рода лжеуче-

¹⁾ Церк. Истор. Робертсона, ч. 1-я, стр. 41.

ній, противъ которыхъ предостерегаетъ читателей посланіе Поликарпа. Уже ап. Павелъ упоминаетъ (II Тим. 2, 17 и 18) объ ефесяннѣхъ Именеѣ и Филетѣ, „которые отступили отъ истины, говоря, что воскресеніе уже было“. И поэлюку такихъ истинъ, какъ будущее воскресеніе мертвыхъ и всеобщій судъ, невозможно было отрицать безъ насилуванія яснаго ученія о нихъ самого Господа,—то для проведенія своихъ лжеученій упомянутые еретики, очевидно, и прибѣгали къ этому крайнему средству, или,—выражаясь словами нашего автора,—„толковали слова Господни по своимъ похотямъ“, (понимая, напр., воскресеніе мертвыхъ аллегорически, въ смыслѣ возбужденія и отзывчивости души къ истинѣ и знанію и т. п.).

Такъ, доказавъ полное тождество, или по крайней мѣрѣ, почти буквальное сходство еретическихъ мнѣній, противъ которыхъ полемизируетъ посланіе къ филиппійцамъ, съ тѣми, которыя появились и развивались еще при жизни свв. апостоловъ,—мы тѣмъ самымъ поставили вопросъ о подлинности творенія Поликарпова въ разсматриваемомъ отношеніи подъ защиту подлинности апостольскихъ писаній, процитованныхъ нами выше. Тамъ, гдѣ признается послѣдняя, непоколебимо стоитъ и первая,—и наоборотъ.

Впрочемъ, центръ тяжести нападеній на наше посланіе съ этой стороны опирается не столько на самомъ фактѣ существованія гностическихъ ересей въ началѣ 2-го в., сколько на несообразности „слишкомъ широкаго“ распространенія ихъ“ въ такое раннее время.—Но противъ этого, нѣсколько измѣненнаго сравнительно съ вышешприведеннымъ, упрека, прежде всего нужно замѣтить, что въ самомъ посланіи нѣтъ ни малѣйшаго основанія къ подобному произвольному заключенію. Единственное выраженіе, на которое ссылаются здѣсь сторонники отрицательной критики—(„тщетное пустословіе и заблужденіе *многихъ*“ (2 гл.),—по нашему мнѣнію, не даетъ къ тому никакого повода. Уже ап. Іоаннъ предостерегалъ своихъ читателей (I Иоан. 4, 1) отъ „многихъ“ лжеучителей, появившихся въ мѣрѣ; однако никто изъ здравомыслящихъ историковъ не выводитъ изъ этихъ словъ апостола заключенія о ересяхъ, „какъ широко распространившемся явленіи“ его времени. Да и самое понятіе

„много“, „многіе“ — слишкомъ относительно и неопредѣленно, чтобы на немъ можно было строить такія смѣлыя гипотезы. — Наконецъ, въ опроверженіе разбираемаго возраженія не безъ достаточнаго основанія можно выставить и то еще соображеніе, что авторъ, который предъ собою или позади себя имѣлъ бы большія и сильно распространенныя гностическія системы, едва-ли бы могъ ограничиться противъ нихъ такими краткими и простыми фразами, какъ мы видимъ это въ нашемъ посланіи ¹⁾.

Не желая разстаться съ своимъ мнѣніемъ, наши противники выставляютъ на видъ еще одно выраженіе изъ той же, соблазнительной для нихъ, 7-й главы посланія, — выраженіе, которое св. авторъ характеризуетъ всякаго послѣдователя *третьяго* рода, лжеученій, называя его „первенцемъ сатаны“. „Но, — (выражаетъ отрицательная критика, хватаясь за это послѣднее выраженіе), — по свидѣтельству Иринея и Евсевія, такія слова были обращены Поликарпомъ къ Маркіону, спустя цѣлыхъ 40 или 50 лѣтъ послѣ написанія посланія. Очевидный анахронизмъ!“

Приведенное выраженіе изъ Поликарпова посланія, — замѣтимъ мы съ своей стороны, — настолько само по себѣ невинно, что брать его въ основу такихъ произвольныхъ соображеній — по меньшей мѣрѣ неосновательно. Название еретиковъ „первенцами сатаны“ могло быть *техническимъ выраженіемъ* (какъ это и доказываетъ основательно Ульгорнъ), для обозначенія всякаго противника истинному ученію Христову, — и имѣло несомнѣнно апостольское происхожденіе. Поэтому нѣтъ ничего страннаго и удивительнаго, если св. Поликарпъ употребляетъ его въ двухъ разныхъ случаяхъ, раздѣленныхъ довольно длиннымъ промежуткомъ времени: ревностный пастырь смирскаго могъ всегда имѣть его на языкѣ, какъ особенно сильно характеризующее враговъ апостольской истины.

Такъ покончивъ дѣло съ мнимымъ анахронизмомъ, который противники наши хотятъ видѣть въ 7 гл. посланія Поликарпа, мы переходимъ къ послѣднему возраженію въ этомъ родѣ, — именно — кажущемуся на первый взглядъ противорѣчію 9-й и 13-й главъ нашего посланія. Назвавъ въ 9-й гл. св. Игнатія

¹⁾ Strauss, „Polyc.“, p. 75.

„блаженнымъ“, причисливъ его къ тѣмъ, которые уже „у Господа суть“, словомъ—ясно выразивъ увѣренность въ *кончину* своего друга, авторъ посланія въ 13 гл. обращается къ филиппійцамъ съ слѣдующей просьбой: „Et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveretis, significate“—(или: „что вы узнаете вѣрнаго о самомъ Игнатіѣ и его спутникахъ—сообщите намъ“), чѣмъ ясно (будто бы) предполагается что Игнатій, окруженный спутниками, еще *живъ*.

Съ торжествомъ указывая на это мнимое противорѣчіе двухъ мѣстъ посланія, послѣдователи отрицательной критики въ сужденіяхъ по этому поводу раздѣляются на два главные лагеря. Между тѣмъ какъ одни изъ нихъ (Далей, Ричль, Бунзенъ) приходятъ къ тому убѣжденію, что 13 глава, и въ частности—продитованное выше мѣсто изъ нея,—представляетъ позднѣйшую вставку,—другіе (Швеглеръ, Росслеръ) прямо видятъ здѣсь странную забывчивость *псевдо*-Поликарпомъ принятой имъ на себя роли, и отсюда категорически заключаютъ о подложности цѣлаго посланія.

Но торжество нашихъ противниковъ едва-ли можетъ быть названо своевременнымъ. Вся сила ихъ возраженія, какъ само собою очевидно, сосредоточивается на неточности латинскаго перевода („cum eo sunt“), сохранившаго намъ конецъ посланія за утратою греческаго подлинника. Въ этомъ послѣднемъ спорное мѣсто, вѣроятно, читалось такъ: „καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰγνατίου καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ ἄτιμα ἐγνώκατε, μὴνότε“, (какъ и восстанавливаютъ это мѣсто Гильгенфельдъ и Гефеле). А при такомъ правдоподобномъ чтеніи подлинника, очевидно, исчезаетъ и всякій поводъ къ сомнѣнію въ подлинности или неповрежденности посланія, такъ какъ при „τῶν“ вмѣсто соблазнительнаго для критиковъ *настоящаго* времени глагола, по контексту рѣчи, естественнѣе разумѣть причастіе *прошедшаго* времени („о бывшихъ съ нимъ“, „отправленныхъ вмѣстѣ съ нимъ“ и т. д.). А при такой поправкѣ, само собою разсѣвается и всякая тѣнь противорѣчія между 9-ю и 13-ю главами; изъ взаимнаго сопоставленія сомнительныхъ мѣстъ той и другой получается слѣдующій естественный смыслъ. Будучи убѣжденъ въ самомъ фактѣ смерти св. Игнатія (на основаніи-ли

частныхъ извѣстій, или просто соображая по времени отправленія антиохійскаго епископа на мученіе), св. Поликарпъ въ 9 главѣ прямо причисляетъ своего друга къ тѣмъ, „которые пребываютъ уже у Господа, съ Которымъ и страдали“. Но фактъ смерти св. Игнатія извѣстенъ епископу смирнскому только въ самыхъ общихъ чертахъ, — частныхъ и подробностей онъ еще не знаетъ. И вотъ въ 13 гл. онъ обращается къ филиппійцамъ съ просьбою—сообщить ему всѣ, извѣстныя имъ, подробности о кончинѣ своего друга и его спутникахъ.

Признавая возможность такого примиренія, по видимому, противорѣчащихъ мѣстъ 9 и 13 главъ, одинъ изъ послѣдователей отрицательной критики ¹⁾ находитъ несообразною самую просьбу Поликарпа къ филиппійцамъ. При частыхъ сношеніяхъ такихъ важныхъ малоазійскихъ городовъ, какъ Смирна,—(говорить нашъ противникъ), съ столицей имперіи, Поликарпъ гораздо скорѣе могъ узнать всѣ подробности о св. Игнатіѣ самъ непосредственно, чѣмъ чрезъ филиппійцевъ. Замѣтимъ на это, что филиппійцы непосредственно были заинтересованы въ судьбѣ св. Игнатія, благодаря тому уже одному обстоятельству, что вмѣстѣ съ Игнатіемъ они отправляли въ Римъ своихъ христіанъ узниковъ ²⁾; причемъ, вѣроятно, многіе изъ филиппійцевъ сопутствовали страдальцамъ до мѣста ихъ мученія. Вотъ почему филиппійцамъ болѣе, чѣмъ другимъ, могли быть извѣстны подробности какъ о путешествіи св. Игнатія отъ Филиппъ до Рима, такъ и объ обстоятельствахъ его мученической кончины въ Римѣ.

Новую и послѣднюю историческую несообразность послѣдователи отрицательной критики видятъ въ слѣдующихъ словахъ 12 главы посланія: „молитесь (также) за *царей*, за власти и князей“... Увѣщаніе къ молитвѣ за царей, по ихъ мнѣнію, не могло имѣть мѣста въ началѣ 2 в., такъ какъ исторически извѣстно (будто-бы), что до временъ Марка Аврелія христіане не поминали въ своихъ молитвахъ царей. Мы не знаемъ, какія историческія свидѣтельства имѣютъ въ виду наши противники,

¹⁾ Росслеръ, посл. Пол. къ фил., прим. 10.

²⁾ По крайней мѣрѣ исторіи не говоритъ о спутникахъ Игнатія до прибытія его въ Филиппы, и только съ этого мѣста окружаетъ его ими.

утверждая свое положеніе,—но если это и дѣйствительно такъ, то все-таки отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что наше посланіе написано во времена Марка Аврелія, или даже послѣ него. Христіанство, по заповѣди своего Основателя, никогда не отнеслось враждебно къ мірскимъ властямъ, напротивъ всегда видѣло въ нихъ самымъ Богомъ поставленныхъ владыкъ. А при такихъ убѣжденіяхъ христіанъ, молитва за царей, если она и не практиковалась еще общественно во время написанія нашего посланія, могла составлять благочестивое желаніе св. Поликарпа,—желаніе, которому нужно было осуществиться въ ближайшемъ будущемъ.

Давая отвѣтъ нашимъ противникамъ по поводу приведенныхъ выше словъ 12-гл. посланія, мы не можемъ не упомянуть о тѣхъ сомнѣніяхъ, какія возбуждаетъ въ *Гильгенфельдъ* самая внѣшняя форма выраженія, употребляемая здѣсь авторомъ. „Требованіе—молитесь за *царей* (слѣд. не за одного, а за *многихъ*)“,—разсуждаетъ по этому случаю названный ученый,—„гораздо лучше идетъ ко временамъ Антонина, чѣмъ—Траяна, потому что послѣдній при своей жизни никого не усыновилъ“, (слѣд. онъ былъ *одинъ* царемъ).—Для успокоенія такихъ неосновательныхъ сомнѣній замѣтимъ прежде всего, что предлагая заповѣдь о молитвѣ за царей, св. отецъ (Полик.) вовсе не думалъ ограничить ея пригодность узкими предѣлами одного царствованія; по мысли его эта заповѣдь, очевидно, должна была имѣть вѣчное значеніе. А при такомъ положеніи дѣла, употребленіе множественной формы („за царей“) представляется единственно возможнымъ и выразительнымъ. Догадка же Гильгенфельда, усматривающаго здѣсь намекъ на царствованіе Антонина, уже сама въ себѣ представляется неосновательною, потому что назвать наслѣдника царскаго престола „царемъ“, при жизни еще настоящаго царя,—едва-ли было-бы точно. А между тѣмъ по взгляду Гильгенфельда такъ и выходитъ: „*царями*“, думаетъ онъ, авторъ называетъ Антонина Пія и его наслѣдника.

Этимъ послѣднимъ объясненіемъ по поводу неосновательной попытки Гильгенфельда заподозрить время происхожденія нашего посланія мы и заканчиваемъ разборъ главныхъ возраже-

ній, которыми отрицательная критика думаетъ набросить тѣнь сомнѣнія на подлинность Поликарпова посланія, считая излишнимъ останавливаться на мелкихъ замѣчаніяхъ въ томъ же родѣ,—отчасти въ виду ихъ очевидной несостоятельности, отчасти же и по неудобству ихъ разсмотрѣнія въ предѣлахъ нашей прямой задачи. Такъ напр., Шweglerъ отказывается признать подлинность Поликарпова посланія на томъ между прочимъ основаніи, что оно (посл.) знаетъ и пользуется группой такихъ новозавѣтныхъ Св. Писаній, которыя сами по своему происхожденію, какъ онъ увѣренъ,—отходятъ ко 2-му вѣку, какъ-то—Дѣян. Ап., 1 Петр., посл. къ Фил., къ Ефес. и 1 Тим. Само собою понятно, что мы не можемъ слѣдовать за нашими противниками по этому пути, такъ какъ онъ слишкомъ далеко завелъ бы насъ за предѣлы прямой нашей задачи.

При всей логической несостоятельности разсмотрѣнныхъ выше возраженій, наши противники считаютъ ихъ вполне достаточными для своей цѣли, и вопросъ о подлинности Поликарпова посланія—основательно рѣшеннымъ въ смыслѣ отрицательномъ. Успокоиваясь на такихъ убѣжденіяхъ, они силятся далѣе указать историческое мѣсто и значеніе псевдо-Поликарпова посланія среди подобнаго же рода подложной литературы.

Догматическая точка зрѣнія посланія,—такъ разсуждаетъ Шweglerъ,—*умпренно-павлиническая*. При всемъ личномъ возвышеніи Ап. Павла (главы 3, 9 и 11), строгая особенность его системы авторомъ оставлена: къ павлинической *πίστις* у него присоединяется петриническая *ἐλπίς* и Иоаннова *ἀγάπη*, откуда получается слѣдующая сложная догматическая формула: „*стра*, за которою слѣдуетъ *надежда*, и которой предшествуетъ *любовь* (3 гл.)“. Посланіе.—говорить по этому поводу поименованный выше ученый,—съ подобными догматическими воззрѣніями могло явиться только тогда, когда два враждебные лагеря—павлинизмъ и петринизмъ—мало-по-малу пришли къ взаимному соглашенію, т. е. никакъ не ранѣе половины 2 вѣка.

Такъ покончивъ съ вопросомъ о времени написанія посланія, послѣдователи отрицательной критики создаютъ далѣе поводъ и цѣль, съ какою (будто бы) оно написано. Въ этомъ отношеніи Шweglerъ (а за нимъ и Гильгенфельдъ) видитъ самую

тѣсную связь псевдо-Поликарпова посланія съ пастырскими посланіями Ап. Павла, и затѣмъ—какъ въ послѣднихъ, такъ и въ первомъ хочетъ усмотрѣть прямыхъ предвѣстниковъ побѣдоноснаго и властолюбиваго католицизма (?),—а отсюда и истиннаго автора ихъ видитъ въ преданномъ сынѣ католической церкви. Въ оправданіе такой смѣлой догадки Шwegлеръ выставляетъ на видъ преимущественно одно соображеніе, это—настоятельность, съ какою авторъ, нашего посланія внушаетъ мысль о неуклонномъ держаніи *церковнаго* ученія и повиновеніи *церковной иерархіи*. А то и другое, по мнѣнію названнаго ученаго, и составляетъ основной догматъ католическій,—краеугольный камень, на которомъ стоитъ все зданіе католицизма. А если такъ, то и авторъ посланія—католикъ.—Что же однако побудило католика въ заглавіи написаннаго имъ сочиненія поставить имя восточнаго епископа, св. Поликарпа? Шwegлеръ коротко отвѣчаетъ на этотъ вопросъ такими словами: „Внѣшнимъ поводомъ къ сочиненію и подмѣнѣ посланія могло послужить посѣщеніе Рима Поликарпомъ“.

Церковно-историческія несообразности и натяжки, какими проникнута вся эта смѣлая (чтобы не выразиться рѣзче) аргументація, вызванная очевиднымъ желаніемъ—во что бы то ни стало, отстоять свои предвзятыя мнѣнія,—освобождаютъ насъ отъ труда --заниматься подробнымъ ея опроверженіемъ. Посланіе св. Поликарпа, насколько выяснилось его содержаніе въ предъидущемъ,—не даетъ къ ней ни малѣйшаго повода, --и въ частности мысль—о „твердомъ держаніи преданнаго изначала ученія“—и „повиновеніи іерархіи“ есть мысль частная, такъ что выставлять ее въ качествѣ основнаго принципа цѣлаго посланія значитъ вводить на нее, по меньшей мѣрѣ, неосновательную клевету.

Между тѣмъ какъ, такимъ образомъ, особенно рьяные изъ отрицателей, подобно Шwegлеру и Гильгенфельду, не останавливаясь на одномъ отрицаніи подлинности посланія, пускаются въ дальнѣйшія разслѣдованія относительно историческаго значенія его, (гдѣ и вдаются въ едва вообразимыя крайности, какъ сейчасъ изложенная), болѣе умѣренные изъ нашихъ противниковъ видятъ свою неудачу въ самыхъ попыткахъ поколебать

подлинность *цѣлаго* посланія, но въ то же время, не желая совершенно отказаться отъ своего принципа, стараются заподозрить по крайней мѣрѣ цѣлость или *неповрежденность* Поликарпова творенія. По видимому, сильную опору для этого послѣдняго мнѣнія даетъ то обстоятельство, что дошедшій до насъ греческій текстъ посланія кончается 9-ю главою, остальные же главы до конца посланія сохранились только въ древнемъ латинскомъ переводѣ, (изданномъ Яковомъ Фаберомъ Стапульскимъ въ Парижѣ 1498 г.). На этомъ преимущественно основаніи съ присоединеніемъ еще того замѣчанія, что и „самое приличное“ заключеніе посланія содержится именно въ концѣ 9-й гл., наши противники произносятъ категорическое сужденіе о позднѣйшей вставкѣ всѣхъ главъ, слѣдующихъ за 9-ю.

Но, по справедливому замѣчанію Гефеле (Patr. apost. opera p. 80),— послѣдняя часть посланія не можетъ быть отвергнута безъ отверженія цѣлаго посланія уже въ силу того одного обстоятельства, что она цитруется у Евсевія ¹⁾, и именно въ тѣхъ ея мѣстахъ, за которыя преимущественно и не хочется нашимъ противникамъ признать ея подлинности (въ мѣстахъ, упоминающихъ о посланіяхъ св. Игнатія). А Евсевій, продолжаетъ далѣе названный ученый, ни обмануть, ни обмануться здѣсь не могъ, такъ какъ въ азіатскихъ церквахъ того времени, когда жилъ и писалъ церковный историкъ, посланіе это читалось публично, а при такихъ обстоятельствахъ ошибка или намеренный обманъ никакъ не могли имѣть мѣста. Если же противники подлинности ссылаются на 9-ю главу, какъ приличнѣйшее заключеніе посланія, то Гефеле съ свойственною ему послѣдовательностью указываетъ примѣры такого рода заключеній *прежде* конца посланія—въ посл. Ап. Павла къ Римл. 15, 33, къ Ефес. 3, 21), и въ посл. Клим. Римск. къ Коринт. сарр. 20. 38. 45. 50. 58.—Къ такимъ разсужденіямъ Гефеле Мелеръ (Möhler) присоединяетъ еще, что „подлинность спорной части посланія (Поликарпова) подтверждается полной связью ея съ предшествующею, сходствомъ стили и содержаніемъ“.

Такъ и послѣдняя попытка отрицательной критики заподо-

¹⁾ Церк. Ист. III, 36.

зреть хоть часть посланія оказывается не болѣе, какъ соломенной въ рукахъ утопающаго, и не можетъ имѣть какого-нибудь серьезнаго значенія.

Общая слабость и несостоятельность аргументаціи нашихъ противниковъ яснѣе всего сказывается въ томъ обстоятельствѣ, что многіе изъ людей одного съ ними лагеря открыто отказываются принять ихъ доводы относительно посланія св. Поликарпа. Интересны и характеристичны въ этомъ отношеніи цитруемая у Гефеле (стр. 79) слова Мойнія (Моупіус). „Ни душой, ни тѣломъ,—говорить этотъ послѣдній,—не могу согласиться съ мнѣніемъ знаменитаго Даллея, который это письмо Поликарпа, столь славное и всюду на западѣ столь общеизвѣстное, старается подвергнуть сомнѣнію... Нѣтъ другаго произведенія, въ которомъ бы замѣтны были болѣе опредѣленные признаки истины, какъ посланіе къ филиппійцамъ; если и относительно его можно сомнѣваться, то нѣтъ ни одного памятника древности, достовѣрность котораго не подпала бы сомнѣнію“. (Proleg. ad Varia Sacra).

Итакъ, болѣе или менѣе подробный разборъ возраженій, которыми представители отрицательной критики думаютъ отвергнуть подлинность Поликарпова посланія, приводитъ насъ въ сущности къ тому же результату, до котораго довели и положительныя изслѣдованія по этому вопросу,—только съ другой стороны. Результатъ этотъ: „посланіе написано мужемъ истинно-апостольскимъ, или лучше—самимъ св. Поликарпомъ“. (Гефеле, стр. 47).

Пр. А. Мартыновъ.

О Ч Е Р К И

дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

„Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ... и вы творите“ (Іоан. 13, 15).

(Продолженіе *).

ОЧЕРКЪ ВТОРОЙ.

Пастырь церкви, какъ христіанинъ и человѣкъ, по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

1. Господь Іисусъ Христосъ и св. Его апостолы, проповѣдая Евангелія царствія Божія посредствомъ слова, усиливали вліяніе своей проповѣди на волю слушателей самою жизнію своею, согласною съ проповѣдывавшимся ими ученіемъ. Посмотрите, какъ въ жизни Христа-Спасителя слово всегда согласно съ дѣломъ! Такъ, проповѣдуя любовь и послушаніе къ Богу, Онъ творитъ дѣла любви этой: молится, постится, во всемъ повинуется Отцу своему (Мѡ. 26, 39; Іоан. 8, 29; 9, 55). Проповѣдуя уваженіе къ закону Моисееву, Онъ на самомъ дѣлѣ исполняетъ требованія этого закона: посѣщаетъ синагоги и храмъ (Лук. 4, 16; Іоан. 7, 28) для молитвы и поученій, соблюдаетъ праздники, исполняетъ священные обряды іудейскіе (Іоан. 2, 23), выражаетъ почтеніе къ мѣстамъ и вещамъ священнымъ (2, 15—16; Мѡ. 23, 17. 19), признаетъ авторитетъ и власть лицъ, обязанныхъ слѣдить за исполненіемъ закона

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 1, 1894 г.

(Лук. 17, 14). Проповѣдуя самую широкую любовь къ людямъ, Онъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ проявляетъ эту любовь на самомъ дѣлѣ. Изъ евангелій намъ неизвѣстно ни одного случая, когда бы Онъ отказалъ въ своей помощи кому либо изъ нуждавшихся въ ней. Призывая къ Себѣ всѣхъ труждающихся и обремененныхъ, всѣхъ бѣдныхъ и несчастныхъ физически и нравственно, Онъ на самомъ дѣлѣ успокоиваетъ ихъ: однихъ исцѣляетъ отъ болѣзней (напр. Мѡ. 4, 23), другихъ кормитъ при голодѣ (Іоан. 6, 12), дома иныхъ исполняетъ вина и веселія (2, 9); тѣхъ ободряетъ и утѣшаетъ словомъ любви и состраданія, (11, 40); этихъ выводитъ изъ мрака тяжелыхъ нравственныхъ и религіозныхъ сомнѣній на свѣтъ истины евангельской (Мѡ. 19, 21. 26), а всѣхъ вообще дѣлаетъ лучшими и счастливѣйшими въ жизни. Въ своемъ служеніи людямъ Онъ не зналъ Себѣ покоя, забывалъ о своихъ личныхъ потребностяхъ и нуждахъ. Благотворя всѣмъ, Онъ благотворилъ самымъ врагамъ своимъ: имъ, какъ и всѣмъ, удѣлялъ Онъ изъ своей сокровищницы божественной истины, за нихъ, какъ и за всѣхъ, молился Отцу своему (Лук. 23, 34). Проповѣдуя людямъ любовь къ ближнимъ до положенія жизни своей за нихъ (Іоан. 15, 13), Онъ первый положилъ душу свою за всѣхъ,—за праведныхъ и за неправедныхъ, за вѣровавшихъ и невѣровавшихъ, за друзей и за враговъ. Вся жизнь Его, бывшая одной непрерывной жертвой Богу и людямъ, была такъ нравственно совершенна и чиста, что Онъ могъ сказать врагамъ своимъ: „Кто изъ васъ обличитъ Меня во грѣхѣ“ (Іоан. 8, 46)? и—ученикамъ своимъ: „грядетъ сего міра князь и во Мнѣ не имать ничего“ (14, 30). И всѣ должны были сознаться, что Онъ все дѣлаетъ хорошо (Мр. 7, 37), что на Немъ сбылось слово пророка Исаи: „Онъ не сдѣлалъ грѣха никакого, и не было лести во устахъ Его“ (1 Петр. 2, 22). Примѣра личной жизни по проповѣдуемому ученію Спаситель требовалъ и отъ апостоловъ, а въ лицѣ ихъ и отъ всѣхъ пастырей церкви своей. „Вы—соль земли, вы—свѣтъ міру (Мѡ. 5, 13—14). Такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего Небеснаго“ (ст. 16). И св. апостолы свято сохраняли эту заповѣдь своего божье-

ственного Учителя. Принося изъ конца въ конецъ вселенной ученіе евангельское, они и жили вполне сообразно съ нимъ. Съ чистой совѣстію, съ полной увѣренностію не встрѣтитъ возраженій, апостолы могли говорить своимъ пасомымъ: „Свидѣтели вы и Богъ, какъ благоговѣнно и праведно и безукоризненно мы поступали предъ вами вѣрующими“ (1 Сол. 2, 10); или вмѣстѣ съ тѣмъ же св. ап. Павломъ они могли сказать про себя: „подражайте, братіе, жнѣ и смотрите на тѣхъ, которые поступаютъ по образу, какой имѣете въ насъ“ (Филип. 3, 17). Сами живя сообразно своей проповѣди, св. апостолы требовали того же и отъ своихъ преемниковъ, пастырей церкви. Такъ, св. ап. Павелъ писалъ къ св. епископу Тимоею: „будь образцомъ для вѣрныхъ въ словѣ, въ житіи, въ любви, въ дугѣ, въ вѣрѣ, въ чистотѣ... Епископъ долженъ быть непороченъ, одной жены мужъ, трезвъ, цѣломудренъ, благочиненъ, честенъ, страннолюбивъ, учителенъ, не пьяница, не убійца, не сварливъ, не корыстолюбивъ, но тихъ, миролюбивъ, не сребролюбивъ, хорошо управляющій домою своимъ, дѣтей содержащій въ послушаніи со всякою честностію (Тим. 4, 12; 3, 2—5; срав. Титу 1, 7—9).

Согласіе или несогласіе жизни пастыря церкви съ проповѣдуемымъ имъ ученіемъ имѣетъ величайшее значеніе для укрѣпленія послѣдняго среди людей. Пастырь церкви въ отношеніи къ людямъ, среди которыхъ онъ проповѣдуетъ, есть то же, что городъ, „стоящій верху горы“, или „свѣтильникъ, вознесенный на высокому подсвѣчникъ“ (Мѡ. 5, 14—15): какъ первый бросается въ глаза всякому мимоходящему, какъ второй не можетъ быть невидимъ находящимися въ комнатѣ, въ которой онъ горитъ, такъ и пастырь церкви у всѣхъ на виду. Такимъ образомъ его жизнь, со всѣмъ ея добрымъ и злымъ, не укроется и не можетъ укрыться отъ людей. Что же будетъ, если жизнь его будетъ расходиться съ его проповѣдію, если она будетъ нравственно несовершенна? Пасомые и наставляемые въ такомъ случаѣ не будутъ нравственно совершенны, а будутъ подобны своему порочному пастырю. Достаточно припомнить здѣсь ветхозавѣтное пастырство, особенно—временъ царей израильскихъ и времени земной жизни Іисуса Христа. Пастыри эти были глубоко порочны. Вслѣдствіе своей порочности, они,

при отправленіи своихъ пастырскихъ обязанностей, являлись великими лицемѣрами: говорили одно, а въ душѣ имѣли другое; на словахъ были великими законниками, а на дѣлѣ являлись великими беззаконниками. Глядя на своихъ пастырей, испортился и народъ,—такъ же глубоко, какъ и его пастыри. Проповѣдуя слово Божіе и не живя сообразно съ нимъ, пастырь церкви похожъ на строителя, который одной рукой строитъ, а другой разоряетъ построенное: высотой и святостію проповѣдуемыхъ имъ истинъ онъ привлекаетъ къ себѣ людей, а неисполненіемъ ихъ въ своей жизни онъ отталкиваетъ ихъ отъ себя. Въ душѣ благочестиваго и вѣрующаго человѣка возникаетъ, прежде всего, чувство какой-то обиды при видѣ того, что пастырь церкви самою жизнію своею выказываетъ пренебреженіе къ досточтимымъ истинамъ и обычаямъ христіанскимъ. Взвѣсивъ на пастыря, пасомый желаетъ видѣть въ немъ, такъ сказать, воплощеніе христіанскаго ученія, дабы ближе и глубже взглянуть въ него и узнать, какъ именно нужно исполнять его. Съ этой точки зрѣнія совершенно справедлива поговорка: „*vita clericorum liber est laicorum*“¹⁾, то есть, жизнь пастыря церкви есть книга, по которой міряне должны учиться жить. Разъ такой книги предъ глазами пасомыхъ нѣтъ, они не только получаютъ ущербъ отъ того, что не сумѣютъ жить по христіански, хотя бы и желали того, но могутъ придти даже къ мысли, что христіанское ученіе, какъ ни старайся исполнить его, неудобноисполнимо, если самъ пастырь не въ состояніи исполнять его. И явится въ пасомыхъ равнодушіе къ вѣрѣ и жизни христіанской, которое такъ губительно вліяетъ на нравственность человѣка. Извѣстно, далѣе, какъ дѣйствуетъ на хорошаго человѣка лицемѣріе: оно возмущаетъ его до глубины души и лишаетъ лицемѣра въ его глазахъ всякаго уваженія. А разъ у пастыря церкви нѣтъ соотвѣтствія между ученіемъ и жизнію, онъ непремѣнно подвергается справедливымъ упрекамъ и укорамъ въ лицемѣріи. И потеряетъ такой пастырь любовь и уваженіе къ себѣ лучшихъ изъ своихъ пасомыхъ, не захотятъ они

1) См. проф. Пѣвницкаго: «Священникъ. Приготовленіе къ священству и жизнь священника», Кіевъ, изданіе второе 1886 г. стр. 103.

его руководства и даже, пожалуй, пойдутъ во слѣдъ за инымъ пастыремъ, быть можетъ, „наемникомъ“ и „волкомъ въ овечьей одеждѣ“¹⁾. А что сказать о вліяніи дурной жизни пастыря на людей, хотя и вѣрующихъ его ученію и желающихъ быть благочестивыми, но слабыхъ волею? Вѣдь извѣстно какъ заразительно дѣйствуетъ примѣръ другихъ на слабохарактернаго человѣка. Поэтому слабохарактерные христіане будутъ хороши лишь до тѣхъ поръ, пока будетъ хорошъ ихъ пастырь; жизнь послѣдняго, согласная съ закономъ Христовымъ, будетъ, такъ сказать, подталкивать ихъ податливую волю на все доброе. И наоборотъ, дурная жизнь пастыря непремѣнно будетъ соблазнять ихъ и отдалять отъ Бога. Но кромѣ людей вѣрующихъ есть еще и невѣрующіе. Эти послѣдніе особенно ревностно слѣдятъ за жизнію священника и не преминутъ публично рассказывать о малѣйшемъ, замѣченномъ въ немъ, недостаткѣ, поглумиться надъ нимъ и въ лицѣ его унизить проповѣдуемое имъ ученіе. Въ тоже время свои личные недостатки они готовы оправдывать ссылкой на примѣръ пастыря: вѣдь если пастырь такъ дѣлаетъ, то, значить, такъ оно и должно быть. Они могутъ даже заподозрить самую доброкачественность христіанскаго ученія, если оно не выполняется даже пастыремъ церкви: что же это за ученіе, скажутъ они, когда оно даетъ такіе дурные плоды въ жизни исповѣдающихъ его? И, пожалуй, сошлутся при этомъ на слова Самого Спасителя, что доброкачественность ученія познается именно по плодамъ его. т. е. по жизни исповѣдующихъ его людей: хороши плоды—хорошо и ученіе и наоборотъ (Мѡ. 5, 15—19). Напротивъ, добрая жизнь пастыря церкви по проповѣдуемому имъ ученію непремѣнно привлекаетъ къ нему, а въ лицѣ его—и къ проповѣдуемому имъ ученію, любовь и уваженіе каждаго. Не говоря о людяхъ вѣрующихъ и благочестивыхъ, сами невѣрные, видя добрую жизнь христіанъ, особенно же ихъ пастырей, невольно отдають дань долгаго уваженія къ самому ученію ихъ, и вслѣдствіе этого и сами нерѣдко обращаются къ церкви Божіей, даже—безъ

¹⁾ Припомнимъ, какъ часто наши простолудины идутъ во слѣдъ за нѣкоторыми расколуучителями и сектантами, прельщаясь лишь ихъ наружнымъ благочестіемъ.

всякой проповѣди, безъ всякихъ усилій со стороны пастырей церкви. Что это такъ, ясно видно, изъ свидѣтельствъ о томъ писателей первенствующей церкви Христовой. Много было гоненій на нее со стороны іудеевъ и язычниковъ. Гоненія эти ставили иногда христіанъ и ихъ пастырей въ невозможность словесно проповѣдывать свое ученіе гонителямъ. Въ такое время проповѣдь совершалась, такъ сказать, самою жизнію гонимыхъ и многихъ обращала ко Христу. Св. Іустинъ Философъ свидѣлствуетъ: „Мы можемъ представить вамъ многихъ, которые обратились къ вѣрѣ потому, что или по сосѣдству видѣли степенность христіанъ въ обыкновенной жизни, или во время путешествій были свидѣтелями ихъ терпѣнія среди всякаго рода непріятностей, встрѣчавшихся на дорогѣ, или узнавали ихъ лучше, ведя съ ними дѣла“. И Аѳинагоръ Аѳинскій пишетъ: „Между нами вы найдете людей простыхъ,—ремесленниковъ, старыхъ женщинъ, которые не въ состояніи доказать вамъ истинности своего ученія, но которые убѣдятъ васъ въ его святости чистотою своей жизни“¹⁾.

Итакъ, *пастырь церкви строго обязанъ жить согласно съ ученіемъ Христовымъ.*

2. Всматриваясь, на сколько это возможно и позволительно, въ человѣческую Личность Христа-Спасителя, мы видимъ, что Она есть Личность общечеловѣческая. Такъ, всякая обыкновенная человѣческая личность развивается подъ вліяніемъ національности, къ которой она принадлежитъ. Но еврейская національность, къ которой по своему земному рожденію принадлежалъ и среди которой воспитался Христосъ-Спаситель, не привнесла въ Его Личность ничего такого, что было бы несовмѣстно съ Личностію Новаго Адама, совершеннѣйшаго Сына Человѣческаго. Такъ, Спаситель борется напр. съ незаконнымъ самопревозношеніемъ іудеевъ надъ другими народами, съ ихъ усвоеніемъ только себѣ однимъ права на гражданство въ царствѣ Божіемъ: Онъ говоритъ своимъ соплеменникамъ, что и всѣ другіе народы имѣютъ одинаковыя съ ними права на царствіе Божіе и даже могутъ войти въ послѣднее прежде ихъ самихъ

¹⁾ Равинскій, — „Странникъ“, Ноябрь, 1890 г., стр. 385.

(Иоанн. 10, 16; Лук. 13, 28—29). Правда, Спаситель говорилъ, что Онъ „посланъ къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“ и что „не хорошо взять хлѣбъ у дѣтей (іудеевъ) и бросить псамъ“ (язычникамъ) (Мѣ. 15, 24. 26). Но Онъ выражался такъ лишь въ томъ смыслѣ, что Онъ не къ іудеямъ только пришелъ, но пришелъ къ нимъ прежде, чѣмъ къ язычникамъ, такъ какъ іудеямъ первымъ Онъ и былъ обѣтованъ ¹⁾. Во вторыхъ всякая обыкновенная человѣческая личность развивается подъ вліяніемъ школы. Во времена Спасителя среди іудеевъ было три школы или секты: фарисейская, школа по преимуществу національная, бывшая носителницею національныхъ возжелѣній іудеевъ о всемірномъ господствѣ ихъ подъ главенствомъ Мессіи и—строгаго хранительницею отеческихъ преданій; школа саддукейская, проповѣдывавшая удовольствіе, какъ цѣль человѣческой жизни и отрицавшая нѣкоторые догматы Писанія, какъ напр. ученіе о воскресеніи мертвыхъ и мздовоздаяніи за гробомъ; школа ессейская, отличавшаяся своею отчужденностію, аскетизмомъ и мрачнымъ, пренебрежительнымъ взглядомъ на все матеріальное, не исключая и тѣла человѣческаго, какъ на нечистыя оковы души. Но Спаситель совершенно самостоятельно и нерѣдко критически относился къ фарисейской сектѣ, хотя послѣдняя представлялась, на взглядъ громаднаго большинства Его современниковъ, стоявшей выше всякой критики, какъ со стороны ея религіозно-нравственныхъ и политическихъ воззрѣній, такъ и со стороны самой жизни ея представителей; такое отношеніе Спасителя къ этой сектѣ выразилось въ томъ, что Онъ не мирился ни съ пороками, ей свойственными, ни съ ея національными возжелѣніями, ни съ ея чрезмѣрнымъ уваженіемъ къ преданіямъ старцевъ, доходившимъ иногда до поставленія послѣднихъ выше заповѣдей закона Божія (Мр. 7, 1—13) и пр. Также относился Онъ и къ сектѣ саддукейской и, какъ всесвѣтлой Сынъ Божій, былъ, конечно, совершенно чуждъ саддукейской распущенности и невѣрія. Не замѣтно въ Его ученіи и жизни и вліянія ессеевъ,—напр., ессейскихъ ученій объ оскверненіи елеемъ, о любви къ нечистотѣ, о непри-

¹⁾ См. у Архим. Михаила «Толковное Евангеліе» на Мѣ. 15, 24.

миримой ненависти къ обижающимъ и др. ¹⁾). Далѣе, на развитіе и складъ обыкновенной человѣческой личности вліяютъ сословныя и профессиональныя различія между людьми, — различные сословныя и профессиональныя взгляды, предразсудки, склонности, симпатіи и антипатіи и т. под. Но и такого вліянія не замѣтно на Личности Иисуса Христа. Для Него въ Его духовномъ царствѣ нѣтъ ни князей, ни вельможъ (Мѡ. 20, 25—26); всѣ люди, безъ различія національностей и общественныхъ положеній въ Его очахъ — только люди, то есть, дѣти Единого Отца Небеснаго и равноправные братья и сестры другъ другу. Наконецъ, каждая обыкновенная человѣческая личность развивается, такъ сказать, подъ вліяніемъ себя самой, то есть, подъ вліяніемъ того особаго склада душевныхъ силъ, который свойственъ только ей. Но въ Христѣ-Спасителѣ мы не видимъ Его личнаго Я, какимъ оно является у людей обыкновенныхъ. Его личное человѣческое Я состоитъ, если такъ можно выразиться, развѣ только въ полномъ отреченіи отъ Себя Самого въ жертву любви къ Богу и людямъ.

Итакъ, повторяемъ, Личность Христа-Спасителя есть Личность общечеловѣческая въ самомъ святомъ, высокомъ и широкомъ значеніи этого слова, — Личность, не ограниченная узкими, свойственными обыкновеннымъ человѣческимъ личностямъ, рамками, каковы напр., національность, сословность, индивидуальность (субъективизмъ) и т. под. Уже самая свобода Личности Сына Человѣческаго отъ указанныхъ ограниченій, взятая даже въ отдѣльности отъ ея источника, сообщаетъ Ей, то есть, Личности Сына Человѣческаго, — поскольку всѣ означенныя ограниченія обыкновенной человѣческой личности вносятся въ послѣднюю многое такое, чего въ ней не должно быть, и такимъ образомъ служатъ лишь помѣхою для ея правильнаго, здороваго и всесторонняго развитія, — такъ свобода отъ означенныхъ ограниченій сообщаетъ Личности Спасителя нравственно прекрасный и для всѣхъ привлекательный характеръ Личности цѣльной, полной, совершенной. Но нравственная красота Его Личности выступаетъ предъ нами еще яснѣе, когда

¹⁾ См. у о. Буткевича, — „Жизнь Иисуса Христа“, періодъ первый, глава IV.

мы подумаемъ о самомъ источникѣ Ея (Личности Сына Человѣческаго) свободы отъ вышеуказанныхъ ограниченій. Ближайшимъ источникомъ этой свободы является, между прочимъ, какъ ниже увидимъ, живое и дѣйствительное чувство высшей справедливости, понимаемой, какъ правда божественная и— какъ основанная на этой правдѣ высшая справедливость человѣческая. Живость и дѣйствительность этого чувства въ Сынѣ Человѣческомъ сообщаютъ Ему величавый, внушающій всѣмъ невольное уваженіе, авторитетъ Учителя правды и — только одной правды. Онъ никогда и ничего не говорилъ и не дѣлалъ подѣ влияніемъ національныхъ, сословныхъ, личныхъ и другихъ взглядовъ, склонностей, симпатій и т. под., ничего не говорилъ и не дѣлалъ лишь въ угоду, для личнаго удовольствія или личной матеріальной пользы кого бы то ни было, а всѣмъ и каждому одинаково нелицеприятно и безпристрастно возвѣщалъ лишь то, что такъ или иначе могло служить ихъ духовному благу, что было согласно съ судомъ правды Божіей. „Не судить по наружности, но судить судомъ праведнымъ“ (Іоан. 7, 24)—вотъ то правило, которымъ Онъ самъ руководствовался и которымъ руководствоваться при сужденіи о чемъ бы и съ кѣмъ бы то ни было Онъ заповѣдывалъ и всѣмъ. „Моисея, нарушающаго субботу обрѣзаніемъ, вы освобождаете отъ порицанія, а Меня нарушившаго субботу чрезъ благодѣяніе чело-вѣку, вы осуждаете. Освободить Моисея отъ порицанія изъ уваженія къ его достоинству и осуждать Меня, Который по виду безславенъ,—это явное лицепріятіе“¹⁾. Такими же свойствами отличались и св. апостолы. Они были воспитаны Самимъ Іисусомъ Христомъ, Который, какъ мы выше видѣли, на всѣхъ смотрѣлъ, прежде всего, какъ на людей. Кромѣ того, св. апостолы знали о бывшемъ св. ап. Петру видѣніи сосуда, наполненнаго различными животными (Дѣян. 10, 11—16), которое означало, что всѣ вообще люди имѣютъ право, если захотятъ, на всѣ плоды искунительной жертвы Христовой: они знали также, что „прейде сѣнь законная, благодати пришедшей“ (Дѣян. 15, 28). И насколько св. апостолы были свободны отъ

¹⁾ Св. Феофилакта „Благовѣстникъ“ на Іоан. 7, 21—24.

національныхъ, сословныхъ, профессиональныхъ и другихъ, несогласныхъ съ высшей правдою, взглядовъ, предразсудковъ, склонностей и антипатій, видно напр. изъ слѣдующихъ словъ св. ап. Павла: „Въ церкви Христовой нѣсть еллинъ, ни іудей, обрѣзаніе и необрѣзаніе, варваръ и скифъ, рабъ и свободъ, но всяческая и во всѣхъ Христосъ“ (Кол. 3, 11). А насколько св. апостолы отличались чувствомъ высшей правды, это видно уже изъ того, что они всегда руководились правиломъ—„Богу повиноваться больше, нежели человѣкамъ“ (Дѣян. 5, 29).

Итакъ, пастырь церкви долженъ воспитать въ себѣ глубокое и живое чувство божественной правды и основывающейся на ней высшей человѣческой справедливости, освободить по возможности свою душу отъ всѣхъ, несогласныхъ съ этимъ чувствомъ, національныхъ, сословныхъ, своихъ личныхъ и другихъ взглядовъ, предразсудковъ, симпатій, антипатій и пр., чтобы во всемъ и со всеми быть справедливымъ, безпристрастнымъ, нелицеприятнымъ.

3. Извѣстно, что Христосъ-Спаситель никогда ничего не бралъ съ людей за то, что трудился для ихъ духовнаго блага, а тѣмъ болѣе Онъ вполне былъ свободенъ отъ того, что-бы употреблять свою пастырскую дѣятельность въ качествѣ средства къ достиженію какихъ-либо своихъ личныхъ и чисто земныхъ цѣлей. Все, что Онъ позволялъ Себѣ, безъ всякаго ущерба для справедливости, это—принимать нѣкоторыя добротныя пожертвованія, благодаря которымъ Онъ могъ удовлетворять нѣкоторымъ насущнѣйшимъ своимъ потребностямъ, напр. потребностямъ пищи, одежды и жилища, и—благоворить нищимъ. Посылая двѣнадцать апостоловъ своихъ на проповѣдь, Онъ заповѣдалъ имъ: „Больныхъ исцѣляйте, прокаженныхъ очищайте, мертвыхъ воскрешайте, бѣсовъ изгоняйте, даромъ получили, даромъ и давайте. Не берите съ собою ни золота, ни серебра, ни мѣди въ поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двухъ одеждъ, ни обуви, ни посоха. Ибо трудящійся достоинъ пропитанія“ (Мѡ. 10, 8—10). Такимъ образомъ апостолы должны были отправлять свои пастырскія обязанности бесплатно, совершенно безкорыстно. Только, „что бы быть свободнымъ отъ всякаго житейскаго попеченія“ (св. Златоустъ) и „имѣть въ виду только

одно врученное имъ служеніе“ (Евѳимій Зигабенъ), они должны получать все необходимое для жизни отъ тѣхъ, среди которыхъ будутъ трудиться.

И св. апостолы, дѣйствительно, были вполне безкорыстны въ своей дѣятельности. Такъ, нѣкто Симонъ Волхвъ, „увидѣвъ, что чрезъ возложеніе рукъ апостольскихъ подается Духъ Святой, принесъ имъ деньги, говоря: дайте и мнѣ власть сію, чтобы тотъ, на кого я возложу руки, получалъ Духа Святого. Но Петръ сказалъ ему: серебро твое да будетъ въ погибель съ тобою, потому что ты помыслилъ получить даръ Божій за деньги. Нѣтъ тебѣ въ семъ части и жребія, ибо сердце твое не право предъ Богомъ“ (Дѣян. 8, 18—21). „Видишь ли, какъ они (св. апостолы) всегда были не причастны деньгамъ ¹⁾“. А пастырямъ церкви св. апостоль Петръ писалъ: „Пасите Божіе стадо, какое у васъ, надзирая за нимъ не по принужденію, но охотно (и богоугодно), не ради гнусной корысти, но изъ усердія“ (1 Петр. 5, 2). Св. ап. Павелъ, не желая навлекать на себя подозрѣній въ своекорыстіи, отказывался даже и отъ того, на что имѣлъ право по заповѣди Спасителя, то есть, отъ содержанія себя иждивеніемъ тѣхъ, среди коихъ онъ проповѣдывалъ. Такъ, онъ говорилъ пресвитерамъ Ефесскимъ: „ни серебра, ни золота, ни одежды я ни отъ кого не пожелалъ. Сами знаете, что нуждамъ моимъ и нуждамъ бывшихъ при мнѣ послужили руки мои сіи“ (Дѣян. 21, 33—34). Оговорившись предъ Коринѳянами, что онъ имѣлъ бы право на содержаніе себя на ихъ счетъ за то, что онъ проповѣдывалъ среди нихъ Евангеліе (1 Кор. 9, 4—14), онъ говоритъ далѣе: „Если я благовѣствую, то нечѣмъ мнѣ хвалиться, ибо это — моя необходимая обязанность“ (ст. 16). Подъ благовѣствованіемъ, которымъ не слѣдуетъ хвалиться, апостоль разумѣетъ здѣсь благовѣствованіе по заповѣданному, то есть, такое благовѣствованіе, при которомъ благовѣствующій пользуется различными, предоставленными ему правами, наприм. правомъ содержанія на счетъ тѣхъ, кому онъ благовѣствуетъ. Далѣе св. апостоль говоритъ: „если же я дѣлаю это дѣло (т. е. благовѣствую) до-

¹⁾ Св. Златоустъ, бесѣда 18 на «Дѣянія апостольскія».

бровольно, то буду имѣть награду“ (см. 17). За что же мнѣ награда? спрашиваетъ далѣе апостоль (ст. 18), и отвѣчаетъ: „за то, что благовѣствую о Христѣ *безмездно*“, благовѣствую изъ любви къ людямъ, чтобы „хотя нѣкоторыхъ спасти“ (ст. 22), благовѣствую лишь „ради Евангелія“ (ст. 23). И св. Іоаннъ Златоустъ, объясняя 1 Кор. 9, 18, говоритъ: „Въ нѣкоторомъ отношеніи послѣднее (т. е. благовѣствованіе съ отказомъ отъ своихъ правъ) имѣетъ преимущество предъ первымъ (т. е. благовѣствованіемъ по обязанности, съ сохраненіемъ своихъ правъ), именно въ томъ, что первое есть заповѣдь, а послѣднее—дѣло моего произволенія. Ибо что дѣлается сверхъ заповѣди, то заслуживаетъ великой награды, а что по заповѣди, то не таково ¹⁾“.

Итакъ, пастырь церкви, при отправленіи своихъ обязанностей, долженъ быть безкорыстенъ, имѣя право на достояніе своихъ пасомыхъ лишь „по заповѣданному“.

4. Во всемъ отрекаясь отъ Себя Самого для Бога и людей, Христось-Спаситель проявилъ, какъ результатъ такого самоотреченія, величайшія мужество и твердость, доходившія до презрѣнія ко всякимъ для Себя опасностямъ,—проявлялъ всякій разъ, когда того требовали правда и слава Божія. Вѣдь правда Христова и въ Его время, какъ и теперь, не всѣмъ могла нравиться, особенно она была, какъ и теперь бываетъ, неприятна для тѣхъ, кого Христу-Спасителю приходилось, въ видахъ возбужденія въ нихъ раскаянія во злѣ и обращенія къ добру, обличать въ различныхъ злыхъ дѣлахъ, желаніяхъ и помысленіяхъ. Но случавшіеся взрывы негодованія противъ Спасителя со стороны нѣкоторыхъ Его слушателей нисколько не смущали Его, и Онъ настойчиво и твердо продолжалъ говорить то, за что на Него негодовали. Такъ, вошелъ Онъ однажды въ Назаретскую синагогу и проповѣдывалъ въ ней (Лук. 4, 16—30). Отъ Него ждали чуда. Но онъ далъ понять ожидавшимъ, что чудо будетъ для нихъ бесполезно, такъ какъ они и ради чуда не увѣруютъ въ Него. Въ доказательство этого Онъ сослался на случаи изъ жизни двухъ великихъ древнихъ про-

¹⁾ См. у еписк. Теофана «Толкованіе на 1-е посланіе св. ап. Павла къ Коринтянамъ».

роковъ Иліи и Елисея, которымъ язычники вѣровали болѣе, нежели сами іудеи, вслѣдствіе чего и важнѣйшія чудеса этихъ пророковъ совершились среди язычниковъ. Такая ссылка на означенныхъ пророковъ, заключающая въ себѣ ту мысль, что іудеи по невѣрію своему хуже язычниковъ, конечно, должна была вызвать негодованіе слушателей. Спаситель, разумѣется, зналъ это; но это не удержало Его высказаться, и буря негодованія, дѣйствительно, разразилась. Далѣе, Онъ доказывалъ іудеямъ, что „Онъ и Отецъ—одно“ (Іоан. 10, 30). Принимая эти слова за богохульство, іудеи схватываютъ камни, чтобы побить Его ими (ст. 31). Но это нисколько не устрашаетъ Его, и Онъ съ прежней рѣшительностію утверждаетъ: „Отецъ во Мнѣ, и Я въ Немъ“ (ст. 38). Но особенно величаво выразилось мужество Спасителя при судѣ надъ Нимъ синедріона. Много обвиненій было возведено на Него и Его ученіе, много жесивдѣтелей говорило противъ Него; но всего этого было недостаточно для произнесенія такъ страстно желавшагося Его врагами смертнаго приговора надъ Нимъ. Тогда коварный первосвященникъ, обратившись къ Нему, спросилъ Его: „заклинаю Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ, Ты ли Христосъ, Сынъ Божій“ (Мѡ. 26, 63)? Спаситель, конечно, зналъ, что въ томъ или иномъ, въ положительномъ или отрицательномъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ заключалось Его „быть“ или „не быть“,—Онъ зналъ, что положительный отвѣтъ приведетъ Его на Голгофу, а отрицательный—сохранить Ему жизнь. И однако же, ни мало не колеблясь, Онъ отвѣчалъ: „Ты говоришь, что Я—Сынъ Божій. Отнынѣ узрите Сына Человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ“ (ст. 64). „Да, повиненъ, смерти, ибо богохульствуетъ“,—постановилъ синедріонъ свой приговоръ надъ Іисусомъ.

Такимъ же мужествомъ, доходившимъ до мученичества за проповѣдуемое ими ученіе, отличались и св. апостолы. На первыхъ же порахъ своей проповѣднической дѣятельности они подпали злобѣ іудеевъ, а потомъ и преслѣдованіямъ со стороны язычниковъ. Злоба эта, какъ видно изъ книги Дѣяній апостольскихъ и изъ различныхъ апостольскихъ посланій, выражалась, между прочимъ, въ томъ, что имъ накрѣпко запрещали пропо-

вѣдывать объ Иисусѣ, налагали на нихъ руки, ввергали въ темницы, мучили и убивали. Но, по заповѣди Христа-Спасителя, они съ кровель и при свѣтѣ проповѣдывали то, что слышали отъ Него наединѣ (Мѡ. 10, 23—27); когда гнали ихъ изъ одного города, они бѣжали въ другой, всюду разнося проповѣдь объ Иисусѣ Распятомъ и Воскресшемъ. И по истинѣ, „ни скорбь, ни тѣснота, ни гоненіе, ни мечъ, ни смерть“,—ничто не могло заставить ихъ отказаться отъ своей великой и святой дѣятельности (Рим. 8, 35).

Итакъ, пастырь церкви долженъ быть настолько твердъ и мужественъ при отправленіи своего святого и великаго дѣла, чтобы быть готовымъ даже душу свою положить за него.

Отреченіе пастыря церкви отъ своего Я со всѣми его національными, сословными и личными, индивидуальными особенностями, ведя за собою безпристрастіе, нелицепріятіе и безкорыстіе, предохранить въ то же время дѣятельность пастыря церкви отъ нѣкоторыхъ нежелательныхъ въ ней качествъ. Такъ, человѣку весьма свойственно вмѣшиваться, иногда совершенно безсознательно, въ различныя свои отношенія къ людямъ свою личность съ различными ея взглядами, предразсудками, симпатіями и антипатіями, затѣмъ—отношеніе свысока къ стоящимъ ниже его на общественной лѣстницѣ и—угодничество предъ стоящими выше его; свойственно ему также поклоненіе предъ богатствомъ, а также онъ весьма чувствителенъ къ лести и къ похвалѣ людской. Если означенныя слабости лишаютъ въ нашихъ глазахъ и свѣтскихъ лицъ, имъ подверженныхъ, довѣрія и уваженія, то тѣмъ болѣе онѣ лишаютъ довѣрія и уваженія пастыря церкви Христовой. Всѣ эти слабости, если онѣ есть въ пастырѣ церкви, необходимо выйдутъ наружу въ его пастырскихъ сношеніяхъ съ людьми. Такъ, напр. обращеніе свысока съ низшими его можетъ отразиться на его проповѣди небрежностію въ выборѣ словъ, нѣкоторою необдуманностію въ выборѣ доказательствъ, употребленіемъ словъ, сказанныхъ, что называется, на вѣтеръ,—„сойдетъ, молъ, и такъ, вѣдь по слушателямъ и рѣчь“. А смотришь—и вредъ вышелъ, смотришь—вылетѣло слово, которое или соблазнило совѣсть слушателей, или какъ-нибудь повредило въ ихъ глазахъ авторитету пропо-

вѣдника. Пристроение къ людямъ знатымъ и богатымъ можетъ отразиться въ той же проповѣди пастыря церкви нотами нѣ-котораго ласкательства и угодичества предъ ними, даже—противорѣчѣемъ сказаннаго богатымъ и знатымъ сказанному лю-дямъ незнатымъ и бѣднымъ. Даже и въ томъ случаѣ, если бы означенныя слабости пастыря церкви не повліяли бы извѣстнымъ образомъ на его дѣятельность, то и тогда, зная, что означен-ныя слабости есть въ немъ, люди не будутъ довѣрять ему, хотя бы онъ говорилъ и дѣйствовалъ вполнѣ безпристрастно: имъ все будетъ казаться, что онъ неискрененъ.

Мужество и особенно мученичество за проповѣдуемое учение, въ чемъ бы они ни выражались,—въ лишеніихъ ли въ физи-ческихъ, страданіяхъ нравственныхъ, въ мученіяхъ и смерти физической,—всегда производятъ глубокое впечатлѣніе на лю-дей. Разъ человѣкъ лишаетъ себя всего, подвергается различ-нымъ невзгодамъ и смерти за свои убѣжденія, другіе невольно думаютъ: „значить онъ искрененъ, значить есть въ его убѣж-деніяхъ что-либо такое высокое и святое, что онъ ради нихъ не жалѣетъ себя—самого“. Насколько сильно дѣйствуетъ на людей мученичество, видно изъ того, что во имя него люди принимали иногда такія ученія, которыя, въ сущности, были ложны, и за которыя, по примѣру первыхъ проповѣдниковъ ихъ, они даже и сами подвергались мученичеству. Какъ на примѣръ такого мученичества, укажемъ на мученичество за нашъ рус-скій расколъ, такъ глубоко и далеко уклонившійся отъ вѣры и нравственности христіанскихъ и однакоже такъ широко рас-пространившійся именно благодаря его первымъ проповѣдни-камъ, пожертвовавшимъ за него, между прочимъ, своимъ сча-стіемъ и жизнію.

5. Глубоко иногда оскорбляли Христа-Спасителя враги Его, желая унижить Его достоинство и подорвать любовь и уваженіе къ Нему народа,—называли Его богохульникомъ, законопре-ступникомъ, самаряниномъ (а самарянъ они считали и назы-вали собаками), безумнымъ, бѣсноватымъ, находящимся въ дру-жескомъ общеніи съ нечистой силой и т. под. Однако же мы ни гдѣ не видимъ, чтобы Онъ на брань отвѣчалъ бранью, об-ращалъ свою бесѣду съ врагами въ бранчивую перепалку. Если

Ему иногда и необходимо было высказать своимъ врагамъ какую-нибудь горькую для нихъ истину; то Онъ дѣлалъ это безъ всякихъ оскорбленій и униженія ихъ человѣческаго достоинства, безъ всякой мести за ихъ оскорбленія Ему Самому; при этомъ Онъ нерѣдко облекалъ свою рѣчь по возможности въ мягкую, безъобидную форму притчи (какъ Онъ это сдѣлалъ напр. въ притчахъ о бесплодной смоковницѣ и о злыхъ виноградаряхъ). Если же онъ иногда и защищался отъ злостныхъ выходокъ противъ Него, если своими побѣдоносными спорами съ врагами подрывалъ ихъ авторитетъ учителей народа, если своими обличеніями, выводившими наружу всю неприглядность ихъ „потаеннаго сердца человѣка“, Онъ колебалъ ихъ вліяніе на народъ, то это Онъ дѣлалъ, какъ ниже увидимъ, лишь потому, что это было необходимо для успѣха Его дѣла на землѣ. Посылая на проповѣдь своихъ двѣнадцать апостоловъ, Господь заповѣдалъ имъ, чтобы они были, въ виду ожидавшихъ ихъ злобы и опасностей со стороны людей, „просты, какъ голуби“ (Мѡ. 10, 16), то есть, отвѣчали бы на злобу людскую невинностію и незлобіемъ, которыя могутъ обезоруживать злобу и ненависть ихъ враговъ, избѣгали бы неприятныхъ столкновеній, не платили бы зломъ за зло, оскорбленіемъ за оскорбленіе, обидой за обиду ¹⁾). И св. апостолы свято хранили этотъ завѣтъ своего божественнаго Учителя. Ихъ огорчали, а они радовались (2 Кор. 4, 10), ихъ гнали, преслѣдовали, убивали, а они „благодумствовали“, не мстили за это (5, 6). „Да не вмѣнится имъ“ „да воздасть ему Господь по дѣламъ его“ (2 Тим. 4, 13. 16),—вотъ все, что обыкновенно позволяли себѣ св. апостолы въ отношеніи къ людямъ, такъ или иначе выражавшимъ свое недоброжелательство и враждебность къ нимъ. Такой же образъ дѣйствій въ отношеніи къ людямъ заповѣдали св. апостолы и своимъ преемникамъ, пастырямъ церкви. „Епископъ долженъ быть не дерзокъ, не гнѣвливъ“ (Тит. 1, 7). „Держись мира со всѣми“, писалъ св. ап. Павелъ св. епископу Тимоѳею: „отъ невѣжественныхъ составаній уклоняйся... ибо рабу Господа не должно ссориться, но быть... пріятливымъ ко всѣмъ.

¹⁾ См. Архим. Михайла—*ibid.* на (Мѡ. 10 26).

незловивымъ, съ кротостію наставлятъ противниковъ“ (2 Тим. 2, 22—25; срав. 1 Петр. 3, 9). „Гнѣвливыи всегда раздражается, и при всякомъ неосторожномъ словѣ или какой погрѣшности приходитъ въ движеніе, какъ листъ отъ вѣтра. И воистину нѣтъ ничего безобразнѣе ярящагося наставника, который, тогда какъ долженъ быть кроткимъ... выступаетъ, напротивъ, съ грознымъ видомъ, съ трясущимися губами, съ наморщеннымъ лбомъ и съ лицомъ, то блѣднѣющимъ, то краснѣющимъ, поражаетъ неистовымъ крикомъ, и погрѣшившихъ не къ добру влечетъ, а низвергаетъ своею свирѣпостію въ большее зло“ (блаж. Иеронимъ) ¹⁾. Даже „сильное слово, будучи соединено съ кротостію, возьметъ за сердце и побѣдитъ... Учителю особенно нужно имѣть незлобіе; иначе все будетъ тщетно... Можетъ случиться, что человѣкъ, уже готовый убѣдиться, теряетъ все отъ нашего нетерпѣнія... Душа, имѣющая нужду въ наставленіи не можетъ принять что-нибудь полезное, когда оно предлагается сурово и съ бранью,—и хотя готова слушать, но, будучи приведена въ недоумѣніе, не усвоитъ ничего. Кто хочетъ научиться чему-нибудь полезному, тотъ прежде всего долженъ быть расположенъ къ учителю. Если же это не устроено, то не можетъ произойти ничего надлежащаго и полезнаго“ (св. Златоустъ). „Кто съ отеческою кротостію преподаетъ ученіе невѣрующимъ и великодушно выслушиваетъ ихъ возраженія, тотъ не рѣдко убѣждать можетъ и крайне упорныхъ еретиковъ“ (блаж. Теодоритъ) ²⁾. Къ этимъ разсужденіямъ отцовъ церкви мы при совокупимъ, что гнѣвливость, вспыльчивость, сварливость, бранчивость и т. под. качества, несогласныя съ христіанскою кротостію, вредятъ дѣлу распространенія и укорененія среди людей ученія Христова тѣмъ, что, во первыхъ, подрываютъ авторитетъ пастыря церкви, какъ учителя: вступаясь за свою личность со страстностію, увлекаемый гнѣвомъ и местию, пастырь церкви на это время уже можетъ забыть о Христѣ-Спасителѣ и Его ученіи и начать говорить отъ себя, говорить не то, что Божіе, а то, что человѣческое, и такимъ образомъ онъ

¹⁾ См. у еп. Теофана толкованіе на Тим. 1, 7.

²⁾ См. у еп. Теофана толкованіе на 2 Тим., 2, 22—25.

можетъ сказать что-либо несогласное съ истинной Христовой и быть пойманнымъ на словѣ своими врагами; кромѣ того, какъ, обладая означенными качествами, пастырь церкви можетъ научить другихъ качествамъ противоположеннымъ? Во вторыхъ, означенныя качества подрываютъ нравственный авторитетъ пастыря церкви, ибо они во всякомъ случаѣ не могутъ быть названы нравственными. Въ третьихъ, наконецъ, они унижаютъ и человѣческое достоинство пастыря церкви, такъ какъ всплывшій, раскрячавшійся, потерявшій всякое самообладаніе человѣкъ нерѣдко бываетъ въ глазахъ людей смѣшонъ и жалокъ. А разъ такъ или иначе подорванъ авторитетъ и достоинство пастыря церкви, неуваженіе къ нему можетъ быть перенесено и на проповѣдуемое имъ ученіе.

Итакъ, пастырь церкви долженъ воспитать въ себѣ постоянную ровность и невозмутимость духа, чуждую всякихъ рѣзкостей, постоянную кротость и незлобіе, чуждую всякой сварливости въ сношеніяхъ съ людьми.

6. Выше мы уже видѣли, какъ разнообразно, широко и самоотверженно благодѣтельствовалъ людямъ Христосъ-Спаситель. И мы никогда не видимъ Его недовольнымъ или негодующимъ, когда къ Нему обращаются за помощію, нерасположеннымъ сдѣлать доброе дѣло; напротивъ, всегда видимъ Его благодѣвающимъ съ охотою, съ удовольствіемъ, отъ всей души. Съ такою любовію къ людямъ Онъ отдалъ и жизнь свою за нихъ, при чемъ молился за самыхъ виновниковъ смерти своей. Что касается св. апостоловъ, то выше мы уже видѣли, что они, подобно своему божественному Учителю, старались выполнять проповѣдывавшееся ими ученіе въ самой жизни своей; въ частности, проповѣдуя любовь къ людямъ, они и на самомъ дѣлѣ оказывали людямъ различныя благодѣянія какъ посредствомъ жившей въ нихъ чудодѣйственной силы, такъ и различными другими способами. Любовь къ людямъ слышится въ самыхъ рѣчахъ и словахъ Христа - Спасителя и св. Его апостоловъ. „Дерзай, дочь моя! Вѣра твоя спасла тебя, иди съ миромъ“ (Лук. 8, 48). „Женщина! Никто не обвинилъ тебя?—Никто, Господи!—И Я не обвиняю тебя. Иди и впредь не грѣши!“ (Іоан. 8, 10—11). А какъ человѣколюбиво защищаетъ Онъ

грѣшниковъ и мытарей предъ фарисеями, глядѣвшими на нихъ такъ презрительно! Такъ и слышится, что для Него дорогъ всякій человѣкъ, въ какомъ бы унизительномъ и неприглядномъ нравственно и физически положеніи онъ ни находился. А Его прощальная бесѣда съ учениками (Іоан. 13, 33—38; 14, 15 и 16 гл.)? Она вся дышитъ самой горячей любовью къ нимъ и ко всему человѣчеству. Точно также и въ рѣчахъ св. апостоловъ постоянно встрѣчаются любвеобильныя наименованія, обращаемыя къ людямъ: „мужіе братіе“, „дѣти“, „возлюбленные“ и т. под. А сколько слышится любви къ людямъ въ этихъ словахъ св. ап. Павла: „Я желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братьевъ моихъ... то есть, израильтянъ“ (Рим. 9, 3—4).

Любовь къ людямъ есть неодолимая сила, неотразимое оружіе въ рукахъ пастыря церкви при отправленіи имъ его святого служенія; она, какъ ниже мы это увидимъ, является въ немъ источникомъ тѣхъ самыхъ силъ и свойствъ, которыя необходимы ему для того, чтобы дѣятельность его возможно болѣе уподоблялась пастырской дѣятельности Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

Итакъ, *пастырь церкви долженъ воспитать въ себѣ горячую доброжелательность и любовь къ людямъ.*

Н. Румянцевъ.

(Продолженіе будетъ).

ВЕГЕТАРИАНСТВО СЪ ХРИСТИАНСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Окончаніе *).

IV.

Вегетарианская нравственность предъ судомъ Евангелія и здраваго смысла.

Вся бѣдственность, всё несчастіе человѣка доказываютъ его величіе. Это несчастія вельможи, царя, лишеннаго короны.

Паскаль.

Не величайшее ли безуміе, не безбожіе ли жалѣть для человѣка, для этого образа Божія,—пищи, питія, одежды, жилища и чего бы то ни было земнаго!

Прот. І. И. Сергіевъ.

Вся нравственная философія вегетарианцевъ построена на совершенно ложномъ положеніи—именно на тождествѣ животнаго съ человѣкомъ. Причисляя себя къ братьямъ безсловесныхъ, вегетарианцы воображаютъ, что они проповѣдуютъ высшую гуманность, до пониманія которой обыкновенные смертные не доросли. На самомъ дѣлѣ ихъ ученіе есть плодъ того духовно-нравственнаго измельчанія, которое производитъ въ человѣкѣ материалистическая философія. „Убѣгай,—говорилъ своимъ современникамъ св. Василій Великій,—бредней угрюмыхъ философовъ, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою и говорить о себѣ, что они были нѣкогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами. А я, хотя не скажу, бывали ли они когда рыбами, однако же со всѣмъ усиленіемъ готовъ утверждать, что когда писали сіе, были бессмысленнѣе рыбъ“.

*) См. „Вѣра и Разумъ“, за 1894 г., № 2.

Порвавши связь съ христіанскою церковію, и утративъ чезъ это высшій нравственный идеалъ, современные вегетаріанцы, подобно древнимъ языческимъ мудрецамъ, низвели духовный міръ человѣка на степень животныхъ, или выражаясь современнымъ языкомъ, фізіологическихъ отправленияхъ. Душа человѣка, какъ вполне самостоятельное, независимое отъ тѣла существо, не вѣдома вегетаріанцамъ. Для нихъ человѣкъ исключительно *перстень*. Въ своей духовной слѣпотѣ они не замѣчаютъ въ немъ того божественнаго начала, той безсмертной, „вдутой Богомъ души“, которая *безгранично* возвышаетъ его надъ всѣми живыми существами. Для того чтобы человѣку постичь сущность божественнаго начала, вложеннаго въ его природу, онъ долженъ имѣть „душу живу“.

Сохранить же „душу живу“ человѣку возможно только въ томъ случаѣ, когда онъ не порвалъ связи съ живымъ личнымъ Богомъ, *многочастнъ и многообразнъ древле глаголавшимъ отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ же дній сихъ глаголавшимъ намъ въ Сынъ* (Евр. I, 1). „*Глаголы, яже Азъ глаголахъ вамъ,—говорилъ Спаситель іудеямъ,—духъ сущъ и животъ* (Іоан. 6, 63). Вотъ эти то Божественныя глаголы жизни, называемыя откровеніемъ, и животворятъ человѣка, возвышая его душу до богоподобія. Тотъ кто не научился „предзрѣть Господа предъ собою выну—какъ Умъ вездѣсущій, какъ Слово живое и дѣйственное, какъ Духъ животворящій“—тотъ не можетъ ни знать, ни усовершенствоваться своей души, потому что только „Духъ животворить, а плоть не пользуется ни мало (Іоан. 6, 63)“.

Смотря на себя и на другихъ людей плотскими глазами, вегетаріанцы-матеріалисты естественно не замѣчаютъ въ человѣкѣ дыханія Божія, возносящаго его надъ всѣми земными существами. Они принадлежатъ, въ данномъ случаѣ, къ тѣмъ, о комъ сказалъ Спаситель: „*видяще не видятъ, и слышаще не слышатъ, ни разумѣютъ, отолѣвъ бо сердце людей сихъ* (Матѣ. 13, 13. 15). Только этой сердечной грубостью и духовнымъ отупѣніемъ и можно объяснить тѣ гнусныя нареканія, которыя возводятъ они на человѣка, видя въ немъ воплощеніе однихъ только пороковъ. Нѣтъ, *человѣческая* природа глубоко возмущается вегетаріанскимъ взглядомъ на человѣка; и это возмущеніе вполне законное, человѣчно. Стоитъ только взглянуть

на то, что сдѣлано человѣчествомъ на протяженіи всей его исторіи и божественное дыханіе жизни, составляющее суть души человѣка, обнаружится во всемъ своемъ величіи. Не одна картина звѣрства со всѣми его печальными послѣдствіями развернется предъ нашими взорами; предъ нами откроется и та могучая сила человѣческаго духа, изумляясь которой боговдохновенный мужъ воскликнулъ: „Не много Ты умалилъ его предъ ангелами: славою и честью увѣнчалъ его (Псал. 8, 6).

Кто не утратилъ способности видѣть въ людяхъ прясвленіе духовной силы, для того всѣ вегетаріанскія разсужденія о тождествѣ человѣка съ животнымъ покажутся лишь жалкимъ ребяческимъ лепетомъ. Напротивъ, если человѣкъ до такой степени нравственно огрубѣлъ, что сдѣлался не въ состояніи замѣчать въ себѣ и другихъ дыханіе Божіе, то для него вегетаріанская философія будетъ непреложной истиной, и всякія разсужденія о неизмѣримомъ превосходствѣ человѣка предъ животнымъ ему будутъ непонятны. Въ виду этого я считаю совершенно излишнимъ ссылаться на тѣ многочисленныя душевныя явленія, которыя говорятъ въ пользу отличія человѣка отъ животного. Для *христианина*, убѣжденнаго въ бытіи души, какъ особой сущности, эти явленія имѣютъ второстепенное значеніе; для матеріалиста, сводящаго душу на степень физиологическихъ отправленій, они не убѣдительны. Въ самомъ дѣлѣ, вы укажете матеріалисту на самый *очевидный* признакъ превосходства человѣка надъ животнымъ—на даръ слова;—онъ вамъ скажетъ, что даромъ слова обладаетъ и мычащая корова, и *хрюкающая* свинья, и *квакающая* лягушка и *жужжащая* пчела. Вы будете ссылаться на религію человѣка,—онъ станетъ увѣрять васъ, что религію имѣетъ и ржущая у пустаго колодца лошадь ¹⁾ и боязливо и почтительно ласкающаяся къ хозяину собака, и пугающаяся грома овца, и таскающая блестящія вещи крыса. Словомъ, на какія бы ясныя преимущества человѣка предъ животнымъ ни указали вы матеріалисту,—онъ на все будетъ давать отвѣты, недѣльность которыхъ заставитъ васъ замолчать.

Въ священныя книги Ветхаго завѣта мы находимъ ясное

¹⁾ Своимъ ржаніемъ у пустаго колодца лошадь,—видите-ли,—выражаетъ приблизительно тѣ же молитвенныя чувства, какія лежатъ въ основаніи человѣческихъ моленій къ Богу о ниспосланіи дождя.

и определенное указаніе на начало употребленія людьми животной пищи. Адаму и Евѣ, когда они были въ невинномъ состояніи, Богъ разрѣшилъ питаться одною только растительной пищей. „И сказалъ Богъ,—читаемъ мы въ первой главѣ книги *Бытія*: „вотъ Я дамъ вамъ всякую траву, сѣющую сѣмя, какая есть на всей землѣ, и всякое дерево, у котораго плодъ древесный, сѣющей сѣмя; вамъ *sic* будетъ въ пищу“ (ст. 29). Всѣмъ звѣрямъ земнымъ, всѣмъ птицамъ небеснымъ, всякому гаду пресмыкающему по землѣ, въ которомъ душа живая, Богъ назначилъ въ пищу „всю зелень травную“. (ст. 30).

Библия ничего не говоритъ намъ о томъ, *долго ли* первые люди пребывали въ раю. Несомнѣнно только одно, — что плодородіе земли было поставлено Богомъ въ прямую зависимость отъ трудолюбія человѣка. Во второй главѣ книги *Бытія* мы читаемъ: „Вотъ происхожденіе неба и земли, при сотвореніи ихъ, въ то время, когда Господь Богъ создалъ землю и небо, и всякій полевой кустарникъ, котораго еще *не было* на землѣ, и всякую полевую траву, которая *еще не росла*; ибо Господь Богъ не посылалъ дождя на землю и *не было* человека для воздѣлыванія земли (ст. 4—5). И только *послѣ* сотворенія человека „Господь Богъ *произростилъ* изъ земли всякое древо, припное на видъ и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познанія добра и зла“ (ст. 9). На обязанности человѣка было воздѣлывать и хранить землю (ст. 15).

Если-бы человѣкъ въ точности исполнялъ повелѣніе Божіе, то, нѣтъ сомнѣнія, хранимая и воздѣлываемая имъ благословенная Богомъ земля, стала бы произращать обильный, вполне достаточный для пропитанія людей и всѣхъ животныхъ плодъ. Въ произведеніяхъ язычниковъ, сохранившихъ смутныя преданія о „золотомъ вѣкѣ“, земля изображается обыкновенно въ высшей степени плодородной.

Послѣ грѣхопаденія прародителей на землѣ водворилось зло со всѣми его ужасными послѣдствіями. Всевозможные пороки и страсти—эти дѣтища первороднаго грѣха—до такой степени развратили человѣка, что „дыханіе жизни“, отличающее его отъ животныхъ, какъ бы замерло, и вмѣсто него воцарилось „дыханіе зла“. „И увидѣлъ Господь Богъ, что велико развращеніе чловѣковъ на землѣ, и что всѣ мысли и помысленія сердца

ихъ были зло во всякое время (Быт. 6, 5). Руководимая зломъ плоть человѣческая переступила всѣ естественныя, указанныя ей Богомъ, границы. Съ ея ощущеніями удовольствія и неудовольствія, наслажденій и болѣзней, она стала источникомъ разнообразныхъ нравственныхъ искушеній и страстей, воюющихъ на духъ человѣка противъ закона ума, сдѣлалась какъ бы сѣдалищемъ или орудіемъ грѣха; при чемъ воля человѣка, испорченная грѣхомъ, по большей части стала оставаться побѣжденной отъ нея. Плотоугодіе, съ своимъ неизмѣннымъ спутникомъ праздною, дѣлалось по временамъ единственною цѣлюю человѣческой жизни, и человѣкъ становился какъ бы одною плотію (Быт. 6, 3).

Если бы при такомъ нравственномъ состояніи человѣчества Богъ оставилъ землю въ ея первобытномъ состояніи, и она по прежнему стала бы приносить обильный плодъ, то падшій порочный человѣкъ окончательно погрязъ бы въ грѣхѣхъ. Трудно даже представить себѣ, какимъ нравственнымъ чудовищемъ сдѣлался бы человѣкъ, живя въ изобиліи и довольствѣ. Не желая, по Своему безконечному милосердію, допускать человѣка до такого ужаснаго нравственнаго паденія, Премудрый Творецъ поставилъ его въ такое положеніе, въ которомъ онъ не могъ духовно погибнуть. „Проклята земля за тебя, сказалъ Господь Адаму, со скорбію будешь питаться отъ нея во всѣ дни жизни твоей; терніе и волчцы произрастятъ она тебѣ; и будешь питаться полевою травою; въ потѣ лица твоего будешь ѣсть хлѣбъ, доколѣ не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ“. (Быт. 3, 17—19). Добываніе хлѣба въ потѣ лица для грѣховнаго человѣка является однимъ изъ самыхъ могучихъ воспитательныхъ средствъ къ духовно-нравственному преуспѣянію. Сравнительная этнографія убѣдительно доказываетъ намъ, что физическія свойства природы оказываютъ громадное вліяніе на духовныя свойства людей. Бѣдность почвы возбуждаетъ въ землепашцѣ энергію и трудолюбіе, напротивъ исключительное плодородіе почвы дѣлаетъ его лѣнливымъ, незаботливымъ и неразсчетливымъ.

Скорбь, которая, по Божественному предначертанію, сопровождаетъ падшаго человѣка во всѣ дни жизни его, является также необходимымъ воспитательнымъ средствомъ. При тѣснотѣ, озлобленіи, томленіи сокрушается со всѣми своими грѣховными

страстями плотской человѣкъ, и оживаетъ человѣкъ духовный. *Аще внѣшній человѣкъ тлѣетъ, обаче внутренній обновляется по вся дни* (2 Кор. 4, 16). Въ жизни всего человѣчества бываетъ тоже самое. Исторія доказываетъ,—говоритъ одинъ историкъ,—что въ общественныхъ бѣдствіяхъ коренится извѣстная степень пользы. Они являются для насъ грознымъ предостереженіемъ, отвращающимъ насъ отъ общей распущенности; отъ пренебреженія къ долгу и обязанностямъ по отношенію къ народной массѣ и прямымъ интересамъ государства. Человѣчество двигается не только идеями, но и грознымъ *memento mori*. Бѣдствія ведутъ рядомъ съ страданіями людей къ возвышенію нравственной и укрѣпленію общественно-государственной жизни ¹⁾).

Соперниками въ обладаніи „проклятой землей“ падшему человѣку являлись питающіеся зеленью травной всѣ звѣри земные, всѣ птицы небесныя и всякій гадъ пресмыкающійся по землѣ. Разныя породы животныхъ въ свою очередь соперничали изъ-за пищи одна съ другою. Такимъ-то образомъ на землѣ возникла та „борьба за существованіе“, которую вѣрно отмѣтили, но неправильно объяснили нѣкоторые ученые естествовѣды во главѣ съ Дарвиномъ. Уступая животнымъ въ плодовитости и весьма многимъ въ физической силѣ, человѣкъ долженъ былъ пасть въ борьбѣ за свое существованіе. Но премилосердый и премудрый Богъ не допустилъ его до того. Вступая послѣ потопа въ новый союзъ съ человѣкомъ, Господь далъ ему слѣдующую заповѣдь: „Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю и обладайте ею. Да страшатся и да трепещутъ васъ всѣ звѣри земные, и весь скотъ земный и всѣ птицы небесныя, все, что движется на землѣ, и всѣ рыбы морскія: въ ваши руки отданы они. Все движущееся, что живетъ, будутъ вамъ въ пищу; какъ зелень травную даю вамъ все“ (Быт. 9, 1—3). Разрѣшая человѣку употребленіе животной пищи, Господь Богъ выразилъ тѣмъ самымъ Свое особое расположеніе къ нему. Въ силу новой Божественной заповѣди о пищѣ человѣкъ съ спокойной совѣстью могъ истреблять животныхъ, отъ которыхъ ему угрожала гибель.

Гдѣ же та „вопіющая человѣческая несправедливость и же-

¹⁾ Осскинг. Вліяніе общественныхъ бѣдствій на ходъ исторіи Запада.

стокость“, о которой такъ много говорятъ вегетаріанцы? Тѣ страданія, которымъ животныя подвергаются со стороны человѣка, *крайне ничтожны* въ сравненіи съ страданіями, которыя они переносятъ другъ отъ друга. Можно-ли въ самомъ дѣлѣ сравнивать физическія мученія животнаго, убиваемаго на бойнѣ, съ мученіями животнаго, терзаемаго хищнымъ звѣремъ? А вѣдь если бы человѣкъ не истреблялъ животныхъ и звѣрей для удовлетворенія своихъ *насущныхъ* потребностей, то онъ давно бы былъ стертъ съ лица земли, а все животное царство обратилось бы въ *голодныхъ хищныхъ* звѣрей, другъ друга пожирающихъ.

А что значать страданія *животныхъ* въ сравненіи съ страданіями *человѣческими*! Даже въ томъ, *чрезвычайно преувеличенномъ* видѣ, въ какомъ представляютъ страданія животныхъ вегетаріанцы, они—*ничто* предъ скорбями рода человѣческаго. Если бы вегетаріанцы *вышли въ исторію человечества*, то они увидѣли бы, что количество бѣдствій, которымъ подвергаются люди, въ неимовѣрное число разъ превосходитъ количество невзгодъ, которыя испытываютъ животныя. Среди людей можно видѣть

всѣ болѣзни:

Всѣ муки судорогъ, предсмертныхъ спазмъ,
Различныя породы лихорадокъ,
Конвульсій, паучью, катарръ.
Терзанья коликъ, камни и нарывы,
Параличи, безсиліе, маразмъ,
Безумія и бѣшенства припадки,
Водянки, астму, въ сочленяхъ боль.
И всемертвищу жестокою заразу.

Перечисленные въ этихъ стихахъ Мильтона болѣзни составляютъ только *самую ничтожную часть*, которая могла бы быть увеличена до безконечности.

Присоедините ко всѣмъ болѣзнямъ, губящимъ человѣка, разнообразныя несчастныя случаи, встрѣчающіеся постоянно въ жизни людей, и вы получите довольно (не скажу „вполнѣ“) ясное представленіе о скорбяхъ человечества. Вдумывались ли, напримѣръ, зоофилы въ страданія, причиняемыя человѣку животными? Считали-ли они человѣческія тѣла, терзаемыя хищными звѣрями? Справлялись ли они съ количествомъ человѣческихъ жизней, уносимыхъ войнами, землетрясеніями, бурями, наводненіями, пожарами и т. д. и т. д.? Нѣтъ, все это не поддается вычисленію.

А какая статистика можетъ высчитать тѣ нравственныя муки, которыя выпадаютъ на долю каждаго человѣка въ теченіе его жизни? Если, по увѣренію вегетаріанцевъ, „никакое перо не въ состояніи передать тѣхъ невообразимыхъ ужасовъ, которыми сопровождается *торговля* живымъ товаромъ“,—то какое перо можетъ описать страданія, которыя приходится переносить людямъ во всѣ тяжелыя минуты ихъ жизни?...

Потуги вегетаріанцевъ изобразить „безчеловѣчную бойню“ въ ужасающемъ видѣ не достигаютъ цѣли. Человѣкъ, который привыкъ оцѣнивать страданія не столько съ физической, сколько съ нравственной стороны, съ негодованіемъ отвернется отъ сентиментально-ложнаго описанія „невообразимыхъ ужасовъ“ бойни. Насильственная смерть для животнаго далеко не такъ тяжела, какъ ее представляютъ вегетаріанцы. Ужасающій человѣка видъ тлѣнія,—пишетъ одинъ нашъ отечественный богословъ—мыслитель,—не вызываетъ въ животныхъ никакой мысли, и слѣдовательно, нисколько ихъ не трогаетъ и невозмущаетъ. Животному смерть предстаетъ какъ необходимый законъ природы, и оно повинуется ему, какъ и всякой естественной необходимости безмысленно, безсознательно и безпечально ¹⁾. Св. Григорій Богословъ говоритъ, что животныя безпечально испускаютъ послѣднее дыханіе..., безтрепетно теряютъ жизнь.

Злобныя нападки вегетаріанцевъ на представителей „гнусной науки“, употребляющихъ животныхъ для медицинскихъ опытовъ, являются результатомъ того-же узкаго поверхностнаго взгляда на страданія живыхъ существъ. Вегетаріанцы—„гуманисты“ очень походятъ на тѣхъ сентиментальныхъ женщинъ, которыя, падая въ обморокъ при визгѣ собаченки, остаются совсѣмъ безучастны къ слезамъ человѣка. Во время земной жизни Спасителя роль вегетаріанцевъ разыгрывали іудейскіе фарисеи и книжники. Позволяя въ субботній день облегчать страданія животнаго, они запрещали въ этотъ день принимать участіе въ страданіяхъ ближняго. Извѣстны слова Господа по поводу жестокосердія фарисейскаго: „Кто изъ васъ,—говорилъ Онъ имъ, имѣя одну овцу, если она въ субботу упадетъ въ яму, не возьметъ ея, и не вытащитъ? Сколько же мучитъ человекъ“

¹⁾ Голубинскій. Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка.

овцы! Итакъ можно въ субботу дѣлать добро (Матѳ. 12, 11—12). Когда, вслѣдъ за этимъ наставленіемъ, Господь исцѣлилъ сухорукаго человѣка, то фарисеи пришли въ бѣшенство. Вышедши изъ синагоги, замѣчаетъ св. евангелистъ, они имѣли совѣщаніе противъ Него, какъ бы погубить Его (ст. 14). Слова Христа Спасителя, обращенныя къ фарисеямъ, вполне могутъ быть отнесены и къ вегетаріанцамъ. Злобствовать на людей науки за то только, что они, ради блага человечества, лишаютъ жизни полухищныхъ, лишенныхъ приюта и пищи животныхъ, это значитъ проявлять крайнюю степень жестокости по отношенію къ людямъ. Кто *намыренно* не закрываетъ глаза на тѣ блестящіе результаты, которыхъ достигла современная хирургія, невозможная безъ вивисекціи,—тотъ не станетъ проливать слезъ объ опасныхъ для человѣка бродячихъ собакахъ и кошкахъ ¹⁾, умершихъ подъ ножомъ хирурга: *ничтожными жертвы* восполняются тѣмъ великимъ добромъ, которое оказываетъ медицина страждущему человечеству. Сколько тысячъ людей спасается ножомъ хирурга отъ мучительныхъ смертныхъ болѣзней! Достаточно только разъ посѣтить университетскую клинику, или городскую больницу, чтобы оцѣнить всѣ тѣ благодѣянія, которыя оказываются здѣсь человѣку. Итакъ, что лучше сдѣлать,—спросимъ мы фарисействующихъ вегетаріанцевъ,—дать жизнь бродячей, опасной для человѣка собакѣ, или спасти отъ смертной болѣзни отца многочисленнаго семейства?

Впрочемъ, вегетаріанцы, нападаая на „гнусную науку“, оказываютъ медвѣжью услугу и своимъ „скромнымъ собратьямъ“. Для блага не однихъ людей умираютъ животныя въ анатомическихкихъ кабинетахъ; ихъ смерть не менѣе полезна и для домашнихихъ животныхъ, весьма часто нуждающихся въ медицинской помощи.

Христіанская религія, какъ религія всемірная, имѣетъ цѣлью спасеніе и избавленіе всего творенія Божія. *Шедше въ міръ весь, проповѣдите евангеліе всей твари* (Марк. 16, 15)—говорилъ Спаситель Своимъ ученикамъ. *Такъ какъ гармонія міра была нарушена грѣхомъ чловѣка, то съ избавленія послѣдняго отъ грѣха должно начаться спасеніе міра.* Искупительная жерт-

1) Большинство такихъ животныхъ подвергается бѣшенству.

ва, принесенная Сыномъ Божиимъ за родъ человѣческой, разрушила власть „князя міра сего“. Черезъ вѣру во Христа человекъ освобождается отъ тяготѣвшей надъ нимъ „законной клятвы“, и эта свобода даетъ ему возможность, при помощи Божественной благодати, выполнить свое назначеніе,—возстановить въ себѣ падшій образъ Божій и возвратить утраченное владычество надъ всѣмъ твореніемъ Божиимъ (Быт. 1, 28).

Живой идеалъ, который предстоитъ выполнить человечеству, заключается въ Личности Господа Іисуса Христа. За почти двухтысячный періодъ времени озаренные свѣтомъ Христовой вѣры народы успѣли уже *нѣсколько* приблизиться къ истинному идеалу. Исторія *христіанскихъ* народовъ краснорѣчиво убѣждаетъ насъ, что освобожденный отъ рабства природы умъ, очищенное отъ грѣховной нечисти сердце, избавленная отъ узъ грѣха и плоти воля принесли уже обильные плоды. Мы видимъ эти плоды въ поразительныхъ успѣхахъ человѣческаго знанія, въ безчисленныхъ проявленіяхъ христіанскаго милосердія, въ удивительныхъ подвигахъ христіанскаго терпѣнія. Но всѣ эти плоды являются только *начатками*. Царство Божіе, —говоритъ Спаситель,—подобно закваскѣ, которую женщина, взявъ, положила въ три мѣры муки, доколѣ не вскисло *все*. (Матѣ. 13, 33).

Какъ въ душѣ отдѣльнаго человека, такъ и въ жизни всего человечества скрывается множество грѣховныхъ плевелъ (Мѣ. 13, 24—25), которые, въ видѣ всевозможныхъ порочныхъ страстей, задерживаютъ ростъ Царства Божія. Наиболѣе близорукіе и слабые члены церкви Христовой, обращая вниманіе на одни только плевелы, *не видятъ* хорошихъ плодовъ и приходятъ въ отчаяніе. Но такая духовная близорукость недостойна истиннаго христіанина. Она свидѣтельствуетъ о маловѣрїи чадъ Христовыхъ, объ ихъ невниманїи къ словамъ Господа, ясно и опредѣленно сказавшаго, что основанная Имъ церковь выполнитъ свое назначеніе не сразу. „Берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ; ибо многіе прїйдутъ подъ именемъ Моимъ и будутъ говорить: я Христосъ, и многіхъ прельстятъ. Тогда услышите о войнахъ и военныхъ слухахъ. Смотрите, не ужасайтесь: ибо надлежитъ всему тому быть; но это еще *не конецъ*“. (Матѣ. 24, 4—6).

Всѣ печальныя явленія, которыя до сихъ поръ продолжаютъ существовать въ Церкви Христовой, свидѣтельствуютъ о томъ,

что зло, внесенное въ міръ первороднымъ грѣхомъ, побѣждаетъ не вдругъ, а путемъ борьбы и страданій. Но какъ бы ни были велики бѣдствія церкви, какія бы козни ни старался дѣлать ей духъ зла и вражды, она не будетъ побѣждена, *врата адава не одолѣютъ ей* (Мѡ. 16, 18). Евангеліе царствія Божія будетъ распространяться до тѣхъ поръ, пока не будетъ проповѣдано по всей вселенной во свидѣтельство всѣмъ народамъ; *и тогда придетъ конецъ* (Мѡ. 24, 14).

По мѣрѣ того, какъ народы будутъ проникаться духомъ Евангелія, на землѣ все болѣе и болѣе будетъ водворяться тотъ порядокъ и гармонія, которые были разрушены грѣхомъ человѣка. Тогда то откроются тѣ „новое небо и новая земля“, о которыхъ говоритъ пророкъ (Исаія, 65, 17) и апостолъ (2 Петр. 3, 13).

Съ водвореніемъ на землѣ правды должно будетъ измѣниться и положеніе всей твари, *откровенія сыновъ Божіихъ чающей* (Рим. 8, 19). Даже въ настоящее время, когда царство Христово находится еще въ начальномъ періодѣ своего развитія, участь животныхъ значительно облегчилась. Мы видѣли уже, какъ кротко обходились съ животными святые христіанскіе подвижники; и эта кротость въ обращеніи съ тварью составляетъ отличительную черту всѣхъ истинныхъ христіанъ. Если бы вегетаріанцы, называющіе человѣка противоположныхъ убѣжденій не иначе, какъ „кровожаднымъ злодѣемъ“, присмотрѣлись къ жизни этого „злодѣя“ повнимательнѣе, то они увидѣли бы въ немъ самого добродушнаго господина животныхъ.

Человѣческое знаніе, обязанное своимъ быстрымъ развитіемъ христіанству, освободило домашнихъ животныхъ отъ множества тягостей. Такъ благодаря открытію желѣзныхъ дорогъ, паровозовъ и разнаго рода машинъ тяжелый трудъ вьючныхъ животныхъ значительно облегчился. Съ дальнѣйшимъ распространеніемъ христіанства и тѣсно связаннымъ съ нимъ улучшеніемъ нравственной и матеріальной жизни человѣчества положеніе животныхъ будетъ болѣе и болѣе облегчаться. По словамъ естествоиспытателей, новѣйшая химія съ большимъ вѣроятіемъ можетъ утверждать, что придетъ время, когда бѣлковыя и всякія другія органическія вещества можно будетъ получать непосредственно изъ неорганическаго міра ¹⁾. Если надежды натурали-

¹⁾ *Бекетовъ*. Питаніе человѣка въ его настоящемъ и будущемъ. Спб. 1879.

ство въ осуществленіи,—что вполне возможно,—то употребленіе людьми животной пищи должно будетъ значительно уменьшиться. А когда откроется „новая земля и новое небо“, тогда человѣку не будетъ надобности совсѣмъ прибѣгать къ убойному питанію“. И тогда сама тварь, откровенія сыновъ Божіихъ чающая, *освободится отъ работы истлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ*.

Животныя съ своей стороны не будутъ враждовать другъ съ другомъ. „Волкъ и ягненокъ будутъ пастись вмѣстѣ, и левъ, какъ волъ, будетъ ѣсть солому, а для змѣя прахъ будетъ пищею“ (Исаин, 65, 25).

Такимъ образомъ, освобожденіе „совоздыхающей (съ нами) и соболѣзнуюющей твари“ (Рим. 8, 22) стоитъ въ самой тѣсной неразрывной связи съ духовно-нравственнымъ обновленіемъ самихъ чадъ Божіихъ. *Суетъ бо тварь повинуюся не волю, но за повинувшиго ю на упованіи, яко и сама тварь свободится отъ работы истлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ* (Рим. 8, 202—1). Освободить тварь отъ суеты прежде духовнаго возрожденія человѣчества,—это значитъ отдать послѣднее въ рабство животнымъ. Религіи, мечтающія спасти человѣка *чрезъ спасеніе животнаго* къ тому именно, какъ увидимъ ниже, и приводятъ. Но религія христіанская, какъ религія истинная, свободна отъ такой ошибки. Господь Иисусъ Христосъ, возвѣщая евангеліе царства Божія, ни слова не говорилъ объ освобожденіи животныхъ отъ услуженія человѣку; напротивъ, въ опроверженіе какъ бы ученія господствовавшихъ тогда вегетаріанскихъ сектъ, при всякомъ удобномъ случаѣ старался показать, что душа человека неизмѣримо выше души какого бы то ни было животнаго. Поэтому то Онъ не только не запретилъ Своимъ послѣдователямъ „убойнаго питанія“, но даже Самъ освятилъ своимъ приѣмомъ этотъ родъ пищи, вкушая рыбу и мясо.

Нѣкоторые сторонники вегетаріанства задавались несчастною мыслью называть свои жалкія идеи Иисусу Христу. Такъ, извѣстный французскій писатель Вольтеръ, съ обычной своей развзностью увѣрялъ, что „христіанская вѣра, которую одни квакеры понимаютъ буквально, столь же враждебна кровопролитію какъ и пифагорейское ученіе; но христіанскіе народы, прибавляетъ онъ, никогда не примѣняли своей религіи на практикѣ, тогда какъ древнія индійскія касты всегда примѣняли свою“.

Другой французскій писатель Глейзе († 1843 г.) написалъ цѣлое сочиненіе съ цѣлью возстановить „истинный смыслъ христіанства“. Въ этомъ сочиненіи, изданномъ первоначально подъ заглавіемъ „Объясненіе христіанства или единство вѣры для всѣхъ христіанъ“ авторъ старается на основаніи Евангелія доказать, что Христосъ осуждалъ убійство животныхъ.

Неосновательность такихъ толкованій ученія Іисуса Христа настолько очевидна, что на нихъ не рѣшаются сослаться даже такіе фанатичные вегетарианцы, какъ Уильямсъ. Впрочемъ, нѣкоторые враги мясояденія выражаютъ всетаки недоумѣніе, почему Іисусъ Христосъ *Самъ* не ограничивался употребленіемъ одной только растительной пищи, которою первые люди питались до грѣхопаденія.

Недоумѣніе это является результатомъ недостаточно яснаго пониманія характера жизни и дѣятельности Спасителя. Все ученіе и вся жизнь нашего Господа проникнуты безконечною любовію и милосердіемъ къ роду человѣческому. Въ своей рѣчи, направленной противъ фарисеевъ и книжниковъ, Онъ обличаетъ этихъ слѣпыхъ вождей прежде всего за то, что они *связуютъ бремена тяжка и быдла носима и возлагаютъ на плеча человѣческа* (Мѡ. 23, 4). Наиболѣе тяжкимъ бременемъ были для народа іудейскаго мелочныя фарисейскія предписанія о пищѣ. Извѣстны неоднократныя придирки фарисеевъ и книжниковъ къ апостоламъ. Одинъ разъ они осуждали учениковъ Господа за то, что они не постились; другой разъ негодовали на то, что ученики не умывали рукъ предъ принятіемъ пищи, третій разъ возмущались тѣмъ, что ученики срывали колосья въ субботу. Защищая Своихъ учениковъ отъ такихъ придирокъ, Господь раскрылъ фарисеямъ и книжникамъ, что всѣ ихъ мелочныя предписанія о пищѣ исходятъ изъ одного источника, именно изъ ихъ жестокосердія. Имъ дѣла не было до того, что ихъ бессмысленно-суровыя предписанія были невыносимо тяжелы для человѣка. Послѣдній для нихъ какъ бы не существовалъ: его нужда, горе и страданія не интересовали ихъ.

Совсѣмъ иначе относится къ людямъ Спаситель. Его ученіе имѣетъ въ виду не какого-то отвлеченнаго, безстрастнаго, безтѣлеснаго человѣка, а человѣка живого, со всѣми его достоин-

ствами и недостатками, со всѣми его нуждами и лишеніями, скорбями и страданіями. Ко всѣмъ человѣческимъ немощамъ, слабостямъ и страданіямъ Сынъ Божій относится съ безграничною снисходительностью и милосердіемъ. Извѣстенъ Его отвѣтъ фарисеямъ, укоровшимъ учениковъ Его за срыванье колосьевъ въ субботу: „Неужели вы не читали никогда, что сдѣлалъ Давидъ, когда имѣлъ нужду и взалкалъ самъ и бывшіе съ нимъ? Какъ вошелъ онъ въ домъ Божій, при первосвященникѣ Авиаѳарѣ, и ѣлъ хлѣбы предложенія, которыхъ не должно было ѣсть никому, кромѣ священниковъ и даль и бывшимъ съ нимъ“ (Марк. 2, 25—26). Итакъ, къ употребленію той или другой пищи человѣкъ иногда бываетъ вынужденъ прибѣгать не въ силу дурныхъ наклонностей и привычекъ, а въ силу необходимости.

Во время Своей земной жизни, посвященной всецѣло служенію людямъ, Сынъ человѣческій не могъ думать о *выборѣ* пищи. Онъ долженъ былъ вкушать только то, что можно было достать въ той мѣстности, гдѣ Онъ училъ. Чаще всего Ему приходилось совѣмъ отказывать Себѣ въ пищѣ. Когда училъ на озерѣ, то утолялъ голодъ ловимой тутъ же рыбой. Когда ходилъ къ кому нибудь въ домъ, то ѣлъ то, что ему предлагали. Словомъ, вопросъ о пищѣ для Него не существовалъ: Онъ думалъ о ней такъ же мало, какъ и о Своемъ спокойствіи. Когда во время бесѣды Его съ самарянкою, ученики предлагали Ему вкусить пищи, то Онъ отвѣтилъ имъ: „У Меня есть пища, которой вы не знаете. Моя пища есть творить волю пославшаго Меня и совершать дѣла Его“ (Іоан. 4, 32. 34).

Относиться къ вопросу о пищѣ точно такъ же, какъ относится Сынъ человѣческій, человѣкъ не можетъ: это выше его силъ; но онъ долженъ всетаки въ общемъ руководиться приѣмомъ своего Господа. Если христіанинъ имѣетъ возможность удовлетворять чувство голода одной только растительной пищей, ему не запрещается это дѣлать. Но съ другой стороны не возбраняется питаться и животной пищей, если одной растительной недостаточно. Но въ томъ и другомъ случаѣ христіанинъ долженъ помнить, что пища не есть цѣль жизни, не должна обладать человѣкомъ. Все мнѣ позволительно, говоритъ апостоль, но ничто не должно обладать мною (1 Кор. 6, 12).

Запрещать человѣку употребленіе животной пищи при недостаткѣ пищи растительной это значить уподобляться іудейскимъ фарисеямъ, возлагавшимъ на плеча людямъ бремена тяжкія и неудобноносимыя. Между тѣмъ, если бы Іисусъ Христосъ во время Своей земной жизни, проводимой въ бѣдности и лишеніяхъ, систематично воздерживался отъ вкушенія рыбы и мяса, то этимъ суровымъ отношеніемъ къ Своей *человѣческой* природѣ Онъ разрушилъ бы Свое ученіе о ничтожности всей твари сравнительно съ человѣкомъ; Его воздержаніе равнялось бы самой настойчивой защитѣ вегетаріанства, и можно съ положительной увѣренностью сказать, — Его послѣдователи сдѣлались бы тогда *строгими* вегетаріанцами. Но при такомъ условіи высота христіанской религіи значительно бы понизилась; ученіе о любви къ людямъ неимовѣрно бы сдузилось. Въ виду этого христіанская церковь строго осудила лицъ, порицавшихъ христіанъ за употребленіе животной пищи. Въ постановленіяхъ Гангрскаго собора мы читаемъ: „Если кто осуждаетъ человѣка, который съ благословеніемъ и вѣрою вкушаетъ мясо (кромя крови и идоложертвеннаго), какъ бы неимѣющаго упованія за вкушеніе сего, анаѣма да будетъ“.

V.

Вегетаріанскія мечты въ дѣйствительной жизни.

Тѣло наше живетъ тѣми стихіями, изъ которыхъ само составлено, постоянно впитываетъ въ себя воздухъ, воду, органическія тѣла; душа наша живетъ Божественнымъ Духомъ, отъ Котораго она имѣетъ свое начало и постоянно впитываетъ въ себя, для поддержанія своей жизни, жизнь Трѣипостаснаго Бога.

Протоіерей І. И. Сергіевъ.

Вегетаріанцы стремятся оправдать свои „гуманитарные принципы“ не одними только теоретическими соображеніями, но и историко—опытными наблюденіями. Такъ, желая доказать, что ихъ идеи вполне могутъ быть примѣнимы въ дѣйствительной жизни, что весь родъ человѣческой могъ бы существовать безъ животной пищи—они ссылаются на индійцевъ, которые де „от-

лично обходятся одной растительной пищей“, а нѣкоторыя индійскія племена питаются исключительно фруктовыми, стручковыми растеніями, травами и кореньями“.

Для лицъ совсѣмъ незнакомыхъ съ жизнью индійскихъ племенъ, такіе „аргументы“ могутъ показаться вполне основательными. Въ совсѣмъ другомъ свѣтѣ предстанутъ эти „аргументы“ предъ человѣкомъ, имѣющимъ хотя малое понятіе о религіозно-нравственномъ и экономическомъ состояніи индійцевъ. Изъ научныхъ изслѣдованій объ Индіи ¹⁾ видно, что большая часть ея обитателей дѣйствительно воздерживается отъ животной пищи, но такое воздержаніе вовсе не водворяетъ въ Индіи того благополучія и благоденствія, о которомъ такъ усердно трубятъ вегетаріанцы. Экономическія условія, въ которыхъ живутъ индійцы, крайне плачевны. Не много на землѣ найдется странъ, въ которыхъ бы *голодъ* уносилъ столько человѣческихъ жертвъ, сколько онъ уноситъ въ Индіи, все населеніе которой живетъ почти исключительно земледѣліемъ. Не смотря на то, что *большая часть* страны отличается плодородіемъ и самой природой ограждена отъ частыхъ неурожаевъ, голодъ въ Индіи со всѣми его ужасными, невозможными въ христіанской Европѣ, послѣдствіями, самое обычное явленіе. Достаточно, чтобы неурожаемъ было поражено незначительное пространство, чтобы населеніе стало вымирать отъ голода. Сколько народу умирало въ голодные годы до завладѣнія Индіей англичанами, сказать трудно, за недостаткомъ историческихъ свѣдѣній. Послѣ утвержденія въ странѣ британскаго владычества противъ пародныхъ голодовокъ правительствомъ стали приниматься мѣры, и число голодныхъ смертей стало постепенно уменьшаться; тѣмъ не менѣе въ нѣкоторые неурожайные годы смертность была поразительная. Въ 1770 году, когда англійская ость-индская компанія владѣла уже нѣкоторыми территориями въ Индіи, въ южномъ Бенгалѣ и Бегарѣ, по *официальному* исчисленію, около $\frac{1}{3}$ населенія (или до 10 милліоновъ жителей) погибло голодною смертію. Черезъ сто слишкомъ лѣтъ, (1876--1879 г.) когда

¹⁾ Западная литература объ Индіи довольно обширна; но у насъ въ Россіи она состоитъ преимущественно изъ журнальныхъ статей. Изъ отдѣльныхъ монографій, кромѣ сочиненія Хрисанова „Религія древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству“ т. I и сочиненія Минаева „Очерки Цейлона и Индіи“; слѣдуетъ упомянуть о вышедшемъ въ текущемъ году изслѣдованіи Ламанскаго „Индія“.

британскимъ правительствомъ. быть предпринять уже цѣлый рядъ мѣръ къ предотвращенію голодоловъ, въ Мадрасской и Бомбейской провинціяхъ и Монзорѣ отъ голода умерло 2 миллиона человекъ; кромѣ того число рожденій уменьшилось на 800,000.

Считаю излишнимъ рисовать картину такихъ голодоловъ ¹⁾. Достаточно сказать то, что въ 1770 году, по свидѣтельству англійскаго резидента въ Дурбарѣ, оставшіеся въ живыхъ бенгальцы питались мясомъ умершихъ.

Такова жизнь индійцевъ во время голодоловъ, являющихся результатомъ неурожая въ той или другой провинціи. Въ теченіе 109 лѣтъ (съ 1770 по 1879 г.) въ разныхъ провинціяхъ Индіи насчитывается 21 случай неурожаяевъ, такъ что въ общемъ приходится 24 неблагоприятныхъ года на 85 благоприятныхъ, или почти два года неурожайныхъ на семь урожайныхъ. Въ каждомъ изъ этихъ случаевъ, отъ голода страдала среднимъ числомъ $\frac{1}{12}$ часть населенія или около 20 миллионъ жителей.

Въ урожайные годы населеніе Индіи тоже не благоденствуетъ. Обыкновенно полагаютъ,—говоритъ Ламанскій,—что населеніе Индіи питается преимущественно рисомъ. Но это одно изъ самыхъ грубыхъ заблужденій, въ значительной части этой страны рисъ составляетъ лакомое кушанье лишь сравнительно богатыхъ туземцевъ. Это растеніе даетъ обильный урожай исключительно въ мѣстахъ, гдѣ климатъ одновременно теплый и влажный или гдѣ поля щедро орошаются водою. За исключеніемъ Нижняго Бенгала и въ некоторыхъ округовъ Мадрасской и Бомбейской провинцій, гдѣ, вслѣдствіе особенно благоприятныхъ условій почвы и климата, получаютъ богатые урожаи риса и гдѣ онъ служитъ обыкновенно пищею народа или въ значительномъ количествѣ потребляется бѣднымъ классомъ жителей, въ другихъ частяхъ Индіи онъ является слишкомъ дорогимъ продуктомъ и недоступенъ для массы населенія“. Приведа далѣе статистическія свѣдѣнія о количествѣ разныхъ злаковъ, собираемыхъ въ Индіи, г. Ламанскій прибавляетъ: „Такимъ образомъ съ большою вѣроятностью можно сказать, что рисомъ питается не болѣе четвертой части всего населенія Индіи. Вообще же, пища народа состоитъ изъ разныхъ пита-

¹⁾ Желаящіе могутъ найти это въ вышеупомянутомъ сочиненіи Ламанскаго «Индіа».

тельныхъ знаковъ, воздѣлываемыхъ въ той или другой мѣстности, смотря по условіямъ климата и почвы“. Высшіе сорта знаковъ потребляются богатымъ классомъ; сельское же население питается только низшими сортами. Впрочемъ и такой пищей пользуется далеко не все бѣдное населеніе. Многіе, вслѣдствіе крайней нищеты, не гнушаются даже крысъ, лошадей и мяса *налыхъ* животныхъ.

Скудное питаніе, въ связи съ умственнымъ невѣжествомъ индійцевъ, способствуетъ развитію всевозможныхъ эпидемическихъ болѣзней, уносящихъ ежегодно громадное количество человѣческихъ жизней.

Что касается духовно-нравственнаго состоянія *прославляемыхъ* вегетаріанцами индійцевъ, то оно достойно одного только сожалѣнія. По свидѣтельству бытописателей Индіи, ея обитатели — самые жалкіе, беспомощные рабы природы. Беспомощность эта проявляется особенно наглядно въ дни общественныхъ бѣдствій, къ которымъ индійцы относятся съ какимъ то тупымъ терпѣніемъ, считая всякую борьбу съ ними совершенно излишней, бесполезной.

Будучи жалкими рабами природы, индійцы находятся въ рабствѣ и у животныхъ. Послѣднія въ полномъ смыслѣ слова властвуютъ надъ индійцами. Въ городѣ Бенаресѣ напр. положительно нѣтъ прохода людямъ отъ животныхъ и птицъ. Порхающіе всюду голуби и попугаи, перепрыгивающія съ одного дерева на другое обезьяны, невозбранно бродящія и загрязняющія улицы и даже мраморные дворы индусскихъ святынь быки держатъ индійца въ постоянномъ страхѣ и трепетѣ.

Во время голодовокъ власть животныхъ надъ индійцами доходитъ до ужасающихъ размѣровъ. Въ 1786 году изъ шести тысячъ деревень насчитывалось 4500, постоянно страдавшихъ отъ нападеній хищныхъ звѣрей. Достаточно сказать, что только въ двухъ приходахъ дикіе слоны разрушили 56 деревень и воспользовались хлѣбными запасами. Слоны уничтожали постройки, доставали изъ хранилищъ (громадные глиняные сосуды, врытые въ землю) хлѣбъ и пожирали его; отъ набѣговъ этихъ хищниковъ мужчины вынуждены были спасаться на деревья и устраивать на нихъ временное помѣщеніе для себя, а женщины убѣгали въ поля и прятались въ стада коровъ. Меж-

ду тѣмъ, высшее правительство Индіи игнорировало все это и даже увеличило цифру поземельнаго дохода.

Смѣшивая вѣроятно духовную безпомощность и забитость съ кротостью, вегетаріанцы рисуютъ индійцевъ необыкновенно добрыми, сердечными, отзывчивыми къ страданіямъ ближняго. Но факты говорятъ совсѣмъ иное. Отношенія индійцевъ къ ближнему дышать не добродушіемъ и милосердіемъ, а чрезмѣрной черствостью и безучастностью. Было бы долго перечислять всѣ проявленія эгоизма и безсердечія индійцевъ. Достаточно упомянуть только объ ихъ нелѣпныхъ и крайне тяжелыхъ для бѣдныхъ классовъ кастовыхъ предрасудкахъ. До какой степени законы о кастовомъ устройствѣ, твердо хранимомъ индійцами, жестоки, показываетъ слѣдующій фактъ. Во время засухъ, когда свѣжей воды въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Индіи бываетъ недостаточно, и бѣдное населеніе тысячами умираетъ отъ жажды, богачи ревниво оберегаютъ свои отлично устроенные колодцы отъ паріевъ, считая для себя величайшимъ позоромъ пить съ послѣдними изъ одного источника.

Возмутительной безсердечностью дышатъ и отношенія индійцевъ къ женщинѣ¹⁾. Вотъ краткое описаніе обстановки, которая окружаетъ женщину въ самый трудный для нея моментъ разрѣшенія отъ бремени. Уходъ за родильницами обыкновенно поручается женщинамъ, извѣстнымъ подъ названіемъ „дхаисъ“ (dhais), слово, напоминающее собою нѣчто въ родѣ нашихъ колдуній. Нѣкоторыя изъ этихъ „дхаисъ“ въ нѣкоторой степени обладаютъ акушерскимъ искусствомъ и довольно добросовѣстно исполняютъ свою обязанность; но большая часть ихъ совершенно невѣжественны и употребляютъ грубые и жестокіе приемы и способы, не рѣдко соединенные даже съ преступными намѣреніями. Эти повитухи своими приемами настолько ослабляютъ силы родильницы, что она едва избѣгаетъ смерти. Беззаботность и нерадѣніе „дхаисъ“ не поддаются описанію: родильная горячка скорѣе составляетъ обычное правило, чѣмъ исклю-

¹⁾ Много интересныхъ свѣдѣній о положеніи индійской женщины можно найти въ статьѣ *Молчанова* „Женщина Индіи“, напечатанной въ *Историческомъ Вѣстникѣ* 1888 г. кн. XI.

ченіе, о новорожденномъ или новорожденной нисколько не заботятся, иногда намѣренно умерщвляютъ ихъ, переламывая имъ спинной хребетъ или уничтожая ихъ посредствомъ удушенія. Одна изъ подобныхъ повитухъ созналась, что въ теченіе своей практики больше 100 дѣтей отправила такимъ образомъ на тотъ свѣтъ, отчасти, впрочемъ, вслѣдствіе просьбы родителей!

Итакъ, гдѣ же та индійская кротость, о которой такъ много говорятъ вегетаріанцы? Очевидно, растительная пища далеко не такъ чудодѣйственна, какъ представляютъ ее вегетаріанцы. Свойства человѣческой души, какъ особой совершенно отличной отъ тѣла божественной сущности, опредѣляются не пищей,—она зависитъ всецѣло отъ отношенія души къ Духу Божію. *Духъ есть, иже оживляетъ, плоть не пользуетъ ничтоже* (Іоан. 6, 63). Язычники, какую бы они естественную религію ни исповѣдывали, представляютъ изъ себя „отрасль невозрожденную, неживленную, идущую отъ гнилого корня—Адама“. Къ отрасли живой, здоровой они прививаются чрезъ вѣру во Христа.

Представляя изъ себя „непроходимыя дебри противорѣчивыхъ суевѣрій“, браминизмъ и буддизмъ убили въ своихъ исповѣдникахъ великую духовную самостоятельность. „Боги индійцевъ,—говоритъ одинъ писатель,—не имѣютъ величайшаго изъ эпитетовъ Вышняго и не знаютъ милосердія. Небесный законъ Индіи такъ же сухъ и безсердеченъ, какъ земной, избрѣтенный жадной и властолюбивой кастой браминовъ. Боги ихъ не дарятъ человѣка прощеніемъ, но за то караютъ грѣшныхъ милліонами лѣтъ страданій и милліонами лѣтъ скитаній ихъ души въ образѣ грязныхъ и загнанныхъ животныхъ“. Изъ всѣхъ народностей міра индусы отличаются наибольшимъ рабствомъ передъ историческими преданіями, какъ въ области религіозныхъ вѣрованій и нравственныхъ законовъ, такъ и въ области социальныхъ обычаевъ, кастовыхъ обрядовъ и другихъ церемониальныхъ правилъ. Поэтому то, принадлежа къ народамъ самымъ древнимъ, индійцы до сихъ поръ находятся на самой низкой ступени духовнаго развитія, погрязая въ невѣжествѣ и грубыхъ суевѣріяхъ и предразсудкахъ. За весь длинный періодъ своего историческаго существованія они не сдѣлали ни-

чего даже для улучшенія своего внѣшняго благосостоянія. Первоначальные приемы обработки или воздѣлыванія земли остаются неизмѣнными до настоящаго времени. Первобытный плугъ, которымъ индусъ распахивалъ свое поле въ древнее время, употребляется и теперь. Прimitивная повозка, съ грубою ступицею и спицами или колесами изъ цѣлыхъ круговъ, на которой индусъ увозить жатву, продолжаетъ оставаться неизмѣнною.

Ужасныя голодовки, такъ часто случающіяся въ Индiи, а также многочисленныя эпидемическiя болѣзни зависятъ, какъ показываютъ авторитетныя научныя изслѣдованiя, отъ тѣхъ же религiозныхъ предрасудковъ и тѣсно связанныхъ съ ними духовной безпомощности и умственнаго невѣжества индiйцевъ. Индiйцы совсѣмъ, можно сказать, лишены средствъ бороться съ разрушительными явленiями природы. Въ силу своихъ религiозныхъ вѣрованiй они крайне враждебно относятся ко всякимъ гигиеническимъ и санитарнымъ мѣрамъ, примѣненiемъ которыхъ можно было бы противодѣйствовать влiянiю неблагоприятныхъ условiй природы ¹⁾. Всевозможныя эпидемiи могутъ поражать десятки тысячъ людей, не возбуждая особаго вниманiя общества, потому что населенiю со всѣхъ сторонъ и постоянно угрожаетъ опасность заболѣванiя. Къ индiйцамъ въ особенности приложимы слова Паскаля, что „люди, не будучи въ силахъ избѣжать смерти, бѣдствiй и невѣдѣнiя, вознамѣрились ради счастiя совсѣмъ о нихъ не думать; вотъ все, что они могли избобрѣсти для облегченiя себя отъ столькихъ золъ“.

Послѣ сказаннаго нѣтъ надобности больше распространяться о томъ, насколько основательны и доказательны доводы, приводимые вегетарианцами въ защиту превосходства брамизма и буддизма надъ христіанствомъ. Пусть читатель самъ оцѣнитъ и „научное“ положенiе вегетарианцевъ, что „обращенiе

¹⁾ Не должно упускать изъ виду,—говоритъ Ламаискiй,—обыденныхъ условiй жизни и привычекъ большей части индусовъ: употребленiе воды изъ затхлыхъ и грязныхъ колодезевъ для питья, потребленiе прокислаго варенаго риса, раннюю выдачу дѣвочекъ 8 и 10 лѣтъ въ замужество, неумѣлый уходъ за роженицами и больными, оставленiе нечистотъ возлѣ жилья, долгiя скитанiя по лѣсамъ и болотамъ и грунтовымъ дорогамъ въ дождь и ненастье ко священнымъ мѣстамъ на богомолье, общiя купанья и питье воды въ ихъ гниющихъ колодцахъ и водоемахъ, скученность въ ночлежныхъ прiютахъ, очагахъ заразы, и т. п.

къ вегетарианскому способу питанія всегда было однимъ изъ условій цивилизаціи и могущества націи“.

Нужно вообще замѣтить, что вегетарианцы не стѣсняются никакими средствами, чтобы расположить людей въ пользу своего ученія. Желая напр. доказать, что большая часть русскаго народа питается одной растительной пищею, они сообщаютъ: „Русскій крестьянинъ довольствуется самою простою пищею. Его обычная ѣда состоитъ изъ соленыхъ огурцовъ, капусты, грибовъ и краюхи чернаго хлѣба. За исключеніемъ большихъ городовъ, мясо, повидимому, употребляется очень мало. Даже въ такихъ мѣстахъ, какъ Тула и Зарайскъ, не видно мясныхъ лавокъ“. „Русскій солдатъ счастливъ, если у него есть краюха хлѣба и рюмка водки или стаканъ жидкаго чаю, а на ужинъ миска супа, напоминающая спартанскую похлебку“.

Вотъ какъ легко вегетарианцы обращаютъ въ свою вѣру! Не странно ли въ самомъ дѣлѣ читать русскому человѣку въ переведенной на *русскій* языкъ англійской книгѣ, что столъ русскаго солдата состоитъ изъ „краюхи хлѣба, рюмки водки и стакана жидкаго чаю“? Не смѣшно ли слышать увѣренія, что въ Тулѣ и Зарайскѣ нѣтъ мясныхъ лавокъ? Кстати въ Зарайскѣ, уѣздномъ городѣ Рязанской губерніи, я жилъ пять лѣтъ и отлично знаю, что мясныхъ лавокъ тамъ гораздо больше, чѣмъ во многихъ другихъ уѣздныхъ городахъ. А относительно Тулы мы читаемъ въ *Первой ступени* Толстого, приложенной въ качествѣ вступительной статьи къ *Этикъ пици*: „На-дняхъ я былъ на бойнѣ въ нашемъ городѣ Тулѣ. Бойня у насъ построена по новому, усовершенствованному способу, какъ она устроена въ большихъ городахъ, такъ чтобы убиваемыя животныя мучились какъ можно меньше. Это было въ пятницу, за два дня до Троицы. Скотины было много“.

Можно было бы указать еще не мало курьезовъ, встрѣчающихся въ сочиненіяхъ вегетарианцевъ. Но я не стану утомлять читателей. Послѣ подробнаго изложенія „нерушимыхъ принциповъ“, на которыхъ вегетарианцы обосновываютъ свою „гуманитарную“ проповѣдь, всякія частныя ошибки вегетарианской „философіи“ теряютъ свой интересъ и значеніе.

Какой же выводъ можно сдѣлать изъ ученія вегетарианцевъ?

У белгальцевъ есть пословица: „Нечего поливать верхушку дерева, когда подгнили корни“. Эту пословицу вполне можно приложить къ вегетаріанцамъ. Мы видѣли, какимъ духомъ проникнута вся вегетаріанская „философія“. Это не есть философія гуманитарная. Это—философія челоѣконенавистничества въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Какъ такая, она способна сдѣлать только одно—подавить въ челоѣкѣ всѣ высокія истинно-челоѣческія чувства и обратить его въ самое жалкое, ничтожное, озлобленное существо. Вегетаріанцы продолжаютъ въ сущности дѣло матеріализма. Плоды же послѣдняго у всѣхъ на глазахъ: ихъ можно видѣть въ лицѣ тѣхъ героевъ и героинь, для которыхъ современные писатели изобрѣли даже особое названіе „челоѣкъ конца вѣка“. Отличительныя черты этого челоѣка французскій писатель-беллетристъ опредѣлилъ такъ: „Въ двадцать лѣтъ молодой челоѣкъ этого типа уже сдѣлалъ учетъ жизни, и вся его религія заключается въ одномъ словѣ: „наслаждаться“, которое можно перевести другимъ: „имѣть успѣхъ“. Занимается ли онъ политикой или биржей, литературой или искусствомъ, спортомъ или торговлей, офицеръ ли онъ или дипломатъ, адвокатъ,—у него одинъ только кумиръ, одинъ принципъ и одна цѣль: *онъ симъ*. Онъ заимствовалъ у современной естественной философіи великій законъ жизненной конкуренціи и прилагаетъ его къ дѣлу своей карьеры съ жаромъ позитивиста, который дѣлаетъ изъ него цивилизованнаго варвара“. И вотъ такое то свое дѣтище матеріализмъ, переродившійся въ вегетаріанизмъ, хочетъ научить „гуманитарнымъ принципамъ“ и расположить его къ воздержанію отъ животной пищи. Жалкая, безумная претензія! Однѣми нравоучительными сентенціями, какъ бы онѣ ни были горячи и страстны, не переродишь челоѣка, у котораго „угашенъ духъ“. На всѣ гуманитарныя воззванія „цивилизованный варваръ“ отвѣтитъ одной только злорадной улыбкой.

И вотъ сердца молчатъ, заглохшій разумъ нѣтъ...

Отвѣтитъ тишина могильная—затѣмъ,

Что духа нѣтъ, духъ угасилъ.

А. Рождествинъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ

въ 1894 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1894 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3)

Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Некроузкаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавы, контора В. Гляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ известнѣйшихъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891 и 1892 годы.

Иногда же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1893 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Піснѣ: воодѣв.

Вторю разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 28 Февраля 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Разборъ возраженій противъ буквального пониманія Моисеева повѣствованія о паденіи прародителей.

Въ 3 главѣ книги Бытія мы находимъ рѣшеніе одной изъ величайшихъ проблемъ человѣческаго духа, изображеніе того всемірно-историческаго факта, который опредѣлилъ собою всю судьбу рода человѣческаго. Это - вопросъ о злѣ и о появленіи его въ міръ, который, какъ твореніе всесовершеннаго Бога, вышелъ изъ рукъ Создателя „*добрымъ зломъ*“ (Быт. 1, 31).

„Змій, пишетъ боговдохновенный Бытописатель, *бѣ мудрый-шій всьхъ зѣрей суущихъ на земли, ихже сотвори Господь Богъ. И рече змій женѣ: что яко рече Богъ: да не ясте отъ всякаго древа райскаго; и рече жена змію: отъ всякаго древа райскаго ясти будемъ: отъ плода же древа еже есть посреди рая, рече Богъ, да не ясте отъ него, ниже прикоснетеса ему, да не умрете. И рече змій женѣ: не смертію умрете. Вѣдѣши бо Богъ, яко въ онѣже аще день съѣсте отъ него, отверзутся очи ваши, и будете яко боги, вѣдѣши доброе и лукавое. И видѣ же на, яко добро древо въ снѣдь, и яко угодно очима видѣти, и красно есть, еже разумѣти: и вземши отъ плода его, яде: и даде мужу своему съ собою, и ядоста“ (Быт. 3, 1—6).*

Такимъ образомъ, фактъ паденія нашихъ прародителей представляется въ слѣдующемъ видѣ. Самое событіе совершается въ раю—прекрасномъ саду, насажденномъ Богомъ въ восточной странѣ—адемѣ (Быт. 2, 8). Въ этомъ раю рѣзко выдѣлялись по своему особому значенію для первыхъ людей два дерева: одно—*древо жизни*, другое—*древо познанія добра и зла* (—2, 9).

Плоды перваго дерева сообщали тѣлу человѣка безболѣзненность и безсмертіе ¹⁾, почему и самое дерево названо *древомъ жизни*. Относительно втораго дерева Богъ преподавъ человѣку, для укрѣпленія и упражненія въ добръ его нравственныхъ силъ, заповѣдь, воспрещавшую вкушеніе плодовъ этого дерева подъ угрозою смерти (Быт. 2, 16. 17). Поводомъ къ грѣхопадению послужило оболъженіе жены змѣемъ, которымъ руководило высшее злое начало—дѣволъ ²⁾. Чтобы склонить жену къ преступленію данной Богомъ заповѣди, змѣй внушаетъ ей посредствомъ разговора съ нею ту коварную и соблазнительную мысль, что будто бы Богъ какъ ей, такъ и ея мужу запретилъ вкушать плоды древа познанія добра и зла вовсе не потому, чтобы это могло быть для нихъ вредно и тѣмъ болѣе угрожало смертію, а, напротивъ, потому именно, что Онъ зналъ, что какъ скоро они вкусятъ отъ плодовъ этого дерева, откроются глаза ихъ и они станутъ владѣть божественнымъ знаніемъ добра и зла. Жена могла понять, сколь великая предстояла опасность отъ увлеченія этою мыслию, ибо склоняться своимъ вниманіемъ и сочувствіемъ къ ней значило колебать въ себѣ вѣру въ Бога, своего Творца и Промыслителя, мѣняя ее на довѣріе къ дѣволу,—значило склоняться къ тому, чтобы разорвать свой союзъ съ Богомъ и попытаться занять то новое положеніе независимости и равноправности въ отношеніи къ Богу, какое обѣщаль искушитель. Но жена вмѣсто того, чтобы отдалить отъ себя эту преступную мысль, всецѣло увлеклась ею, а потому естественно возникъ въ душѣ ея самый гибельный грѣховный психическій процессъ, состоявшій въ отчужденіи всѣхъ силъ душевныхъ отъ Бога и въ направленіи ихъ въ совершенно противоположную сторону. Вмѣсто прежнихъ мыслей о Богѣ, наполнявшихъ душу жены, все существо ея прониклось одними грѣховными помыслами и пожеланіями, обращенными на за-

1) Простран. христіан. Катихизисъ о чл. I, отв. на вопр.: что такое древо жизни?

2) Это видно какъ изъ дѣйствій змѣя, свойственныхъ лишь духовнымъ существамъ, такъ и изъ смысла проклятія, обращеннаго къ змѣю, которое во второй половинѣ (Быт. 3, 15) не можетъ имѣть отношенія къ природѣ змѣя. Объ этомъ мы будемъ говорить подробнѣе и обстоятельнѣе ниже, при критической оцѣнкѣ противоположныхъ мнѣній.

прещенный плодъ,—помыслами, которымъ Слово Божіе даетъ имя похоти плоти („и видѣть, яко добро древо въ снѣдь“), похоти очей („и яко угодно очима видѣти“) и гордости житейской („и красно есть, еже разумѣти“) (1 Иоанн. 2, 16). Самое же вкушеніе отъ запрещеннаго плода, которое съ женою раздѣлили и ея мужъ, очевидно раздѣлившій прежде и всё ея грѣховные помыслы и чувства, было уже только неизбѣжнымъ проявленіемъ вовнѣ возникшихъ и созрѣвшихъ внутри ихъ грѣховныхъ стремленій и пожеланій ¹⁾.

Изложенное нами воззрѣніе касательно паденія прародителей, представляющее собою прямое, буквальное пониманіе Моисеева повѣствованія о семъ предметѣ, даетъ единственно истинное и достовѣрное рѣшеніе великаго вопроса о началѣ зла въ мірѣ, ибо оно предлагается въ непогрѣшимомъ источникѣ божественнаго Откровенія.

Но исторія свидѣтельствуетъ, что многіе мыслители не довольствовались такимъ рѣшеніемъ великаго вопроса, которое основывается на буквальномъ пониманіи Откровеннаго ученія объ этомъ предметѣ. Они предлагали рѣшенія вопроса о началѣ зла, которыя значительно уклонялись отъ простаго, буквальнаго пониманія Откровеннаго ученія, при чемъ одни изъ нихъ основывались на самомъ Откровенномъ ученіи, другіе же только ссылались на него наряду съ другими источниками, которые могли бы представить такія или иныя данныя для уясненія означенной проблемы. Конечно, и тѣ и другіе не признаютъ полнаго соотвѣтствія между формой повѣствованія и тѣмъ содержаніемъ, которое мыслится подъ этой формой, иначе — отрицаютъ историческій характеръ Моисеева повѣствованія о грѣхопаданіи въ его цѣльномъ, законченномъ видѣ, во всѣхъ его подробностяхъ. Это двоякаго рода отношеніе этихъ ученыхъ къ библейскому сказанію о паденіи прародителей даетъ намъ основаніе различать между ними *аллегористовъ* и *миѳистовъ*. По миѳію первыхъ, въ 3 главѣ кн. Бытія описывается дѣйствительно историческій фактъ, но авторъ повѣствованія изоб-

¹⁾ Опытъ правосл. догмат. богосл. Арх. Сильвестра. Кіевъ. 1885 г. т. III, стр. 116—117; ср. Прав.-догм. богосл. Еп. Макарія. Слб. 1856 г. т. I, стр. 368—372, и Записки на кв. Бытія. Филарета м. м. 1835 г. стр. 87.

разилъ его символически, подъ видомъ аллегоріи, т. е. подъ видомъ и формой внѣшнихъ предметовъ и явленій имѣлъ въ виду изложить то событіе въ области нравственной свободы, которое было началомъ зла въ мірѣ. Поэтому, по мнѣнію аллегористовъ, форма повѣствованія, созданная воображеніемъ Бытописателя, вполне соотвѣтствуетъ описываемому событію и имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку служитъ къ наглядному изображенію историческаго факта.

Миѣсты въ своихъ воззрѣніяхъ на Моисеево сказаніе о паденіи прародителей нѣсколько различаются между собою. Одни изъ нихъ считаютъ это библейское повѣствованіе миѣомъ историческимъ, т. е. полагаютъ, что въ основаніи всего сказанія лежитъ, безъ сомнѣнія, историческое событіе древнѣйшаго періода человѣчества, къ которому приурочивается начало зла въ мірѣ, или же, по мнѣнію нѣкоторыхъ, начало человѣческаго прогресса. Это событіе, какъ относящееся къ древнѣйшей эпохѣ, получило словесное выраженіе, свойственное древнѣйшему языку и способу мышленія т. е. чувственное, образное, въ предметахъ, лицахъ и дѣйствіяхъ. Въ такомъ видѣ Моисей и занесъ это повѣствованіе на страницы своей исторіи человѣчества, быть можетъ, еще разукрасивъ его подъ вліяніемъ собственной фантазіи. Здѣсь уже не можетъ быть рѣчи о какомъ бы то ни было, тѣмъ болѣе о строгомъ соотвѣтствіи между словесной формой повѣствованія и тѣмъ зерномъ древней исторіи, которое послужило основаніемъ для подобныхъ сказаній. Другіе видятъ въ библейскомъ сказаніи миѣ философіи. Моисей, или заимствовалъ философское миѣологическое воззрѣніе древнихъ въ готовой оболочкѣ и связалъ его съ своими собственными философскими воззрѣніями, или же изложилъ свое личное воззрѣніе на величайшее событіе въ сферѣ человѣческой свободы, выразивъ его въ формѣ, свойственной древнѣйшему періоду человѣческаго мышленія и въ то же время соотвѣтствующей идеѣ автора.

Различаясь, такимъ образомъ, матеріально, т. е. по своимъ положительнымъ взглядамъ на предметъ Моисеева сказанія, и аллегористы и миѣсты въ формальномъ отношеніи сходятся между собою, ибо и тѣ и другіе отрицательно относятся къ

буквальному пониманію библейскаго сказанія о грѣхопадєніи. А такъ какъ для насъ важна собственно послѣдняя сторона, то мы будемъ разсматривать ихъ отрицательное отношеніе къ буквальному смыслу Моисеева сказанія совмѣстно, слѣдуя хронологическому порядку моментовъ, изъ которыхъ состоитъ и къ которымъ сводится исторія грѣхопадєнія. Въ заключеніе же, для большей основательности, разберемъ общія основанія аллегорическихъ и мифологическихъ теорій относительно характера Моисеева сказанія о грѣхопадєніи и укажемъ на общіе недостатки этихъ теорій.

Въ фактѣ падєнія прародителей, какъ онъ передается Моисеемъ въ книгѣ Бытія (3, 1—6), выступаютъ слѣдующіе черты событія. Прежде всего, — мѣсто совершенія событія — рай съ двумя деревьями: дровомъ жизни и дровомъ познанія добра и зла, изъ которыхъ особенно послѣднее имѣетъ важное значеніе въ грѣхопадєніи. Затѣмъ, — условія и факторы событія: божественная заповѣдь о неядєніи плодовъ дерева познанія добра и зла, змѣй — искуситель, жена искушаемая, разговоръ между ними. Наконецъ, — самое событіе падєнія — вкушеніе прародителями запрещенныхъ плодовъ.

Аллегористы, исходя изъ своихъ общихъ принциповъ ¹⁾, видятъ въ библейскомъ описаніи рая не настоящій, дѣйствительный садъ, а лишь одинъ символъ. Филонъ видитъ въ описаніи рая изображеніе первобытной гармоніи духовныхъ силъ перваго человѣка, его добродѣтельной жизни, которая сопровождалась счастьемъ. „Добродѣтель, пишетъ Филонъ, образно называется раемъ; мѣсто же, соотвѣтствующее раю, есть эдемъ, т. е. утѣхи“ ²⁾. Шебель принимаетъ повѣствованіе о раѣ за символическое изображеніе того первобытнаго состоянія человѣка, въ которомъ сохранялось во всей чистотѣ равновѣсіе его духовно-нравственной природы ³⁾.

Но такое пониманіе рая произвольно и неосновательно. Ни Филонъ, ни Шебель не приводятъ никакихъ основаній въ пользу своихъ взглядовъ. Въ самомъ же библейскомъ сказаніи нѣтъ

¹⁾ О состоятельности самихъ принциповъ мы будемъ говорить ниже.

²⁾ Philo. De mundi opificio 48 с.

³⁾ Schoebel. de mythe de la femme et du serpent. Paris. 1876 p. 49.

никакихъ основаній для подобныхъ аллегорій. Напротивъ, черты библейскаго описанія рая носятъ на себѣ чисто-историческій характеръ, именно: опредѣляется мѣстоположеніе рая, его границы, рѣки, орошавшія его растительность (Быт. 2, 8—14). Все это заставляеть въ раѣ видѣть обыкновенный дѣйствительный садъ.

По мнѣнію Мартензена, древо жизни означаетъ жизнь въ Богѣ, которую человекъ проводилъ при содѣйствіи благодати. Это—древо благодатныхъ дарованій, пользуясь которыми человекъ можетъ правильно развиваться, „можетъ ѣсть и отъ всѣхъ другихъ деревьевъ, находящихся въ саду (2, 9)“¹⁾. Филонъ также аллегорически понимаетъ древо жизни, когда видитъ въ немъ изображеніе благочестія—этой высшей добродѣтели перваго человека, которая дѣлала его бессмертнымъ²⁾. Такого же воззрѣнія на древо жизни держится и Шенкель: „древо жизни означаетъ высочайшую вершину нравственнаго совершенства, какое только возможно для людей, какъ личныхъ существъ“³⁾.

Но въ библейскомъ повѣствованіи древо жизни описывается такъ естественно и просто, что не даетъ никакого основанія для пониманія его въ мистическомъ или аллегорическомъ смыслѣ. Моисей положительно свидѣтельствуетъ, что „*прозябе Богъ отъ земли... древо жизни посреди рая*“ (Быт. 2, 9), слѣдовательно, говоритъ о дѣйствительномъ деревѣ, которое получило названіе древа жизни потому, что служило лишь орудіемъ благодати Божіей, сообщавшей человеку чрезъ вкушеніе плодовъ этого дерева, безболѣзненность и бессмертіе по тѣлу⁴⁾. Относительно древа познанія добра и зла, имѣющаго очень важное значеніе въ событіи грѣхопаденія, мы встрѣчаемъ значительное количество мнѣній, которыя болѣе или менѣе уклоняются отъ буквального пониманія.

¹⁾ Die christliche Dogmatik dargestellt von Dr. H. Martensen. Berlin. 1855. s. 141—142

²⁾ Philo. De mundi opificio. 35 d.

³⁾ Schenkel. Die christliche Dogmatik. Wiesbaden. 1859. I Abth. s. 191—192.

⁴⁾ Мнѣніе Шебеля, что подъ деревомъ жизни фантазія писателя желала изобразить ту благодѣтельную атмосферу, которой дышалъ первобытный человекъ (Le mythe de la femme p. 49), теперь надаетъ само собою.

Мартензенъ видитъ въ древѣ познанія добра и зла мистическое изображеніе внѣшняго міра въ его собственной, привлекательной для человѣка, прелести; это—„привлекательный мировой феноменъ, въ немъ все созданное освѣщается своимъ собственнымъ блескомъ и великолѣпіемъ“¹⁾. По Филону, древо познанія добра и зла есть символъ ума и мудрости, „которая различаетъ противоположные по своей природѣ предметы“²⁾. Беффландъ полагаетъ, что древо познанія добра и зла означаетъ возмужалость перваго человѣка³⁾. Шенкель считаетъ это дерево аллегорическимъ изображеніемъ глубочайшей нравственной бездны, въ которую вообще можно низвергнуться людямъ, какъ личнымъ существамъ,—того грѣховнаго состоянія, которое приводитъ человѣка къ духовной смерти⁴⁾. Шебель видитъ въ древѣ познанія добра и зла картинное изображеніи органа рожденія⁵⁾. Но св. Писаніе въ своемъ изображеніи древа познанія добра и зла даётъ основаніе только для буквального пониманія этого дерева, а вовсе не для аллегорическихъ, мистическихъ и т. п. произвольныхъ толкованій. Здѣсь мы читаемъ, что Господь Богъ произраститъ изъ земли древо познанія добра и зла (Быт. 2, 9), что это дерево находилось посреди рая (—3, 3). Все это—выраженія, которыя могутъ относиться только къ дѣйствительному, реальному дереву.

Ланге, принимая дерево познанія добра и зла за историческое, дѣйствительное дерево, иначе понимаетъ его природу, свойство, чѣмъ Моисей. Онъ думаетъ, что это дерево само по

¹⁾ Die christliche Dogmatik. s. 141—142.

²⁾ De mundi officio 35 с.

³⁾ Eichhorns, Urgeschichte herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von S. Ph. Gabler. 1793,—2 Th. 1 B. Einleitung, s. 407.

⁴⁾ Die christliche Dogmat. s. 191—192, Мнѣніе Велтистова о томъ, что Шенкель видитъ въ этомъ деревѣ символъ чувственнаго міра (Велтистовъ. Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія. Москва. 1885 стр. 123, прим.), не вѣрно. Не вѣтъ дѣла съ первоисточникомъ (т. е. самой догматикой Шенкеля), онъ ссылается на энциклопедическій словарь Герцога. Но и здѣсь выѣтся въ виду тотъ грѣховный (букв. темный—verdunkelten) міръ, та область возможнаго грѣховнаго состоянія, которая присуща была природѣ первозданнаго человѣка на ряду съ возможностью высшаго нравственнаго совершенства, которая символически изображается въ древѣ жизни (Real—Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. herausgegebene von Dr. Herzog. 15 B. Gotha. 1862. s. 209).

⁵⁾ Le mythe de la femme p. 49.

себѣ имѣло свойство производить въ человѣкѣ тѣ гибельныя дѣйствія, какія извѣстны на библейскомъ языкѣ съ именемъ „слѣдствій грѣхопаденія“¹⁾. Но это мнѣніе противорѣчитъ здравому смыслу, ибо никакъ нельзя допустить, чтобы вкушеніе плодовъ какого-либо дерева повлекло за собою такія гибельныя слѣдствія, какъ нарушеніе равновѣсія въ расположеніи духа перваго человѣка и, слѣдовательно, происхожденіе въ его природѣ зла. Посему, то возраженіе Штрауса, что нельзя согласиться съ Моисеемъ въ томъ, будто бы знаніе добра и зла было физическимъ дѣйствіемъ вкушенія плода дерева²⁾, обнаруживаетъ въ немъ грубое непониманіе смысла библейскаго сказанія. Такой богопросвѣщенный писатель, какъ Моисей, изъ рукъ котораго вышло совершеннѣйшее законодательство³⁾ древняго до-христіанскаго міра, не могъ не знать того основнаго психологическаго закона, что всякій грѣхъ имѣетъ свой корень и начало въ самоопредѣленіи человѣка, а не въ простомъ актѣ вкушенія матеріальнаго плода.

Нѣкоторые изъ ученыхъ, какъ напр. Эйхгорнъ⁴⁾, Рейнгольдъ, Деделейнъ, Морусъ⁵⁾, думаютъ, что древо познанія добра и зла было ядовитое дерево, почему и было запрещено вкушеніе плодовъ его подъ угрозою смерти. Но этому противорѣчитъ дѣйствительность. Первые люди не умерли тотчасъ послѣ вкушенія запрещеннаго плода, напротивъ, долго еще жили послѣ этого; слѣдовательно, плоды этого дерева не обладали ядовитымъ свойствомъ, которое могло бы причинить смерть не только прародителямъ, но и ихъ потомкамъ.

Иные, видя въ библейскомъ сказаніи о грѣхопаденіи миѳъ, признаютъ оба дерева райскія за созданіе фантазіи писателя, или за продуктъ древнѣйшей народной миѳологіи. Мнѣніе это

1) Real-Encyclopädie für prot. Theol. u. K. Herzog. 15 B. s. 209.

2) Die christliche Glaubenslehre von Dr. F. Strauss, Tübingen. 1841. B. 2, s. 27.

3) Разумѣемъ Десятословіе Моисея (Исх. 20, 1—18).

4) Eichhorns. Urgeschichte herausgeg. mit Einleit und Anmerk. von Gabber. 2 Th. 2 B, s. 97—98; Eichhorn. Repertorium für biblische Literatur, t. IV. 1779. s. 198.

5) Real-Encyclopädie, Herzog. B. 15, s. 209.

защищаютъ Габлеръ ¹⁾, Павлюсъ ²⁾, Гамбургъ ³⁾, Гердеръ ⁴⁾, Самъ Эйхгорнъ впоследствии склонился къ этому послѣднему мнѣнію, признавъ все это сказаніе за мифъ ⁵⁾. Но для того, чтобы доказать мифическій характеръ извѣстнаго произведенія, нужно прежде всего открыть въ самомъ этомъ произведеніи какія-либо данныя для сего. Между тѣмъ, опровергая вышеприведенныя возраженія противъ буквальнаго пониманія райскихъ деревьевъ, мы показали историческій характеръ этихъ деревьевъ,—характеръ, не дающій никакого повода и основанія къ мифологическимъ объясненіямъ. Слѣдовательно, мифическія объясненія библейскихъ деревьевъ въ высшей степени произвольны.

Противъ буквальнаго пониманія божественной заповѣди о неяденіи плодовъ древа познанія добра и зла, данной нашимъ прародителямъ, существуютъ троякаго рода возраженія. Одни понимаютъ эту заповѣдь аллегорически, иносказательно, другіе считаютъ ее продуктомъ воображенія первыхъ людей, третьи вообще отрицаютъ эту заповѣдь, какъ данную первымъ людямъ свыше, считая ее несообразною съ достоинствомъ Бога и человѣка.

Мартензень, оставаясь вѣрнымъ своему аллегорическому взгляду на грѣхопаденіе прародителей, и заповѣдь Божію о неяденіи плодовъ древа познанія добра и зла понимаетъ аллегорически. Эта заповѣдь является чисто духовнымъ внушеніемъ человѣку свыше о томъ, что онъ, зная мысленно, въ чемъ состоитъ зло, долженъ въ своемъ жизненномъ, фактическомъ развитіи воздерживаться отъ него. „Человѣкъ, говоритъ Мартензень, долженъ познавать зло, только какъ препобѣжденную возможность. Но если онъ испытываетъ зло, какъ дѣйствительность въ своей собственной жизни, то этимъ онъ удаляется

¹⁾ Eichhorns, Urgeschichte, 2 Th. 1 B. ss. 87. 607—609; 2 Th. 2 B. s. 105. Anm. 49; s. 108. Anm. 50.

²⁾ Eichhorns, Urgeschichte. 2 Th. 1 B. s. 560.

³⁾ Ibid. s. 567—569.

⁴⁾ Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschen. T 2. s. 336—339; Eichhorns, Urgeschichte. 2 Th. 1 B. s. 581—582.

⁵⁾ Eichhorns, Urgeschichte. 2 Th. 1 B. ss. 573 и 626.

отъ своего назначенія и уничтожаетъ цѣль своего созданія“¹⁾. Но мы знаемъ, что, по библейскому повѣствованію (Быт. 2, 17), Богъ, давая первымъ людямъ заповѣдь, приурочилъ ее къ опредѣленному, дѣйствительному дереву, слѣдовательно, эта заповѣдь имѣла специальный, частный характеръ, и исполненіе ея должно было принять особую, специальную форму (неяденіе плодовъ). Поэтому, расширеніе этой частной заповѣди въ общій, основной и посему отвлеченный постулатъ нравственности мы считаемъ въ данномъ случаѣ неосновательнымъ и произвольнымъ.

По мнѣнію Шебеля²⁾, заповѣдь Божію нужно понимать въ смыслѣ запрещенія первымъ людямъ пользоваться произвольно и въ видахъ только своего удовлетворенія половыми органами. Но это мнѣніе прежде всего произвольно и безосновательно уклоняется отъ библейскаго представленія божественной заповѣди. Затѣмъ, въ мнѣніи Шебеля мы не находимъ соответствія между внѣшней формой, оболочкой, и мыслимымъ подъ этой формой содержаніемъ: въ библейскомъ сказаніи рѣшительно и безусловно запрещается вкушать плоды дерева познанія, между тѣмъ Шебель, толкуя эту заповѣдь символически, какъ запрещеніе полового общенія, ограничиваетъ это запрещеніе и такимъ образомъ искажаетъ безусловный характеръ первой заповѣди. Если бы онъ былъ болѣе послѣдовательнымъ въ своемъ оригинально-символическомъ толкованіи этой заповѣди, то видѣлъ бы въ ней безусловное воспрещеніе половыхъ сношеній. Но изъ такого пониманія заповѣди выходило бы, что Богъ противорѣчитъ Самому Себѣ, ибо Онъ Самъ, создавши первыхъ людей, благословилъ ихъ супружескія отношенія (Быт. 1, 28).

По Эйхгорну³⁾, первая заповѣдь была всецѣло чувственной, т. е. имѣла цѣлью предохранить организмъ перваго человѣка отъ губельнаго дѣйствія плодовъ ядовитаго дерева. При чемъ Богъ, по его мнѣнію, не могъ для этой цѣли избрать средствомъ названіе дерева „древомъ познанія добра и зла“; такъ какъ человѣкъ не могъ еще тогда имѣть словъ для обозначенія

¹⁾ Die christliche Dogmatik, s. 142.

²⁾ Le mythe de la femme, p. 52. Этому мнѣнію держится между прочимъ Бейфландъ (Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 1 B. s. 407).

³⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 2 B. s. 98—103.

добра и зла, когда не было у него никакихъ моральныхъ понятій; онъ былъ еще слишкомъ юнъ для нравственныхъ истинъ. Но чтобы видѣть ошибочность такого толкованія, не слѣдуетъ упускать изъ виду то болѣе или мѣнѣе совершенное состояніе духовной природы перваго человѣка, когда еще не царствовалъ первородный грѣхъ съ его гибельными слѣдствіями, когда, напротивъ, духовная природа прародителей развивалась подъ благодатнымъ вліяніемъ Божиимъ ¹⁾. Затѣмъ самое мотивированіе сообщенія людямъ первой заповѣди—яко-бы для предохраненія ихъ организма отъ вреднаго вліянія ядовитаго дерева, оказывается безцѣльнымъ, ибо мы выше ²⁾ опровергли подобное мнѣніе о свойствѣ дерева познанія добра и зла. Слѣдовательно, и грубочувственное пониманіе первой заповѣди падаетъ само собою.

По мнѣнію нѣкоторыхъ ³⁾, первая заповѣдь о неяденіи плода съ извѣстнаго дерева возникла въ сознаніи первыхъ людей естественно, а не чрезъ особое сообщеніе этой заповѣди человѣку со стороны Бога. Первые люди видѣли, что тѣ животныя, которыя ѣли плоды одного дерева, тотчасъ умирали или же были убиваемы молніей, и заключили отсюда, что Богъ запретилъ ѣсть плоды этого дерева. Но произвольность подобнаго рода фактическихъ предположеній стоитъ выше всякаго сомнѣнія. Прежде всего, трудно допустить тотъ фактъ, чтобы существовало въ раю такое дерево, плоды котораго мгновенно причиняли бы смерть всѣмъ животнымъ, какія только ѣли эти плоды. Врожденный животнымъ инстинктъ (самосохраненія) уже предохранялъ бы ихъ отъ вкушенія вредныхъ для ихъ организма плодовъ, что мы видимъ и въ настоящее время. Но если даже и допустить подобный случай поголовной смертности животныхъ, съѣдавшихъ плоды извѣстнаго дерева, то все же на основаніи этого факта первые люди не могли создать въ своемъ воображеніи особой заповѣди о неяденіи плодовъ, кото-

¹⁾ Извѣстно, что Богъ въ раю бесѣдовалъ съ первыми людьми и слѣдовательно, научилъ ихъ, конечно, главнымъ образомъ истинамъ религіозно-нравственнымъ. Какъ на доказательство высокаго умственнаго состоянія перваго человѣка, мы можемъ указать на фактъ нареченія Адамомъ именъ животныхъ (Быт. 2, 20).

²⁾ См. стр. 17.

³⁾ См. Eichhorn, Urgesch. 2 Th. 1 B. s. 115—116.

рая бы возводилась въ своемъ происхожденіи къ Богу. Они могли, пожалуй, вывести заключеніе о томъ, что плоды извѣстнаго дерева вредны для ихъ организма и, такимъ образомъ, составить полезное для себя предостереженіе (въ родѣ медицинскаго). Но подобное заключеніе и представленіе о безусловно обязательной для нихъ заповѣди, данной свыше, слишкомъ различны по самому существу своему для того, чтобы отождествлять ихъ. Только подъ условіемъ первой заповѣди люди могли различать слова Божіи отъ собственныхъ мыслей ¹⁾. Только при этомъ условіи могли явиться діалоги или монологи, какъ думаютъ сами же мнѣисты, при видѣ змѣя, ядущаго плодъ ²⁾, а также угрызеніе совѣсти, которое, по мнѣнію тѣхъ же мнѣистовъ, было принято первыми людьми за судъ Божій, изрекшій имъ проклятiя.

Еще труднѣе допустить, что-бы молніа, какъ бы нарочито, убивала животныхъ, приближавшихся въ запрещенному дереву ³⁾. Словомъ, произвольность подобнаго мнѣнія о естественномъ возникновеніи въ сознаніи первыхъ людей заповѣди очевидна.

Штраусъ скептически относится къ этой первой заповѣди, считая ее въ высшей степени нецѣлесообразнымъ испытаніемъ первыхъ людей. Возраженіе свое Штраусъ формулируетъ слѣдующимъ образомъ. На вопросъ, почему Богъ совершенно произвольно запретилъ прародителямъ безвредное само по себѣ вкушеніе отъ плода, Церковь отвѣчаетъ: человекъ долженъ былъ тотчасъ начать въ раю свое нравственное образованіе, слѣдовательно, долженъ былъ имѣть также и предметъ, чрезъ обращеніе съ которымъ онъ могъ бы развивать свою нравственную природу. Но спрашивается: развѣ Адамъ уже не жилъ въ сообществѣ съ Евою? Уже ли здѣсь могло не доставать

¹⁾ Это различеніе Ева довольно ясно обнаруживаетъ въ своемъ разговорѣ съ змѣемъ, говоря: „Богъ сказалъ“ (Быт. 3, 3).

²⁾ Объ этомъ мнѣніи будемъ говорить ниже.

³⁾ Естествознаніе еще не открыло такого дерева, которое бы обладало свойствомъ постоянно притягивать къ себѣ атмосферическое электричество. Затѣмъ, животныя могли приближаться къ этому дереву не только во время грозы, когда только возможно предполагать удары молніи, но и въ ясную, тихую погоду. Наконецъ, непонятно, почему дѣйствіе электричества не имѣло вліянія на одного только змѣя.

случаевъ къ исполненію взаимныхъ обязанностей? И началу Богъ не удовольствовался этими естественными обязанностями, или же не далъ лучше одной обязанности о святости, основаніе которой люди могли бы ясно видѣть, чѣмъ запрещеніе, которое не имѣло рѣшительно никакого основанія, кромѣ прозвона, и могло служить для людей только соблазномъ къ преступленію, что при сатанинскомъ внушеніи отовнѣ почти неизбежно должно было привести человѣка къ паденію ¹⁾).

Но нужно замѣтить, что первая заповѣдь находилась въ строгомъ соотвѣтствіи съ назначеніемъ человѣка, которое опредѣлялось правильнымъ отношеніемъ его къ Богу, себѣ самому и внѣшнему міру ²⁾). Въ этой заповѣди человѣкъ на первыхъ же порахъ своего существованія имѣлъ возможность во первыхъ, — фактически доказать свою любовь и покорность Богу, какъ его Творцу и Промыслителю, во вторыхъ, — начать развитіе своей разумно-нравственной природы въ опредѣленной богоугодной формѣ, въ третьихъ, — во внѣшнемъ дѣйствіи обнаружитъ нормальное отношеніе свое ко внѣшней природѣ, по которому человѣкъ долженъ пользоваться ею не безгранично, а лишь настолько, насколько это пользованіе способствуетъ его всестороннему совершенствованію. Но по своей природѣ человѣкъ есть существо нравственно-свободное. Поэтому Богъ и даетъ человѣку вышеозначенную заповѣдь, чтобы выяснилось какое направленіе приметъ въ своемъ нравственномъ развитіи человѣкъ, чего онъ хочетъ и къ чему стремится. Такимъ образомъ, испытаніе составляетъ условіе чистой нравственности, выраженіе внутренняго расположенія. „Неважное, повидимому, если брать во вниманіе только матеріальную сторону ея, содержаніе заповѣди еще болѣе возвышаетъ значеніе ея, какъ дѣйствительное испытаніе направленія свободы человѣка. Вотъ почему Богъ даетъ такую заповѣдь, для выполненія которой человѣкъ не видитъ никакого другаго побужденія, кромѣ одной воли Божіей“ ³⁾). А если эта заповѣдь цѣлесообразна и согласна съ природою и назначеніемъ человѣка, то въ сообщеніи ея пер-

¹⁾ Die christliche Glaubenslehre von Strauss. B. 2, s. 27.

²⁾ Прав. догм. богосл. Макаріи. Спб. 1856. т. I, стр. 352—355.

³⁾ Геттингеръ. Апологія христ. Спб. 1872. ч. 2, стр. 254.

вому человѣку нельзя видѣть какого-то непонятнаго произвола со стороны Бога.

Также неосновательно и то утверженіе Штрауса, что было бы цѣлесообразнѣе указать ту или иную обязанность, вытекавшую изъ взаимныхъ отношеній первыхъ людей. Такого рода заповѣди Богъ и не могъ дать, ибо первая заповѣдь была сообщена человѣку еще до созданія жены (Быт. 2, 15). Но свое значеніе эта заповѣдь сохраняла и послѣ сотворенія жены, ибо отношенія между мужемъ и женою должны были быть святы и безъ особой заповѣди. Затѣмъ, между Адамомъ и Евою, созданною изъ его ребра, по самой природѣ инстинктивно существовали самыя нравственныя, основанныя на взаимной любви, отношенія, которыхъ не успѣлъ еще затмить первородный грѣхъ. Болѣе же сложныхъ отношеній между людьми въ семействѣ, съ ихъ обязанностями и правами, еще не существовало на землѣ. Вотъ почему заповѣдь, данная первымъ людямъ въ раю, какъ говоритъ и Эббардъ ¹⁾, могла быть заимствована только изъ одной доступной имъ сферы отношеній—изъ отношеній ихъ къ природѣ внѣшней, которая доставляла имъ пищу.

Возраженія противъ буквального пониманія библейскаго повѣствованія объ искусителѣ направляются или противъ змѣя, или противъ діавола, руководившаго змѣемъ. Аллегористы, исключая изъ этого повѣствованія историческаго змѣя, видятъ въ немъ указаніе на особое злое начало. Мнѣисты—одни признаютъ историческій характеръ библейскаго змѣя, но отрицаютъ участіе діавола, другіе же не признаютъ ни змѣя, ни діавола.

Мартензенъ полагаетъ, что подъ змѣемъ—искусителемъ въ библейскомъ сказаніи о грѣхопаденіи разумѣется діаволь, какъ „принципъ, который представляетъ собою противоположность не только въ отношеніи къ человѣку, но и—къ Богу“ ²⁾. Такъ думаютъ Крамеръ, Шторръ, Гецель ³⁾, Ленорманъ ⁴⁾. Иные, какъ напримѣръ, Теллеръ, Котта, Тубертъ ⁵⁾, Гергардъ, Фи-

¹⁾ Апологетика Эббарда. Сиб. 1877. т. I, стр. 276, примѣч.

²⁾ Die christliche Dogmat. s. 142.

³⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 1 B. ss. 265—268. 300—305.

⁴⁾ Lenormant des origine de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaat. Paris. 1880. t. 1, p. 106—107.

⁵⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 1 B. s. 27.

липпи ¹⁾, видѣли въ змѣѣ только воплощеніе діавола. По Филону ²⁾, змѣѣ есть символъ злой похоти. Также смотритъ на змѣя и Климентъ Александрійскій ³⁾, а Мейнеръ разумѣетъ подь нимъ вообще чувственную сторону человѣческой природы ⁴⁾.

Но въ библейскомъ повѣствованіи вовсе не дается никакого основанія для того, чтобы исключать изъ исторіи грѣхопаденія дѣйствительнаго змѣя. Напротивъ, Бытописатель ясно свидѣтельствуешь, что подь змѣемъ, который былъ видимымъ искушителемъ, разумѣется змѣѣ въ собственномъ смыслѣ. Въ этомъ повѣствованіи змѣѣ—искуситель причисляется къ разряду полевыхъ звѣрей, слѣдовательно онъ былъ дѣйствительнымъ животнымъ. Онъ называется здѣсь „мудрѣйшимъ въсѣхъ зѣрей сушнихъ на земли, ихъ же сотвори Господь Богъ“ (Быт. 3, 1). Затѣмъ, изъ проклятія, которое Богъ изрекъ змѣю, видно, что въ искушеніи первыхъ людей принималъ участіе змѣѣ. Уже вступительныя слова этого проклятія указываютъ на настоящаго змѣя: „и рече Господь Богъ змію“ (Быт. 3, 14). Самое содержаніе проклятія еще убѣдительнѣе говоритъ за то, что змѣѣ—искуситель былъ настоящимъ змѣемъ: „проклятъ ты, говоритъ ему Господь Богъ, отъ всѣхъ скотовъ, и отъ всѣхъ зѣрей земныхъ: на персѣхъ твоихъ и чрево ходити будеши, и жмаю сѣси вся дни живота твоего“ (Быт. 3, 14).

Тѣ изъ ученыхъ, которые смотрятъ на библейское сказаніе о грѣхопаденіи, какъ на историческій мнѣе, еще признаютъ историческій характеръ библейскаго змѣя, но не признаютъ дѣйствительнымъ разговоръ змѣя съ женою, ибо они отвергаютъ участіе діавола, который бы могъ произвести при посредствѣ змѣя членораздѣльную рѣчь, самъ же по себѣ змѣѣ, конечно, не могъ говорить. Это мнѣніе нашло себѣ защитниковъ въ лицѣ Абарбанела, Деделейна, Эйхгорна ⁵⁾.

Другіе же не признаютъ историческаго характера за библейскимъ змѣемъ—искусителемъ, находя буквальное пониманіе библейскаго сказанія о немъ несообразнымъ съ дѣйствительностью.

¹⁾ Herzog. Real-Encyclopädie, s. 209.

²⁾ Philo, De mundi officio p. 36 c.

³⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 1 B. s. 396; Stron. III, 14. 17.

⁴⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 1 B. s. 403.

⁵⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 1 B. s. 496—498, 2 B. s. 148—149.

Одни изъ нихъ, какъ напримѣръ, Штраусъ ¹⁾, находятъ несправедливымъ то наказаніе змѣя, которому Богъ подвергъ его, въ виду того, что змѣй былъ лишь простымъ пассивнымъ орудіемъ искушителя—дѣвола. Но, по справедливому замѣчанію Кейля ²⁾, „змѣй подпалъ проклятію за то, что прельстилъ жену, по тому самому закону, по которому не только тотъ звѣрь долженъ понести наказаніе, который причинилъ вредъ человѣку (Быт. 9, 5. Исх. 21, 28 и сл. ср. Втор. 13, 15), но и скотъ, съ которымъ человѣкъ совершилъ противоестественное распутство, долженъ умереть съ человѣкомъ (Лев. 20, 15 и сл.), не потому, чтобы это животное было вмѣняемо, но вслѣдствіе своего подчиненія человѣку, вслѣдствіе того, что оно должно служить ему въ достиженіи его назначенія, но не должно вредить ему или способствовать ко грѣху“. Словомъ, змѣй подвергается наказанію въ силу того общечеловѣческаго закона, который, карая виновнаго, не оставляетъ безъ вниманія и орудій преступленія ³⁾.

Иные, какъ Габлеръ ⁴⁾, Штраусъ ⁵⁾, равно какъ и выше упомянутые: Абарбанель, Дедерлейнъ и Эйхгорнъ ⁶⁾, считаютъ невѣроятнымъ, чтобы змѣй могъ говорить, такъ какъ для языка необходимъ приспособленный для сего органъ и разумъ. Змѣй же, по ихъ мнѣнію, менѣе другихъ животныхъ способенъ къ членораздѣльнымъ звукамъ, а какъ животное, не обладаетъ разумомъ. Но прежде всего, сомнительно, чтобы змѣй не обладалъ органомъ, хотя бы въ самой слабой степени приспособленнымъ къ произношенію самаго ограниченнаго количества членораздѣльныхъ звуковъ. Известно, что животныя не говорятъ вовсе не потому, что не обладаютъ необходимыми для

¹⁾ Die christliche Glaubenslehre, s. 27.

²⁾ Biblischer Commentar über das Alt. Test. 1 B. Genesis und Exodus. Leipzig. 1861. с. III, s. 56.

³⁾ Прекрасно по этому поводу замѣчаетъ св. Іоаннъ Златоустъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ: „Какъ чадолюбивый отецъ, наказывая убійцу своего сына, ломаетъ и ножъ, и мечъ, которыми совершено убійство: подобнымъ образомъ и всеблагій Богъ, когда это животное (змѣй) послужило орудіемъ злобы дѣвола, подвергаетъ оное непреставшей казни“ (Бесѣды на кн. Бытія, въ рус. перев. ч. I. Бесѣда 17, стр. 286).

⁴⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 1 B. s. 137; 2 B. s. 149 Anm. 64.

⁵⁾ Die Christliche Glaubenslehre, s. 27.

⁶⁾ См. стр. 31.

сего органами, а потому, что не имѣютъ потребности къ этому, не имѣютъ идеи рѣчи. Разговоръ же змѣя Библія объясняетъ дѣйствіемъ особаго разумнаго существа-дѣвола, не признавая котораго, конечно, приходится скептически относиться къ рѣчи змѣя ¹⁾.

Что касается дѣвола, то мнѣисты, равно какъ и раціоналисты вообще, не признаютъ его участія въ грѣхопадѣніи, приводя въ пользу такого взгляда различныя основанія.

Одни не допускаютъ участія злаго духа въ грѣхопадѣніи первыхъ людей потому, что въ разсказѣ о грѣхопадѣніи змѣи называется хитрѣйшимъ изъ всѣхъ звѣрей полевыхъ (Быт. 3, 1). Если бы Бытописатель, говорятъ они, разумѣлъ подъ змѣемъ высшее злое существо, то онъ не сдѣлалъ бы этого прибавленія, не назвалъ бы его хитрѣйшимъ изъ всѣхъ звѣрей полевыхъ, такъ какъ дѣволъ для своей цѣли могъ воспользоваться и самымъ простымъ, не хитрымъ животнымъ ²⁾. Но здѣсь змѣи называется хитрымъ не вслѣдствіе своей собственной природы, но вслѣдствіе хитрости того злаго существа, которое дѣйствовало въ немъ и искушало чрезъ него Еву ко грѣху. Затѣмъ, то превосходство перваго человѣка надъ животными, которое было слѣдствіемъ его богоподобія, не позволяетъ считать безсловесное само по себѣ животное способнымъ искусить человѣка. Наконецъ, представлять виною зла въ мірѣ существо, не имѣющее свободы и дѣйствующее по природѣ своей, значитъ представлять Бога искушающимъ, что не свойственно природѣ Всевышняго (Іак. 1, 13).

Габлеръ ³⁾ не признаетъ участія дѣвола въ падѣніи прародителей между прочимъ на томъ основаніи, что дѣволъ не могъ говорить чрезъ змѣя, ибо змѣи якобы не имѣетъ органовъ рѣчи. Но это основаніе не имѣетъ силы. Къ сказанному выше относительно невозможности допустить рѣчь змѣя ⁴⁾, мы прибавимъ,

¹⁾ Мы не будемъ касаться голословнаго отрицанія историческаго характера библейскаго змѣя, которое высказываютъ Шебель (de mythe de la femme, 59—60) и Гриль (Grill, Die Ersväter der Menschheit 1 Abth. Leipsig. 1875, s. 319—320), такъ какъ они не приводятъ никакихъ данныхъ, исключая общихъ предположеній мнѣическихъ теорій, каковыя предположенія мы разберемъ ниже.

²⁾ Велтистовъ. Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія. М. 1885, стр. 143.

³⁾ Eichhorn's, Urgeschichte. 2 Th. 1 B. s. 138—141; 2 B. s. 149 Anm. 64.

⁴⁾ См. стр. 34.

что у діавола, какъ существа духовнаго, нельзя отрицать нѣ-
которой силы надъ природою и способности производить слова
какимъ либо другимъ способомъ, а не чрезъ посредство только
органа рѣчи. Посему, діаволь, пользуясь змѣемъ, какъ орудіемъ
при искушеніи Евы, могъ произвести слышимыя внѣшнимъ
образомъ слова, хотя бы змѣй и не имѣлъ органовъ рѣчи.

Далѣе, Габлеръ ¹⁾, Эйхгорнъ ²⁾, Бауеръ ³⁾ возражаютъ, что
авторъ сказанія о грѣхопаданіи не могъ приписать искушенія
Евы злomu духу, такъ какъ Евреи до вавилонскаго плѣна ни-
чего не знали о зломъ сверхъ-естественномъ существѣ. Идею о
зломъ существѣ, или зломъ духѣ, Евреи, по ихъ мнѣнію, за-
имствовали отъ Персовъ во время плѣна вавилонскаго и по
ихъ примѣру стали приписывать этому злomu существу иску-
шенія первыхъ людей. Прежде всего, совершенно несправед-
ливо, что Евреямъ до плѣна вавилонскаго неизвѣстна была
идея о зломъ духѣ. Независимо отъ разсказа о грѣхопаданіи,
мы находимъ и въ другихъ мѣстахъ Ветхаго Завета довольно
ясныя слѣды знакомства Евреевъ съ этою идеею до плѣна ва-
вилонскаго.

Такъ, въ древнѣйшихъ писаніяхъ Евреевъ идолослуженіе счи-
тается служеніемъ злымъ духамъ. Во Второз. 32, 17 мы чита-
емъ: „пожроша (т. е. израильтяне) жертвы бѣсовомъ, а не Богу“. Слово *schedim* ⁴⁾, соотвѣтствующее стоящему въ славянскомъ тек-
стѣ слову „бѣсомъ“, означаетъ демоновъ, или злыхъ духовъ, ибо
въ переводѣ LXX слово *schedim* переведено словомъ *δαίμονις*.
Подобнымъ же образомъ это слово переведено въ Пс. 106, 37
(по евр. тексту) и у Варуха 4, 7. *Δαίμονια* же, по словоупо-
требленію LXX, означаетъ злыхъ духовъ, а не самые идолы,
или сдѣланныя божества. Въ подтвержденіе сего мы можемъ
сослаться на авторитетъ ап. Павла, который говоритъ, что
„язычники, принося жертвы, бѣсомъ жрутъ (*δαίμονις θύει*), а
не Богови“ (1 Кор. 10, 20). Такимъ образомъ, слово *schedim*,

¹⁾ Eichhorus, Urgesch. 2 Th. 1 B. s. 145—147.

²⁾ Ibid. III, § 144.

³⁾ Hebr. Mytholog. Bauer. I, 5, 85.

⁴⁾ Sched во мн ч. *schedim* происходитъ отъ *schud* насиловать, губить (Евр слов. Штейнбергъ), и собственно значить: губитель разрушитель.

потребленное въ древнѣйшей книгѣ, Второзаконіи, и означающее злыхъ духовъ ¹⁾, говоритъ за то, что Евреи уже въ древнѣйшее время имѣли представленія о злыхъ духахъ.

Объ этомъ можно находить свидѣтельство еще въ кн. Левитъ, въ 16 гл., гдѣ описывается обрядъ, который совершался Евреями въ великій день очищенія. Этотъ обрядъ состоялъ въ слѣдующемъ. Въ день очищенія Ааронъ бралъ двухъ козловъ и поставивъ ихъ предъ входомъ въ скинію собранія, бросалъ жребій объ обоихъ козлахъ, чтобы узнать, какой изъ нихъ *laihova*, для *Господа*, и какой *laasasel* (Лев. 16, 7. 8). Того козла, на котораго выпалъ жребій для *Господа*, онъ приносилъ въ жертву за грѣхъ (—, 9) и кровь его вносилъ во святое святыхъ (—, 15). Другаго же козла, на котораго выпалъ жребій *laasasel*, поставлялъ живымъ предъ Господомъ (—, 10) и, возложивъ на голову его объ руки свои и исповѣдовалъ надъ нимъ всѣ грѣхи Израилевы, отсылалъ его съ нарочитымъ челоуѣкомъ въ пустыню *laasasel* (—, 10. 21). Въ названномъ мѣстѣ словъ *asasel* (Азазель) и можно находить указаніе на знакомство Евреевъ съ мыслью о зломъ духѣ уже въ глубокой древности, ибо надъ этимъ словомъ разумѣется злой духъ, или дьяволъ, къ которому посылается въ день очищенія козелъ съ возложенными на него беззаконіями народа израильскаго.

Въ пользу такого пониманія слова Азазель ²⁾ говоритъ прежде всего противопоставленіе Иеговы и Азазела въ 8 стихѣ 16 гл. кн. Левитъ. Ааронъ бросаетъ жребій объ обоихъ козлахъ, чтобы узнать, какой изъ нихъ *laihova*, Иеговѣ и какой *laasasel*, Азазелу. Изъ такого противоположенія Иеговы и Азазела слѣдуетъ, что послѣдній есть личность и при томъ, личность по природѣ злая, въ противоположность всеблагому Богу.

Затѣмъ, производство слова *asasel* Азазель говоритъ за то, что надъ нимъ нужно разумѣть злаго духа, или дьявола. Слово

¹⁾ Множественная форма этого слова въ еврейскомъ подлинникѣ указываетъ также, что злыхъ духовъ было много.

²⁾ Основанія для этого пониманія собраны въ сочиненіи Шольца, *Handbuch der Theologie des Alten Bundes*. 2 Abth. 1862. s. 54—56; у Генгстенберга, *Die Bücher Moses und Aegypten*. 1841, s. 166—168, и Кейля, *Riblischer Commentar über die Bücher Mose*. 2 B. 1862. s. 104.

asasel слѣдуетъ производить отъ неупотребительнаго въ еврейскомъ языкѣ глагола asal¹⁾, который въ арабскомъ языкѣ значить—удалилъ, отдѣлил, въ страдат.—удаленъ былъ, такъ что Азозель есть или *отступившій, удалившійся* (отъ Бога), или *совершенно удаленный, отдѣленный*. Последнее обозначеніе—вполнѣ прилично для діавола, какъ злаго духа, обитающаго, по представленію Откровенія (Мѡ. 12, 43; Лук. 8, 27..., Апок. 18, 2; ср. Варух. 4, 35; Ис. 13, 21; 34, 14), въ пустынныхъ мѣстахъ.

Наконецъ, въ пользу указаннаго пониманія слова asasel говоритъ свидѣтельство преданія. У палестинскихъ іудеевъ Азозель считался злымъ существомъ, сатаною или первымъ изъ демоновъ. Такимъ онъ представляется именно въ кн. Эноха 8, 1. 10, 12. 13, 1 и дал. 15, 3 и у многихъ древнихъ раввиновъ²⁾.

Слѣдовательно, Іудеи задолго еще до плѣна вавилонскаго имѣли представленіе о злыхъ духахъ³⁾.

Поэтому, является излишнимъ какое то заимствованіе идеи о злыхъ духахъ у Персовъ во время плѣна вавилонскаго. Мысль о подобномъ заимствованіи тѣмъ болѣе неосновательна, что еврейскія воззрѣнія на діавола и персидскія представленія о зломъ Ариманѣ значительно различны между собою. По еврейскому воззрѣнію, сатана является сотвореннымъ существомъ, которое первоначально было добрымъ, ибо все сотворенное Богомъ было „добро злыо“ (Быт. 1, 31), между тѣмъ какъ, по персидскому воззрѣнію, Ариманъ есть вѣчное злое существо. Далѣе, по еврейскому представленію, сатана подчиненъ Іеговѣ, безъ воли котораго ничего не можетъ совершить (ср. Іов. 1, 12, 2, 6), тогда какъ, по персидскому воззрѣнію, Ариманъ совершенно самостоятельно и вопреки волѣ Ормузда противоидѣствуетъ всему добруму. Почему, у Евреевъ сатана не считается виновникомъ бытія какихъ либо существъ или предметовъ на землѣ, между тѣмъ, по персидскому представленію, Ариманъ признается виновникомъ всѣхъ злыхъ существъ и нечистыхъ

1) См. Gezeuiyca, Handvörterbuch—слово asal asasel; ср. Шольца, Handbuch der Theologie der Alt Bundes. 2 Abth. s. 56.

2) Eisenmenger. Entdeckt. Judenth. II, s. 157 f.

3) См. еще Ис. 108 (въ евр. 109), 6 ст., также кн. Іова I, 6—12 и 2, 1—7.

предметовъ, слѣдовательно, представляется принимающимъ участіе въ произведеніи извѣстной части міра ¹⁾).

Нѣкоторые ²⁾ не соглашаются допустить участія діавола въ искушеніи первыхъ людей потому, что проклятіе, высказанное Богомъ искустителю, относится только къ змѣю, какъ естественному животному. Дѣйствительно, наказаніе касалось прежде всего змѣя, какъ орудія искушенія, особенно къ нему относится то, что высказывается въ Быт. 3, 14. Но все проклятіе, въ цѣломъ своемъ составѣ, не можетъ быть относимо къ змѣю, какъ обыкновенному животному. Въ Быт. 3, 15 высказывается мысль, что съ момента опредѣленія наказанія между змѣемъ-искусителемъ и его сѣменемъ съ одной стороны, и между женою и ея потомствомъ съ другой.—будетъ существовать взаимная вражда, постоянная ненависть и борьба, пока наконецъ Смыя жены сокрушитъ главу хитрому искустителю, т. е. совершенно сокрушитъ и уничтожитъ его силу. Эта полная побѣда *смыи* жены надъ змѣемъ-искусителемъ не можетъ быть относима къ простому змѣю, такъ какъ постоянная борьба съ обыкновеннымъ животнымъ и окончательное уничтоженіе его не могутъ сравняться по своей силѣ и значенію съ грѣхопадениемъ человѣческаго рода. Поэтому, нужно думать, что вторая половина проклятія (ст. 15) относится къ тому хитрому искустителю, который пользовался змѣемъ, только какъ орудіемъ, при искушеніи Евы, и такимъ образомъ нужно разумѣть здѣсь вражду между діаволомъ и его сѣменемъ (т. е. членами царства тьмы, злыми духами) съ одной стороны, и между женою и ея потомствомъ съ другой.

Иные, какъ напримѣръ Цельсъ ³⁾, не допускаютъ участія діавола въ искушеніи прародителей на томъ основаніи, что будто бы это допущеніе противорѣчитъ благости и премудрости Божіей. Какимъ образомъ премудрый и всеблагій Богъ могъ допустить, чтобы діаволь искушалъ первыхъ людей, предвидя при томъ паденіе послѣднихъ?—Но Богъ допустилъ искушеніе

¹⁾ См. Döllinger'a, Heidenthum und Judenthum. s. 357 ff., и Шольца, Handbuch der Theolog. des Alt. Bund. 2 Abth. s. 60—62.

²⁾ См. Велтистова, Грѣхъ, его проих., стр. 156.

³⁾ См. соч. Вигуру, Les livres saints et la critique rationaliste. Paris. 1886 p. 145.

человѣка діаволомъ не съ тою цѣлью, чтобы человѣкъ палъ и преступилъ данную ему заповѣдь, но для испытанія, которое необходимо было для нравственнаго развитія перваго человѣка ¹⁾. Это же испытаніе человѣкъ могъ вынести, будучи надѣленъ отъ Бога высокими духовными силами, могъ оказать противо-дѣйствіе искушенію и побѣдить его. Затѣмъ, если Богъ предвидѣлъ паденіе человѣка, то Онъ предвидѣлъ также искупленіе и возстановленіе человѣческаго рода.

Эйхгорнъ не признаетъ участія діавола въ искушеніи между прочимъ потому, что писатель, повѣствуя о паденіи прародителей, не называетъ злаго духа ²⁾. Но, какъ справедливо замѣтилъ Генгстенбергъ ³⁾, Моисей умолчалъ о діаволѣ потому, что не имѣлъ намѣренія приводить мыслящаго читателя къ познанію невидимой причины искушенія; онъ имѣлъ въ виду только изобразить дѣйствіе этой причины во внѣшнихъ фактахъ, но не разъяснять ихъ причину, такъ какъ это могло бы легко сдѣлаться источникомъ многихъ суевѣрій.

Вообще подобнаго рода возраженія противъ участія діавола въ искушеніи прародителей возникаютъ изъ недостаточнаго пониманія прямаго смысла библейскаго сказанія о грѣхопадении. Изъ него ясно видно, что змѣй не былъ самостоятельнымъ и въ собственномъ смыслѣ искусителемъ Евы, онъ былъ лишь безсознательнымъ орудіемъ особой невидимой силы. Весь способъ, посредствомъ котораго змѣй прельстилъ Еву къ вкушенію запрещеннаго плода, показываетъ въ немъ существо, одаренное разумомъ. Змѣй-искуситель представляется прежде всего говорящимъ. Но извѣстно, что животныя, какъ лишенная разума, не говорятъ ⁴⁾. Далѣе, змѣй-искуситель представляется одареннымъ познавательною способностью. Онъ знаетъ божественную заповѣдь, данную первымъ людямъ, и только съ из-

¹⁾ Объ этомъ мы говорили выше, см. стр. 27.

²⁾ Eichhorn, Urgesch. 2 Th. 2 B. s. 114.

³⁾ Christologie des Alten Testaments und commentar über die messian. Weisag. der Propheten. Berlin 1829. s. 27.

⁴⁾ Нельзя думать, чтобы змѣй прежде владѣлъ даромъ рѣчи, какъ естественною способностью, данною ему при твореніи. Этому противорѣчатъ уже разсказъ (Быт 2, 19—20) о превосходствѣ человѣка надъ животными и о томъ, что ему не нашлось среди животныхъ помощника, подобнаго ему.

вѣстною цѣлью искажаетъ ее, дѣлаетъ ложныя обѣщанія и заключенія, въ которыхъ обнаруживаетъ себя хитрымъ и лукавымъ существомъ. На основаніи того, что этотъ искуситель дѣйствуетъ противъ Бога, дерзко клевететъ на Него и старается склонить Еву къ преступленію божественной заповѣди, необходимо заключить, что существо, руководившее змѣемъ— не доброе, но злое существо. Наконецъ, вторая половина проклятія (ст. 15), которая не можетъ относиться къ змѣю, какъ обыкновенному животному, а предполагаетъ особое злое сознательное существо, говоритъ за участіе діавола въ искушеніи прародителей. Обѣщая въ будущемъ побѣду человѣческаго рода надъ искусителемъ, Богъ не могъ имѣть въ виду змѣя, ибо еще прежде далъ человѣку царственную власть надъ міромъ животныхъ (Быт. 1, 28). Слѣдовательно, во второй половинѣ проклятія Богъ указываетъ на высшую духовную силу, которая враждуетъ и борется съ человѣческимъ родомъ, но наконецъ будетъ побѣждена въ этой борьбѣ ¹⁾).

Не признавая истинности и достовѣрности буквального пониманія библейскаго сказанія о грѣхопаденіи, миѣисты и аллегористы отказываются признавать историческимъ разговоръ искушаемой жены съ змѣемъ-искусителемъ, при чемъ послѣдніе, по обыкновенію, не приводятъ никакихъ положительныхъ основаній въ пользу своихъ толкованій.

Миѣисты мотивируютъ свое отрицательное отношеніе къ библейскому разговору Евы съ змѣемъ-искусителемъ прежде всего тѣмъ, что подобный разговоръ не согласимъ съ текстомъ. Эйхгорнъ говоритъ, что Ева не могла предстерегать змѣя, ѣвшаго плодъ, потому что, по ея представленію, за вкушеніемъ должна послѣдовать смерть; предостереженіе было бы излишнимъ ²⁾. Но Ева говорила о предостереженіи, которое было дано Богомъ людямъ и потому относилось къ нимъ, но ничуть не къ животнымъ, слѣдовательно, не имѣла и въ виду предстерегать змѣя. Съ другой стороны, возражаетъ далѣе Эйхгорнъ ³⁾, не зачѣмъ было змѣю увѣрять Еву, что вкушеніе отъ плода не

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ мы говорили выше, см. стр. 43—44.

²⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 2 B. s. 160—161.

³⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 2 B. s. 161—162.

причиняетъ смерти: это доказывалось самымъ примѣромъ змѣя. Но дѣло въ томъ, что ни откуда не извѣстно достоверно, чтобы змѣя-искуситель ѣлъ плоды. Библія, по крайней мѣрѣ, объ этомъ не говоритъ ни слова. А если такъ, если змѣя не ѣлъ плодовъ, то ему необходимо было увѣрять искушаемую Еву, что вкушеніе безвредно. Допустимъ даже, что змѣя ѣлъ плоды запрещеннаго дерева и остался невредимымъ. Но отсюда еще нисколько не слѣдуетъ, что Ева заключила, будто и для нея вкушеніе плодовъ будетъ безвредно, ибо одно уже различіе между ею и змѣемъ, которое она, безъ сомнѣнія, сознавала ¹⁾, не позволило бы ей заключить объ однородности послѣдствій вкушенія запрещеннаго плода и для нея и для змѣя. Вообще, это возраженіе Эйхгорна совсѣмъ слабо.

Габлеръ не признаетъ билейскаго разговора Евы съ змѣемъ-искусителемъ на томъ основаніи, что у первыхъ людей не было еще разговорнаго языка. Богъ, говоритъ Габлеръ, или сразу далъ человѣку языкъ, или постепенно, такъ чтобы каждой образовавшейся въ человѣкѣ новой идеѣ соответствовало извѣстное слово. Въ одномъ изъ этихъ случаевъ должно предположить, что Богъ далъ человѣку языкъ, а не далъ соответствующихъ ему идей. Но это абсурдно, ибо слова безъ идей не суть слова, а пустые звуки. Нельзя допустить и второй возможности, т. е. что человѣкъ получилъ отъ Бога вмѣстѣ съ языкомъ и идеи, ибо такая масса идей требуетъ черезъ-чуръ сложной ассоціаціи, что не подъ силу было бы первымъ людямъ. Да при такомъ пониманіи унижалась бы свобода человѣка. Можно принять посредство Божіе лишь косвенное, именно, что Богъ возбуждалъ въ человѣкѣ врожденную ему способность къ рѣчи. Но въ такомъ случаѣ изобрѣтеніе рѣчи становится дѣломъ самаго человѣка. Для образованія же языка необходимъ продолжительный періодъ, о чемъ говоритъ опытъ; но мы знаемъ, что Адамъ и Ева жили въ раю слишкомъ непродолжительное время ²⁾.

Габлеръ совершенно справедливо замѣчаетъ, что Богъ не могъ сообщить первому человѣку языка въ его готовомъ видѣ. Но онъ ошибается, когда полагаетъ, что для возникновенія и

¹⁾ Ева противопоставала себя змѣю-искусителю во время разговора съ послѣднимъ.

²⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 1 B. s. 35—47.

развитія человѣческаго языка необходима сознательная работа мысли, что успѣхъ въ развитіи языка опредѣляется успѣхами въ области сознательнаго мышленія, что, слѣдовательно, для образованія рѣчи требуется болѣе или менѣе продолжительный періодъ времени. Извѣстно, что языкъ возникаетъ у человѣка безсознательно, инстинктивно и можетъ развиваться самъ собою, безъ участія въ этомъ сознательнаго мышленія; слѣдовательно, излишне для этого требовать сравнительно высокой степени культурнаго развитія. Природа человѣка такъ устроена, что безсознательная, но цѣлесообразная дѣятельность въ развитіи языка предшествуетъ сознательной работѣ мысли. Для развитія языка необходимо только нѣсколько личностей, общеніе съ которыми только вызывало бы у человѣка инстинктъ языка къ прямолинейному его раскрытію въ человѣческой рѣчи. А извѣстно, что Адамъ жилъ въ сообществѣ съ Евою и что еще самъ Богъ являлся къ нимъ для развивающихъ ихъ бесѣдъ. Изъ своихъ серьезныхъ наблюденій надъ историческимъ теченіемъ развитія человѣческихъ языковъ, Гартманъ пришелъ къ тому глубокомысленному выводу, что языкъ ни для своего возникновенія, ни для развитія какъ въ цѣломъ, такъ и въ подробностяхъ не нуждается въ высшей степени человѣческаго культурнаго развитія, что прогрессъ въ языкѣ вовсе не есть слѣдствіе успѣховъ въ сознательномъ мышленіи. Какъ несомнѣнно то, что языкъ животныхъ, или языкъ мимики, жестовъ и естественныхъ звуковъ первобытнаго человѣка есть дѣло инстинкта, такъ нельзя сомнѣваться и въ томъ, что человѣческій словесный языкъ есть дѣло инстинкта массы ¹⁾. Это воззрѣніе Гартманъ подкрѣпляетъ заключеніями замѣчательнѣйшихъ и гениальныхъ филологовъ нынѣшняго столѣтія, Гейзе, Гумбольта, Штейнтала. Мы здѣсь приведемъ свидѣтельство Гумбольта, которое особенно обстоятельно уясняетъ происхожденіе языка. „Можно вспомнить, пишетъ Гумбольтъ (о сравнительномъ изученіи языка § 13), о естественномъ инстинктѣ и назвать языкъ умственнымъ инстинктомъ разума. Вопросъ о происхожденіи языка ни шагу не сдѣлаетъ впередъ, если мы его изобрѣтеніе

¹⁾ Но масса, сводимая въ данномъ случаѣ къ *minimum*'у, можетъ состоять изъ какихъ нибудь двухъ, трехъ личныхъ индивидуумовъ.

припишемъ времени и для того станемъ прибавлять тысячелѣтїя къ тысячелѣтїямъ. Языкъ не былъ бы изобрѣтенъ, если бы его типъ не находился уже въ человѣческомъ умѣ. Кто воображаетъ, что изобрѣтеніе языка могло произойти въ теченїи времени и постепенно и что человѣкъ посредствомъ части изобрѣтеннаго языка могъ становиться болѣе человѣкомъ, тотъ отрицаетъ неразрывность человѣческаго сознанїя и человѣческаго языка. Языку собственно нельзя научиться, но только возбудить его въ духѣ, и взаимный разговоръ есть ничто иное, какъ только обоюдное возбужденіе у слушающаго способности говорить, потому что въ различныхъ особяхъ лежитъ единая человѣческая природа, хотя и разбившаяся на особья индивидуальности“¹⁾).

Итакъ, мы видимъ, что первые люди могли говорить, слѣдовательно и съ этой стороны нѣтъ никакого основанїя для того, чтобы отрицать буквальное пониманіе разговора Евы съ змѣемъ—искусителемъ. А какъ скоро нужно принимать разговоръ Евы съ змѣемъ—искусителемъ, то слѣдуетъ признать историческимъ и самый актъ паденїя—вкусенїе прародителями запрещенныхъ плодовъ. Иначе, самый разговоръ жены съ искусителемъ потеряетъ всякій смыслъ и значенїе; ибо, ясно свидѣтельствуя о томъ, что жена уже стала склоняться на сторону искусителя, этотъ разговоръ неизбѣжно, въ силу закона происхожденїя и развитїя человѣческихъ преступленїй, долженъ былъ привести къ вкушенїю запрещеннаго плода,—къ дѣйствию, которое было въ данномъ случаѣ естественнымъ исчадіемъ рѣшимости прародителей перейти на сторону искусителя. Посему, мы считаемъ произвольными и неосновательными мнѣнїя аллегористовъ и мнѣнїевъ, которыми отрицаются историческій характеръ какъ разговора Евы съ змѣемъ—искусителемъ, такъ и послѣдовавшаго за симъ вкушенїя прародителями запрещеннаго плода.

Аллегористы видятъ въ библейскомъ повѣствованїи о разговорѣ Евы съ змѣемъ и слѣдующемъ затѣмъ вкушенїи плода зап-

¹⁾ Сущность міроваго процесса, или философія безсознательнаго. Гартмана; пер. Козлова. Москва. 1873. стр. 188—194.

рещеннаго дерева символъ борьбы первыхъ людей съ грѣхомъ, съ чувственностью, въ каковой борьбѣ они изнемогаютъ и падаютъ. По Мартензену, вкушеніе запрещенныхъ плодовъ означаетъ то, что первый человѣкъ на дѣлѣ убѣдился въ различіи между добромъ и зломъ, придавъ грѣховное исправленіе теченію своей жизни ¹⁾. По мнѣнію Филона ²⁾, грѣхопаденіе прародителей состояло не въ томъ, что они въ собственномъ смыслѣ вкусили плоды древа познанія добра и зла, а въ чувственномъ грѣхѣ. Такъ смотритъ на библейское повѣствованіе о вкушеніи прародителями запрещеннаго плода и Шебель ³⁾. Особнякомъ стоитъ мнѣніе Толюка ⁴⁾, который видитъ въ актѣ вкушенія плодовъ древа познанія добра и зла приобрѣтеніе прародителями этого самаго познанія. Такимъ образомъ, смыслъ библейскаго сказанія, по нему, слѣдующій: первый человѣкъ, который прежде грѣхопаденія находился въ невинномъ состояніи и не зналъ ни о какой другой волѣ, кромѣ воли Божіей, выступаетъ теперь изъ этого состоянія и становится свободнымъ, не желая болѣе призывать высочайшимъ божественнаго закона.

Несправедливость всѣхъ этихъ мнѣній относительно библейскаго сказанія о самой формѣ факта грѣхопаденія очевидна. Мартензенъ произвольно устраняетъ буквальное пониманіе самаго акта грѣхопаденія—вкушенія запрещеннаго плода. Тоже слѣдуетъ замѣтить и относительно Филона, именно—что противъ аллегорическаго толкованія говорить, прежде всего, поразительно естественная драматичность разговора между женою и змѣемъ, которая невольно заставляетъ читателя признавать этотъ разговоръ историческимъ; затѣмъ,—самый фактъ паденія, какъ онъ описывается Моисеемъ. „И видѣ жена, яко добро древо въ видѣ, и яко угодно очима видѣти, и красно есть, еже разумѣти: и вземши отъ плода его, яде: и даде мужу своему съ собою, и ядоста“ (Быт. 3, 6). Отсюда видно, что сначала согрѣшила одна Ева, а потомъ и мужъ ея. Какимъ же обра-

¹⁾ Die christliche Dogmat. s. 142.

²⁾ De mundi opificio p. 340 sqq.

³⁾ Le mythe de la femme pp. 61. 93—96.

⁴⁾ Die lehre von der Sünde und vom Vers. s. 136.

зомъ Бытописатель могъ бы изобразить такъ грѣхопаденіе прародителей, если бы онъ имѣлъ въ виду тотъ иносказательный смыслъ, который Мартензенъ, Филонъ и другіе аллегористы желаютъ находить въ разсказѣ о грѣхопаденіи? Да и почему, въ самомъ дѣлѣ, Моисей именно въ такой, а не иной формѣ описываетъ самый актъ грѣхопаденія, если не потому, что онъ дѣйствительно совершился въ такомъ видѣ и при такихъ условіяхъ, какъ описывается въ Библии? При томъ, Филонову пониманію прародительскаго грѣха противорѣчить сказаніе Библии о томъ, что Богъ, создавъ первыхъ людей, самъ благословилъ ихъ супружскія отношенія (Быт. 1, 28). Отсюда уже видна и несостоятельность мнѣнія Толюка, будто самый фактъ грѣхопаденія состоялъ въ особомъ актѣ сознанія, въ силу котораго человѣкъ созналъ себя личнымъ существомъ и закономъ своей дѣятельности поставилъ собственную волю. Для подобнаго произвольнаго аллегоризма, какъ мы видѣли, не дается рѣшительно никакого основанія въ самомъ библейскомъ сказаніи.

Нѣкоторые изъ мнѣнствъ, какъ напримѣръ, Эйхгорнъ, Дерлейнъ, Дате, Лефсъ, Лессингъ, еврей Абарбанель ¹⁾, не признаютъ дѣйствительнымъ библейскаго разговора Евы съ змѣемъ—искусителемъ, который разрѣшился грѣхопаденіемъ прародителей—вкусеніемъ запрещеннаго плода. Въ этомъ библейскомъ сказаніи они признаютъ змѣя и Еву за дѣйствительно историческія существа, но разговоръ между ними стараются объяснить изъ такъ называемаго *ориентализма*, по которому внѣшніе предметы, самыя мертвыя вещи, которыя возбуждаютъ мысли, были олицетворяемы и представляемы говорящими. Змѣй чрезъ безвредное для него вкушеніе плода вызывалъ въ Евѣ различныя мысли и сомнѣнія. Касательно запрещеннаго плода, и эти возрастающія сомнѣнія и желанія, соотвѣтственно генію востока, были представлены въ формѣ разговора Евы съ змѣемъ. Но, какъ мы уже говорили ²⁾, сомнительно, чтобы змѣй—искуситель ѣлъ плоды запрещеннаго дерева. Далѣе, если эти ученые признаютъ историческими змѣя и прельщенную имъ Еву, то было

¹⁾ Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 1 B. ss. 154—155. 498—500; 2 B. s. 175—118; Hengstenberg, Christologie d. Alt. Test. s. 28.

²⁾ См. выше стр. 49

бы послѣдовательно признавать историческимъ и тотъ разговоръ Евы съ змѣемъ, который разрѣшился вкушеніемъ прародителями заповѣданнаго плода ¹⁾. Словомъ, это мнѣніе неосновательно и непослѣдовательно.

Итакъ, изъ всего сказаннаго доселѣ мы видимъ, что и аллегористы и мнѣсты въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ буквальному пониманію отдѣльныхъ моментовъ и предметовъ событія грѣхопаденія, какъ оно описывается въ Библии, оказываются несостоятельными.

Теперь мы коснемся тѣхъ общихъ основаній, въ силу которыхъ и тѣ и другіе не признаютъ буквального смысла этого сказанія, и укажемъ общіе недостатки ихъ воззрѣній по это повѣствованіе.

Аллегористы ²⁾, собственно говоря, не имѣютъ особыхъ положительныхъ данныхъ для своихъ произвольныхъ объясненій библейскаго повѣствованія о грѣхопаденіи. Въ народныхъ случаяхъ они руководятся обыкновенно самымъ характеромъ объясняемаго мѣста, который уполномочиваетъ ихъ къ аллегорическому или буквальному толкованію. Но этимъ основаніемъ легко можно злоупотреблять, наглядный примѣръ чего мы видимъ въ аллегорическомъ объясненіи библейскаго сказанія о грѣхопаденіи, исключаяющимъ буквальный смыслъ его.

Разсмотримъ теперь, насколько этотъ принципъ примѣнимъ къ Моисееву повѣствованію о грѣхопаденіи.

Уже одна важность вопроса о происхожденіи зла не позволяетъ видѣть въ библейскомъ сказаніи о семъ аллегорію. Нельзя предположить, чтобы Богъ въ откровеніи великаго вопроса черезъ аллегоріи и символы вводилъ людей въ разныя недоумѣ-

¹⁾ Что касается мнѣнія о вліяніи ориентализма на библейское повѣствованіе о грѣхопаденіи, то объ этомъ мы скажемъ ниже, при критическомъ разборѣ основныхъ приемовъ и предположеній мнѣстовъ.

²⁾ Аллегорическаго толкованія библейскаго сказанія о грѣхопаденіи придерживаются: Филонъ (*De mundi opificio* pp. 35—59) Отцы Церкви—Оригенъ, Климентъ Алекс., Августинъ (*Real—Encyclopädie*, Herzog. s. 209), Газе, Бузень, Кантъ, I Миллеръ, Гергардъ, Филиппи (*ibid.* s. 209), Иерусалемъ (*Eichornia, Urgesch.* 2 Th. 1 B. s. 454). Котта, Тубертъ (*ibid.* s. 27), Корнелій Агриппа, Гельмондъ, Беффангъ, Теллеръ (*ibid.* 2 B. s. 87 Anm. 42), Шенкель (*Die christl. Dogmat.* s. 191—196), Мартензевъ (*Die christl. Dogmat.* s. 141—144 и мн. др.

нія и колебанія, переходящія нерѣдко въ заблужденія. А известно, что аллегорическія изъясненія вообще сопровождаются многими затрудненіями и отличаются сомнительностью и произвольностью.

Затѣмъ, 2-я и 3-я главы Бытія составляютъ одно цѣлое, и если въ концѣ его стараются находить аллегорическія двусмысленности, то уже нельзя исключать ихъ и изъ остальныхъ частей этого цѣльнаго повѣствованія. Между тѣмъ топографія Эдема и все, что встрѣчаемъ во 2-ой главѣ, носитъ довольно ясную печать исторіи и географіи, чтобы давать поводъ къ аллегоризму. А такъ какъ характеръ 2 главы естественно въ такомъ случаѣ отражается и на повѣствованіи 3-ей главы, то и аллегорическое объясненіе послѣдней не основательно и не умѣстно.

Далѣе, историческій характеръ буквального смысла Моисеева сказанія о грѣхопадѣніи прародителей ясно засвидѣтельствовано въ св. Писаніи Ветхаго и Новаго Завѣта. Такъ, пророкъ Осія (6, 7) преданныхъ грѣху израильтянъ сравниваетъ съ Адамомъ, оказавшимъ непослушаніе предъ Богомъ, когда говоритъ: „они подобно Адаму (евр. Keadam) преступили завѣтъ“. Подъ завѣтомъ, который преступилъ Адамъ, здѣсь разумѣется, конечно первая заповѣдь о невкушеніи запрещенныхъ плодовъ ¹⁾. Въ книгѣ Премудрости Соломона (2, 23—24) съ яснымъ указаніемъ на Быт. 3, 1 говорится, что „завистію діаволою смерть вниде во міръ“. Иисусъ, сынъ Сираховъ имѣя въ виду рассказъ объ искушеніи Евы (Быт. 3, 1—5), говоритъ, что „отъ жены начало грѣха и тою умираемъ вси“ (25; 27). Точно также и въ Новомъ Завѣтѣ рассказъ о грѣхопадѣніи первыхъ людей считается за истинную и дѣйствительную исторію. Ап. Павелъ, напр., указываетъ на то, что жена первая нарушила заповѣдь (1 Тим. 2, 14), упоминаетъ о змѣѣ—искусителѣ (2 Кор. 11, 3) и о тому подобныхъ (Рим. 5, 12, 14, 15, 19) событіяхъ грѣхопадѣнія.

Наконецъ при внимательномъ чтеніи безпристрастный и не зараженный духомъ односторонняго увлеченія читатель не увидитъ здѣсь,—въ библейскомъ сказаніи о грѣхопадѣніи,—алле-

¹⁾ См. Кейля, *Biblicher Commentar über die Zwölf kleinen Propheten*. 1886 s. 73, и Шольца, *Handbuch der Theologie des Alt. Bundes*. 2 Abth. s. 103.

горіи, будучи пораженъ историческою простотою и естественностью повѣствованія ¹⁾).

Итакъ, аллегористы не имѣютъ рѣшительно никакого основанія въ самомъ характерѣ Моисеева сказанія о паденіи прародителей для того, чтобы отрицать букввальное пониманіе его, какъ въ его цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ моментахъ.

Миенсты въ своихъ отрицательныхъ взглядахъ на историческій характеръ буквального пониманія библейскаго повѣствованія о грѣхопадении, какъ извѣстно ²⁾, раздѣляются на два разряда: одни видятъ въ этомъ сказаніи историческій миенъ ³⁾, другіе миенъ философскій ⁴⁾.

Кромѣ разсмотрѣнной нами невозможности признать истиннымъ букввальное пониманіе Моисеева сказанія по причинѣ его несообразности съ естественными законами бытія (каковы—неспособность животныхъ говорить, постепенность въ образованіи языка и проч. т. и.), тѣ и другіе миенсты ссылаются на согласіе древнихъ языческихъ преданій о паденіи первыхъ людей съ свидѣтельствомъ Библии о семъ и на поэтически-образный языкъ первобытнаго времени. Отсюда они заключили, что какъ языческія преданія возникли вполне самостоятельно и естественнымъ путемъ, такъ точно и сходное съ ними библейское сказаніе, какъ принадлежащее къ одной категоріи культурныхъ явленій, возникло путемъ естественнымъ. И далѣе, какъ въ языческихъ первобытныхъ мифахъ историческое зерно

¹⁾ Этотъ аргументъ имѣетъ всю силу противъ аллегористовъ, руководящихся личнымъ субъективнымъ впечатлѣніемъ, которое настраиваетъ ихъ на такое или иное пониманіе (созерцаніе) извѣстнаго сказанія.

²⁾ См. выше стр. 6—8.

³⁾ Эйхгорнъ (Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 2 B. s. 78 Anm. 36; 1 B. 155), Демрейнъ, Дале, Лессингъ, Лессъ (Eichhorns, Urgesch 2 Th. 1 B. ss. 155. 256) Крамеръ, Шторръ (ibid. s. 265—267), Ленорманъ (истор.-филос. миенъ: des origine de l'histoire d'apres la Bible et les trad. des peuples orient. pp. 97—98. 106—108 и мн. др.

⁴⁾ Эйхгорнъ (отказался отъ прежнихъ воззрѣній и призналъ фалос. миенъ: Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 2 B. s. 78 Anm. 36; 1 B. 587—596), Габлеръ (ibid. 1 B. s. 604—615; 2 B. s. 80—81 Anm. 38), Бауеръ (Hebr. Mytholog. I, 5. 85—88), Буттманъ, Вермейдеръ, Богленъ, Гезеніусъ, де-Ветте, Тухъ, Шеллингъ (Real-Encyclopädie, Herzog, s. 209), Павлюсъ (Eichhorns, Urgesch. 2 Th. 1 B. s. 560), Гамбургъ (ibid. s. 568—568), Гердеръ (ibid. s. 580—583) и мн. др.

облекалось въ свойственную древнему времени образную и картинную словесную форму и постепенно, съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе осложнялось разными поэтическими и философскими окрасками фантазіи, такъ что становилось почти невозможнымъ отдѣлать зерно истины отъ многовѣкового продукта фантазіи ¹⁾ и тенденціозной мысли ²⁾, такова точно историческая судьба и библейскаго сказанія о грѣхопадєніи.

Конечно, согласіе древнихъ языческихъ преданій о началѣ зла въ мірѣ ³⁾ съ библейскимъ повѣствованіемъ о падєніи прародителей—фактъ неоспоримый. Но заключеніе миѳистовъ, какое они дѣлаютъ изъ этого факта, неправильно и несостоятельно. Согласіе языческихъ сказаній съ библейскимъ не мѣшаетъ этому послѣднему стоять отдѣльно отъ нихъ, какъ повѣствованію, происшедшему свыше. Напротивъ, это согласіе языческихъ сказаній о началѣ зла съ библейскимъ свидѣтельствуетъ въ пользу истинности послѣдняго. Иначе чѣмъ объяснить сходство языческихъ преданій съ библейскимъ повѣствованіемъ о падєніи прародителей? Нельзя допустить, чтобы эти сказанія составляли исключительно плодъ фантазіи каждаго народа въ отдѣльности, потому что въ этомъ случаѣ будетъ для насъ въ высшей степени страннымъ и непонятнымъ то, почему же именно эти народы приходили въ своей фантазіи къ однимъ и тѣмъ же образамъ, производя напримѣръ зло отъ злаго существа, принявшаго на себя образъ змѣя, или отъ вкушенія какого то особеннаго растенія. Все это будетъ для насъ совершенно непонятнымъ, если мы допустимъ, что эти сказанія составляютъ чистый плодъ фантазіи. Нельзя признать также и того, чтобы эти сказанія заимствованы были изъ библейскаго разсказа о грѣхопадєніи, потому что въ такомъ случаѣ они имѣли бы болѣе близкое сходство съ этимъ разсказомъ, чѣмъ какое они имѣютъ. Это сходство можетъ быть объяснено единственно только тѣмъ, что въ основаніи языческихъ сказаній лежитъ одно общее съ библейскимъ разсказомъ преданіе, и ду-

¹⁾ Раз. историч. миѳ.

²⁾ Раз. философск. миѳ.

³⁾ Свидѣнія о языческихъ преданіяхъ касательно начала зла въ мірѣ см. у Вестеймайера, *Die Erschaffung der Welt und der Menschen*, s. 280—284.

щее изъ глубокой древности, которое въ Моисеевомъ повѣствованіи сохранилось въ цѣлости и неповрежденности, а въ языческихъ сказаніяхъ вслѣдствіе того, что народы, имѣющіе ихъ, потеряли вѣру въ истиннаго Бога, потерпѣло поврежденіе и искаженіе. Посему, языческія сказанія, какъ имѣющія въ своемъ основаніи одно общее преданіе съ библейскимъ повѣствованіемъ о грѣхопадѣніи, служатъ подтвержденіемъ истинности историческаго характера этого послѣдняго, а не основаніемъ къ сомнѣнію въ достовѣрности его свидѣтельства, понимаемаго буквально какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ частяхъ.

Другимъ основаніемъ миѣистовъ для ихъ сомнѣній въ исторической достовѣрности библейскаго сказанія о грѣхопадѣніи служитъ свойственная древнему времени образная, чувственная, наглядная форма рѣчи, которая искажаетъ почти до неузнаваемости историческое зерно произведеній этого времени. Будучи свойственна древнимъ языческимъ сказаніямъ о началѣ зла въ мірѣ, эта форма искажила историческую истину и въ библейскомъ повѣствованіи о грѣхопадѣніи, какъ однородномъ съ остальными языческими сказаніями и какъ относящемся къ одному и тому же древнѣйшему періоду человѣческаго существованія. Но такое заключеніе отличается поспѣшностью. Изъ того, что поэтически-образная рѣчь, искажающая дѣйствительную исторію, присущая древнимъ языческимъ преданіямъ, рѣшающимъ великій вопросъ о злѣ, нисколько не слѣдуетъ, что подобная форма рѣчи свойственна и библейскому сказанію о грѣхопадѣніи. Напротивъ, какъ не создавшееся естественнымъ путемъ постепеннаго осложненія и искаженія первобытной исторіи миѣической оболочкой древняго языческаго сознанія, а какъ вышедшее изъ подъ пера боговдохновеннаго мужа, это библейское сказаніе не имѣетъ, да и не можетъ имѣть ничего общаго съ образно-миѣической словесной формой древняго языческаго міросозерданія.

Затѣмъ, такъ какъ Библия есть памятникъ, представляющій въ себѣ одно цѣльное и законченное міровоззрѣніе, то при объясненіи отдѣльныхъ мѣстъ, особенно при ихъ неопредѣленности, нужно имѣть въ виду всякаго рода разъясненія по этому поводу, встрѣчающіяся въ другихъ мѣстахъ Библии. Миѣисты

же, принимаясь за объясненіе библейскаго сказанія о грѣхопадєніи, какъ бы забываютъ это общенаучное правило истолкованія. Между тѣмъ, въ Библии какъ въ ветхозавѣтныхъ, такъ и въ новозавѣтныхъ книгахъ нѣтъ недостатка въ разъясненіяхъ Моисеева сказанія о грѣхопадєніи, которыя ясно свидѣлствуютъ объ историческомъ характерѣ этого повѣствованія, и при томъ, не только въ его цѣломъ, въ его основной мысли, но и въ отдѣльныхъ частностяхъ и подробностяхъ ¹⁾. Наконецъ, извѣстное разногласіе мнѣнствъ ²⁾ въ опредѣленіи того, что въ этомъ библейскомъ сказаніи нужно считать историческимъ и что мнѣическимъ, краснорѣчиво свидѣлствуетъ о шаткости, неопредѣленности и неосновательности ихъ отрицательныхъ взглядовъ на библейское сказаніе о грѣхопадєніи ³⁾.

Итакъ, исторія грѣхопадєнія нашихъ прародителей, какъ она описывается въ Библии, при всѣхъ произвольныхъ толкованіяхъ аллегористовъ и неосновательныхъ нападеніяхъ мнѣетовъ (раціоналистовъ), стоитъ непоколебимо и неуязвимо на высотѣ боговдохновеннаго произведенія.

И. Понель.

¹⁾ Объ этомъ мы говорили нѣсколько выше—противъ аллегористовъ; см. стр. 62—68.

²⁾ Одни напримѣръ, видятъ въ библейскомъ сказаніи мнѣе историческій, другіе—мнѣе философскій; см. выше стр. 7—9.

³⁾ Мы не будемъ касаться возрвнй такъ называемыхъ прогрессистовъ, т. е. тѣхъ, которые въ исторіи грѣхопадєнія прародителей видятъ переходъ изъ низшаго культурнаго состоянія въ болѣе высшее и совершенное, ибо они въ этомъ случаѣ неправильно объясняютъ не самый фактъ грѣхопадєнія, а его послѣдствія; а это не входитъ въ предѣлы нашей задачи, имѣющей дѣло только съ фактомъ грѣхопадєнія, а не съ значеніемъ его въ мировой исторіи человѣчества, или, по богословскому слово—употребленію, съ слѣдствіями грѣхопадєнія.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Продолженіе *).

Третій вселенскій соборъ, засѣдавшій въ Ефесѣ (431), былъ *созванъ* императоромъ Θεодосіемъ II и его соправителемъ; и тотъ и другой императоръ подписали пригласительное посланіе, по обычаю, обращенное къ митрополиту каждой провинціи: „Волненія въ Церкви, говорили они въ своемъ посланіи ¹⁾, побудили насъ рѣшиться на необходимое *созваніе* епископовъ всего міра. Въ виду этой цѣли, и Ваше Благочестіе прибудете въ Ефесъ ко дню Пятидесятницы, вмѣстѣ съ епископами, которыхъ найдете благопотребными и пр.“

Въ дѣяніяхъ собора можно читать, что св. Кириллъ былъ *первымъ*, какъ занимавшій мѣсто Келестина, епископа римскаго. Но, какъ замѣчаетъ Флери ²⁾, „онъ и самъ могъ предсѣдательствовать ради достоинства своего престола“. Это замѣчаніе весьма справедливое. Но такъ какъ второй вселенскій соборъ усвоилъ Константинопольскому епископу второе мѣсто въ епископатѣ, то Несторій могъ спорить съ Кирилломъ, своимъ противникомъ, о предсѣдательствѣ на соборѣ. Такимъ образомъ св. Кириллъ поступилъ благоразумно, согласившись съ Келестиномъ, епископомъ Римскимъ, чтобы на соборѣ не предсѣдательствовалъ еретикъ, который долженъ быть осужденъ.

*) См. „Вѣра и Разумъ“, за 1894 г., № 2.

¹⁾ Творенія св. Кирилла Александрійскаго; Собран. соборовъ P. Lable; Церков. Исторія Сократа.

²⁾ Церк. исторія Флери, кн. XXV, гл. XXXVII.

Понятно также, почему Александрійскій епископъ долженъ былъ предстать на соборѣ съ преимуществами епископа римскаго. Но было бы ошибочно заключать отсюда, будто онъ былъ легатомъ этого епископа; ибо послѣдній имѣлъ своихъ представителей въ лицѣ двухъ западныхъ епископовъ и одного римскаго священника. Ни въ одномъ соборномъ актѣ, Кириллъ не упоминаетъ о своемъ званіи легата Римскаго епископа; и когда онъ лично подвергался обсужденію, то уступалъ предсѣдательство не делегатамъ римскаго епископа, а епископу Іерусалимскому, который былъ первымъ послѣ него, такъ какъ Антиохійскій епископъ не присутствовалъ на соборѣ.

Послѣ чтенія Никейскаго символа, на соборѣ приступили къ чтенію догматическаго посланія св. Кирилла къ Несторію; присутствовавшіе епископы признали посланіе выраженіемъ своей вѣры. Послѣ сего было прочитано посланіе, въ которомъ Несторій излагалъ свое ученіе; но оно было осуждено. За-тѣмъ Ювеналій іерусалимскій предложилъ прочитать посланіе къ Несторію *святѣйшаго архіепископа Римскаго*; далѣе прочитано третье догматическое посланіе св. Кирилла. Это было окружное посланіе его съ двѣнадцатью анематизмами. *Было объявлено*, что ученіе римскаго епископа и ученіе св. Кирилла согласны съ Никейскимъ символомъ.

Вслѣдъ за-тѣмъ, заблужденіямъ Несторія были противопоставлены свидѣтельства Восточныхъ и Западныхъ Отцевъ. Приступили къ чтенію посланія, написаннаго епископомъ Карфагенскимъ отъ имени африканскихъ епископовъ, такъ какъ Карфагенскій епископъ не могъ прибыть на соборъ и св. Кириллъ былъ лишь представителемъ (*délégué*) его. Посланіе было одобрено. Наконецъ составлено было опредѣленіе, подписанное всѣми епископами. Св. Кириллъ подписался слѣдующимъ образомъ: „Кириллъ, епископъ Александрійскій, подписываюсь въ согласіи съ соборомъ“. Прочіе епископы пользовались подобною же формулою. Надобно замѣтить, что св. Кириллъ не подписался представителемъ римскаго епископа. Еслибы онъ присвоилъ себѣ полномочіе отъ Келестина, то вотъ представлялся единственно удобный случай къ этому, дабы Несторій не могъ оспаривать у него предсѣдательства. Слѣдовательно, это пол-

помочіе не имѣло той важности, какую хотятъ усвоить ему римскіе епископы.

Епископъ Антиохійскій не прибылъ еще на соборъ, когда произнесено было осужденіе Несторію. Стали говорить, что Кириллъ самъ былъ судіею и самъ образовалъ партію противъ Бонстантинопольскаго епископа; поэтому императоръ объявилъ себя въ пользу этого послѣдняго, а приверженцы Несторія стали утверждать, что надобно снова начать соборныя разсужденія. Именно среди этихъ обстоятельствъ Римскій епископъ прислалъ трехъ легатовъ, какъ своихъ представителей. Они принесли съ собою его посланіе, начинавшееся слѣдующимъ образомъ: „Собраніе епископовъ являетъ присутствіе Духа Святаго; ибо соборъ святъ и ему подобаешь почитаніе, какъ представителю многочисленнаго общества апостоловъ. Никогда апостолы не были оставляемы Господомъ, отъ Котораго получили заповѣдь проповѣдовать; посредствомъ ихъ Самъ Господь учитъ, ибо Онъ Самъ наставилъ ихъ тому, чему они должны учить, и Онъ Самъ увѣрялъ, что слушаютъ именно Его, когда слушаютъ апостоловъ. Эта обязанность учительства передана всѣмъ епископамъ; *мы всѣ* обладаемъ этою обязанностію по праву наслѣдства; *мы всѣ, замѣняя апостоловъ*, возвѣщаемъ имя Господне, согласно съ сказаннымъ: *шедше, научите всѣ народы*. Вы должны замѣтить, собратія мои, что *мы получили заповѣдь сообщца*, и что Иисусъ Христосъ требовалъ, чтобы *всѣ мы* сообразовались съ этимъ, исполняя свой долгъ. *Всѣ мы* должны участвовать въ трудахъ тѣхъ, коихъ *всѣ мы* преемники“. Папа, писавшій подобнымъ образомъ собору, былъ слишкомъ далекъ отъ теорій современнаго папства. Посланіе Келестина было одобрено собраніемъ, съ энтузіазмомъ провозглашавшимъ: „Слава Келестину, *новому Павлу!* Слава Кириллу, *новому Павлу!* Слава Келестину, *хранителю вѣры!* Слава Келестину *единомысленному съ соборомъ!* Весь соборъ приноситъ благодарность Келестину! Келестинъ и Кириллъ суть *едино!* Вѣра собора есть единая! Она есть вѣра вселенной!“

Итакъ Келестинъ и Кириллъ были поставлены на одной ступени, какъ защитники вѣры католической. И тотъ и другой обладаютъ авторитетомъ только вслѣдствіе согласія ихъ ученія

съ ученіемъ собора. Въмѣсто того, чтобы признать Келестина преемникомъ *св. Петра*, обладающимъ вселенскою властію, его признають лишь *св. Павломъ*, учительнымъ апостоломъ.

Соборъ, въ своемъ синодальномъ посланіи, отосланномъ къ императору, тоже ссылается на *согласіе западныхъ епископовъ, коихъ папа Келестинъ былъ истолкователемъ*, въ доказательство того, что соборное опредѣленіе противъ Несторія канонично.

Въ виду этихъ фактовъ и этого ученія надобно согласиться, что *св. Кириллъ* равно могъ предсѣдательствовать на Ефескомъ соборѣ, какъ безъ полномочія Римскаго епископа, такъ и съ этимъ полномочіемъ; что если онъ указывалъ на свое представительство Келестина, то единственно для пріобрѣтенія преимущества предъ Несторіемъ, въ виду постановленія Константинопольскаго собора, который этому послѣднему даровалъ первую степень послѣ епископа Римскаго; что три папскихъ посла прибыли въ Ефесъ не для того, чтобы управлять собраніемъ или утверждать его рѣшенія, но чтобы засвидѣтельствовать о согласіи западныхъ епископовъ съ присланными на соборъ папою Келестиномъ.

Итакъ нельзя утверждать, будто папа предсѣдательствовалъ на соборѣ въ лицѣ *св. Кирилла*, который былъ *его легатомъ*, во время этихъ событій. Иное дѣло уступать, по требованію нѣкоторыхъ случайныхъ обстоятельствъ, честь соединяемую Церковію съ титуломъ *перваго епископа*, и иное дѣло передавать *права* предсѣдательства на вселенскомъ соборѣ. Достоинство римскаго делегата не содержало въ себѣ *права предсѣдательства*, какъ это видно изъ тѣхъ соборовъ, на коихъ посланные этимъ епископомъ присутствовали, безъ предсѣдательства. Преимущества перваго епископа, переданныя *св. Кириллу*, давали ему первенство предъ Несторіемъ въ томъ лишь случаѣ, если-бы этотъ еретикъ захотѣлъ сослаться на третье правило Константинопольскаго собора, чтобы предсѣдательствовать на соборѣ Ефескомъ. Итакъ римскіе богословы очень дурно поняли фактъ, изъ котораго они хотятъ сдѣлать себѣ оружіе противъ *вселенскаго* ученія. Они не замѣтили, что даже въ то время, когда послы Римскаго епископа уже прибыли въ Ефесъ, и *св. Кириллъ* не предсѣдательствовалъ на соборѣ; что

даже въ это время именно Ювеналій, епископъ іерусалимскій, удостоился чести предсѣдательства. Такъ какъ епископъ Антиохійскій примкнулъ къ партіи Несторія и не присутствовалъ на соборныхъ засѣданіяхъ, то именно къ епископу іерусалимскому перешло право предсѣдательства, поелику онъ былъ пятымъ епископомъ въ іерархическомъ порядкѣ, установленнымъ соборами Никейскимъ и Константинопольскимъ. Этотъ фактъ опровергаетъ мнѣніе, будто Римскій епископъ обладаетъ правомъ предсѣдательства на соборахъ, или непосредственно самъ, или посредствомъ своихъ делегатовъ. Еслибы онъ присутствовалъ на соборѣ и еслибы соборъ не имѣлъ причинъ подвергать его осужденію или низложенію, то конечно онъ предсѣдательствовалъ бы, въ силу своего *церковнаго титула перваго епископа*, но когда онъ посылалъ своихъ представителей, то его делегаты не имѣли никакого права на предсѣдательство, и на самомъ дѣлѣ никогда не предсѣдательствовали. Сами епископы Римскіе хорошо знали, что они не обладали этимъ правомъ, и поэтому чаще всего возлагали обязанности делегатства на простыхъ священниковъ или діаконѣвъ, которымъ было бы неприлично предсѣдательствовать въ собораніяхъ епископовъ.

Дѣянія четвертаго вселенскаго собора, созваннаго въ Халкидонѣ въ 451 г., тоже не благоприятны папской системѣ, хотя римскіе богословы и утверждаютъ противное.

Соборъ *былъ созванъ* императоромъ Маркіаномъ ¹⁾, и императоръ увѣдомилъ объ этомъ Римскаго епископа, св. Льва. Императрица Пульхерія тоже писала къ папѣ и говорила, что благочестивѣйшему императору, ея супругу, *благоугодно* позвать на соборъ *восточныхъ епископовъ*, чтобы разсудить о нуждахъ католической вѣры; и она просила папу дать свое согласіе, дабы соборныя рѣшенія были согласны съ правилами. Въ самомъ дѣлѣ, было справедливо и даже необходимо просить согласія Запада, чтобы сообщить собору характеръ вселенскій. Святой Левъ отвѣчалъ, что *возникшія недоумѣнія относительно*

1) Всѣ мѣста, на которыя мы ссылаемся въ этомъ расказѣ, находятся въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe. См. также творенія св. Льва.

но правослѣнной вѣры дѣлають соборъ необходимымъ. Послѣ этого императоръ Маркіанъ и Валентиніанъ, его соправитель, обратились ко всѣмъ епископамъ съ пригласительными письмами.

Должно замѣтить, что св. Левъ только соглашается на созваніе собора. Итакъ онъ не усвоетъ себѣ права ни созывать соборъ, ни рѣшать споры единолично, въ силу своего авторитета. Его письма къ Маркіану, къ Пульхеріи, и отцамъ собора не оставляють никакого сомнѣнія въ этомъ отношеніи. Этотъ предварительный фактъ имѣетъ величайшую важность.

Св. Левъ просилъ, чтобы соборъ происходилъ въ Италіи; но императоръ отказалъ въ этомъ и указалъ на Никею, а потомъ на Халкидонъ. Почти во всѣхъ своихъ засѣданіяхъ соборъ заявляетъ, что онъ созванъ *благочестивѣйшими императорами* и никогда не упоминаетъ, при этихъ случаяхъ, о епископѣ Римскомъ. Одинъ римскій соборъ, созванный папою Геласіемъ, утверждаетъ даже, что Халкидонскій соборъ былъ созванъ дѣятельностію императора Маркіана и Анатолія, епископа Константинопольскаго. Инициатива, въ самомъ дѣлѣ, принадлежала имъ. Св. Левъ только согласился на это и ему предоставили въ этомъ случаѣ, какъ и должны были сдѣлать, только его преимущество *перваго епископа*. Вслѣдствіе сего онъ и послалъ въ Халкидонъ своихъ легатовъ, коими были: Бонифацій *одинъ изъ его сопастырей города Рима*, какъ онъ называетъ его во многихъ мѣстахъ своихъ писемъ къ Маркіану¹⁾; Пасхозинъ, епископъ Сицилійскій; епископъ Юліанъ и Луценцій.

„Пусть ваше братство, говорятъ онъ въ своемъ письмѣ къ отцамъ собора, мыслить, что посредствомъ ихъ я предсѣдательствую въ вашихъ собраніяхъ. Я присутствую среди васъ въ лицѣ моихъ викаріевъ. Вы знаете, на основаніи древняго преданія, во что мы вѣруемъ; и такъ вы не можете сомнѣваться въ томъ, чего мы желаемъ“.

Какъ очевидно, св. Левъ указываетъ на преданіе и предоставляетъ собору обсуждать вопросъ безъ противопоставленія ему своего мнимаго учительнаго авторитета.

Слово *предсѣдательствовать* должно ли быть понимаемо въ строгомъ смыслѣ?

¹⁾ Письмо 49 и 50 древняго изданія, 69 и 74 изданія de Quenst.

Внимательное изслѣдованіе соборныхъ дѣяній показываетъ, что именно императорскіе уполномоченные занимали на соборѣ первое мѣсто; что собраніе имѣло многихъ церковныхъ предсѣдателей; что легаты Римскаго епископа и Анатолій Константинопольскій одновременно дѣйствовали въ качествѣ этихъ *церковныхъ предсѣдателей*; въ особенности же это доказываетъ двѣнадцатое засѣданіе. Такъ и соборъ Сардикійскій въ своемъ письмѣ, обращенномъ къ императору Льву ¹⁾, говоритъ, что Халкидонскій соборъ находился подъ предсѣдательствомъ „Льва, святѣйшаго архіепископа великаго Рима, въ лицѣ папскихъ легатовъ, и святѣйшаго и досточтимаго архіепископа Анатолія“.

Фотій въ седьмой книгѣ *о соборахъ*, называетъ *предсѣдателями* собора: Анатолія, пословъ епископа Римскаго, епископа Антиохійскаго и епископа Иерусалимскаго. Кедринъ, Зонара и Ниль Родосскій утверждаютъ тоже самое ²⁾.

Съ другой стороны, въ посланіи, написанномъ отцами собора св. Льву, говорится, что собраніе находилось подъ предсѣдательствомъ чиновниковъ, уполномоченныхъ Императоромъ. И такъ надобно согласиться, что Халкидонскій соборъ находился въ тѣхъ же условіяхъ, въ какихъ находился соборъ Никейскій; что гражданская власть занимала на немъ первое мѣсто и что епископы престоловъ, названныхъ въ послѣдствіи патриархами, *предсѣдательствовали* одновременно. Послѣ этого мы не встрѣчаемъ уже ни малѣйшаго затрудненія допустить, что Римскій епископъ занималъ на соборѣ *первое мѣсто* среди епископовъ, въ лицѣ своихъ делегатовъ; но иное дѣло занимать первое мѣсто, иное дѣло *предсѣдательствовать*, въ особенности же въ смыслѣ, соединяемомъ съ этимъ словомъ, римскими богословами.

Неоспоримый фактъ, что *догматическое посланіе*, обращенное св. Львомъ къ отцамъ собора, было разсмотрѣно на соборѣ и одобрено соборомъ на томъ основаніи, что оно согласно съ ученіемъ св. Келестина и св. Кирилла, коихъ ученіе было одобрено на Ефескомъ соборѣ. Когда, во второмъ засѣданіи, про-

¹⁾ Int. act. Conc Chalced.

²⁾ Ced., Compend. hist.; Zonar.; Annal Nil Rhod., De Synod.

читали два посланія св. Кирилла, то *славнѣйшіе судьи* и все собраніе воскликнули: „Пусть прочитаютъ теперь посланіе Льва, достойнѣйшаго о Господѣ архіепископа царствующаго и древняго Рима“. Когда это чтеніе было окончено, епископы воскликнули: „Такова вѣра отцевъ; такова вѣра апостоловъ. Такъ всѣ мы вѣруемъ. Анаѳема тому, кто не вѣритъ такъ. Петръ говоритъ устами Льва. Этому учили апостолы. Левъ учить согласнo съ благочестіемъ и истиною, Кириллъ также учить“. Нѣкоторые епископы возбудили было нѣкоторое сомнѣніе относительно ученія, содержащагося съ посланіи св. Льва; и тогда же рѣшено было, по истеченіи пяти дней, *собраться у Анатолия, епископа Константинопольскаго*, чтобы разсудить съ нимъ и разъяснить это. Если бы подобное рѣшеніе предоставлено было легатамъ Римскаго епископа: то нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что римскіе богословы вывели бы изъ него многочисленныя слѣдствія въ пользу своей системы. Но легаты были призваны къ Анатолю только для выясненія нѣкоторыхъ латинскихъ словъ, казавшихся темными для тѣхъ, которые недоумѣвали; но и они, послѣ объясненій легатовъ, подобно другимъ, согласились съ посланіемъ св. Льва.

Все происходившее на соборѣ по поводу этого посланія яснѣйшимъ образомъ показываетъ, что оно было *одобрено не потому что истекало отъ епископа, обладавшаго вселенскою властію*, но *потому что было согласнo съ традиціоннымъ ученіемъ*. Достаточно было бы пробѣжать соборные акты, чтобы найти въ нихъ многочисленныя доказательства этого. Богословы римскіе замѣчаютъ лишь слѣдующія выраженія: „Петръ говоритъ устами Льва“, какъ будто это выраженіе можетъ имѣть ультрамонтанскій смыслъ, среди тысячи другихъ восклицаній и вмѣстѣ со множествомъ другихъ заявленій, сообщавшихъ имъ смыслъ, указанный нами.

Такъ какъ вообще много злоупотребляютъ почетными выраженіями, встрѣчающимися въ соборныхъ дѣяніяхъ по адресу Римскаго епископа, то мы должны показать ихъ подлинный смыслъ.

Св. Григорій Великій въ своихъ письмахъ, писанныхъ противъ титула *вселенскаго епископа*, принятаго Іоанномъ постни-

кожь, патриархомъ Константинопольскимъ, говоритъ намъ, что Халкидонскій соборъ усвоилъ этотъ титулъ Римскому епископу. Въ самомъ дѣлѣ, въ актахъ собора мы видимъ, что этотъ титулъ данъ ему легатами. Первый изъ этихъ легатовъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ подписался подъ исповѣданіемъ вѣры, послѣ шестого засѣданія: „Пасхазинъ, епископъ и викарій господина Льва, епископа вселенской церкви и города Рима, председателя собора,—постановляю, соглашаюсь и подписуюсь“. Прочіе легаты подписались почти въ подобныхъ же выраженіяхъ.

Уже на третьемъ засѣданіи легаты, говоря о св. Львѣ, выражались: „Святой и блаженнѣйшій папа Левъ, глава вселенской церкви, украшенный достоинствомъ апостола Петра, который служить основаніемъ церкви и камнемъ вѣры и пр.“

Въ четвертомъ засѣданіи легатъ Пасхазинъ тоже усвоилъ Льву титулъ *папы вселенской церкви*.

Отцы собора видѣли въ этихъ выраженіяхъ лишь почетный титулъ, безъ сомнѣнія, лестный для Римскаго епископа, и усвоенный съ цѣлію лучше очертить его первенство предъ епископомъ Константинопольскимъ, котораго второй вселенскій соборъ возвысилъ на вторую степень, и который, какъ епископъ новой столицы имперіи, естественно долженъ былъ пользоваться въ церковныхъ дѣлахъ преобладающимъ вліяніемъ, по причинѣ своихъ частыхъ сношеній съ императорами. Итакъ очень вѣроятно, что соборъ, имѣя въ виду пощадить щекотливость Римскаго епископа, съ этою цѣлію усвоилъ ему титулъ *вселенскаго епископа*. Это же было средствомъ побудить Римъ къ принятію двадцать восьмаго правила, о которомъ мы говорили выше, и въ которомъ разъяснялось правило втораго вселенскаго собора касательно возвышенія Константинопольскаго епископа на вторую степень въ епископатѣ. Но Римскіе епископы, если вѣрить св. Григорію, ихъ преемнику, смотрѣли на этотъ титулъ, какъ на *незаконный*.

Въ виду подобнаго заявленія самихъ папъ, можно ли усвоить какую либо важность словамъ легатовъ о св. Львѣ и пользоваться этими словами въ доказательство *власти*, когда самое названіе ея было осуждено въ Римѣ? Мы должны замѣтить еще, что соборъ, усвоивъ Римскимъ епископамъ титулъ, косвенно по-

казаль этимъ, что папы не обладают своимъ правомъ въ силу одного лишь своего достоинства и что титулъ имѣеть значеніе чисто церковное.

Что касается утверженія соборныхъ дѣяній, то въ этомъ отношеніи надобно обратить вниманіе на два предмета: именно соборъ утвердилъ догматическое посланіе св. Льва и отцы собора обращались къ папѣ, равно какъ и къ западной церкви, только съ просьбою *присоединиться* къ ихъ рѣшенію. Левъ отказался признать двадцать восьмое правило, какъ мы уже замѣтили: но это не помѣшало вселенскому признанію правила, какъ на Западѣ, такъ и на Востокѣ.

Итакъ Римскій епископъ не созывалъ Халкидонскаго собора; онъ не предсѣдательствовалъ на немъ *одимъ* въ лицѣ своихъ легатовъ, которые занимали бы первое мѣсто только потому, что онъ былъ *первымъ епископомъ*, по опредѣленію канонѣвъ; онъ не утверждалъ собора; и усвоенные ему почетные титулы ничего не доказываютъ въ пользу вселенской и верховной власти, которую хотѣли бы приписать папству.

Представленные нами повѣствованія не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія относительно того, какъ *повсюду* смотрѣли на власть Римскихъ епископѣвъ въ теченіи четвертаго и пятаго вѣковъ.

Но чтобы не оставить безъ отвѣта никакихъ утверженій римскихъ богословѣвъ, мы изслѣдуемъ *факты и тексты*, въ которыхъ они тоже думаютъ находить доказательства въ защиту своей системы.

Главные факты четвертаго и пятаго вѣка, на которые они ссылаются, касаются св. Аѳанасія, Донатистѣвъ и св. Іоанна Златоустаго. Представимъ же относительно этихъ фактовъ *положительныя* данныя исторіи.

Однимъ изъ слѣдствій шестаго правила Никейскаго собора было то, что Римскому епископу была предоставлена въ церкви первая степень. Въ послѣдующее время, *это церковное правило* ¹⁾ вошло въ практику, т. е. Римскаго епископа надобно было *приглашать* на созываемые на Востокѣ соборы и *безъ его*

¹⁾ Сократъ, *Церк. Ист.* кн. II, гл. XVII.

согласія нельзя было рѣшать ничего. Это правило было справедливѣе, ибо одинъ лишь Востокъ, равно какъ и одинъ Западъ, еще не составляли вселенскую церковь; а Римскій епископъ представлялъ собою весь Западъ въ эпоху, когда западныя земли были опустошаемы варварами, когда епископы не могли оставлять своихъ престоловъ, чтобы отправиться на Востокъ для принесенія своихъ свидѣтельствъ въ спорахъ, въ которыхъ ихъ частныя церкви совершенно не были заинтересованы. Именно на эту причину указываетъ Созоменъ ¹⁾, говоря: „Ни епископъ города Рима и никакой другой епископъ Италіи, или болѣе отдаленной провинціи не засѣдали на этомъ соборѣ (Антіохійскомъ), потому что Франки опустошали тогда Галлію“.

Когда Павелъ Константинопольскій и Аѳанасій Александрійскій, преданные Никейской вѣрѣ, подверглись преслѣдованію и осужденію отъ восточныхъ епископовъ, поддерживаемыхъ императорскою властію: то естественно они должны были обратиться къ церкви Западной и апеллировать именно къ Римскому епископу, который былъ представителемъ Западной церкви. „Епископъ города Рима, говоритъ Созоменъ ²⁾, и всѣ западные епископы смотрѣли на низложеніе православныхъ епископовъ, какъ на причененную имъ несправедливость; потому что съ самаго начала они одобрили вѣрованіе Никейскаго собора, и до этихъ поръ оставились вѣрными этому ученію. Вотъ почему они съ благоволеніемъ приняли прибывшаго къ нимъ Аѳанасія, и полагали, что имѣютъ право обсуждать его дѣло. Евсевій (Никодимскій) весьма скорбѣлъ объ этомъ и писалъ по этому поводу къ Юлію“.

Этотъ Евсевій Никодимскій былъ представителемъ восточныхъ аріанъ, а епископъ Римскій былъ представителемъ Западныхъ епископовъ. Этимъ послѣднимъ епископомъ былъ Юлій. Онъ принялъ на себя защиту преслѣдуемыхъ епископовъ, поддерживалъ ихъ противъ восточныхъ и, пользуясь преимуществомъ своего престола ³⁾, признавалъ истинными епископами тѣхъ, коихъ аріане несправедливо низложили. Аріанскіе епис-

1) Созоменъ, *Церк. Ист.*, кн. III, гл. VII.

2) Созоменъ, *Церк. Ист.* кн. III, гл. VII.

3) Сократъ, *Цер. Ист.* кн. II, гл. XV.

копы сошлись въ Антиохіи и обратились къ Юлію съ письмомъ, въ которомъ съ горестью говорили, что онъ не долженъ болѣе вмѣшиваться въ дѣла тѣхъ, которые изгнаны; что и они сами не занимались дѣлами Новата, котораго онъ изгналъ изъ своей Церкви. Созомень ¹⁾ приводитъ частнѣйшія подробности этого письма. Онъ между прочимъ говоритъ намъ, что восточные епископы писали: „Пусть церковь Римская есть церковь славная, потому что въ ней жили апостолы; и пусть съ самаго начала она остается митрополіею благочестія, хотя учителя вѣры приходили къ ней съ Востока. Тѣмъ не менѣе имъ не кажется справедливымъ признать себя низшими, потому что они превосходятъ числомъ и величіемъ всякую единичную Церковь и выше ея силою (en vertu) и усердіемъ (courage)“. Юлій не отвѣчаетъ имъ, будто онъ есть глава церкви *по божественному праву*; но онъ напоминаетъ вышеприведенное церковное правило, въ силу котораго папу должно *приглашать и совѣтоваться съ нимъ*. Созомень ²⁾ присовокупляетъ, что это *преимущество, вытекавшее изъ достоинства его престола, давало ему право заботиться о всѣхъ тѣхъ*, которые обращались къ нему, съ цѣлію найти у него защиту отъ преслѣдованій аріанской партіи на Востокѣ; и что онъ возвращалъ каждому его Церковь.

Притязанія Римскаго епископа не шли далѣе *церковныхъ преимуществъ*. Восточные же не хотѣли признать Юлія истолкователемъ (interprète) Западныхъ церквей, какъ онъ съ претензіею заявлялъ это въ своемъ отвѣтѣ, обращенномъ къ нимъ ³⁾. Вотъ почему епископы этой партіи во вселенской Церкви были созваны, съ цѣлію рѣшить вопросъ, правы ли восточные или Римскій епископъ по дѣлу о преслѣдуемыхъ епископахъ и преимущественно по дѣлу о св. Аѳанасіѣ. Такова была цѣль созванія собора Сардикійскаго ⁴⁾ (въ 347 г.).

Уже одинъ этотъ фактъ можетъ подтверждать, что вселенская власть Римскаго епископа не была признаваема, и что

¹⁾ Созомень, *Церк. Ист.* кн. III, гл. VIII.

²⁾ Созомень, *Церк. Ист.*, кн. III, гл. VIII.

³⁾ Письмо Юлія къ Восточнымъ въ апологіи св. Аѳанасія, § 26.

⁴⁾ Сократъ, *Церк. Ист.*, кн. I, гл. XX.

его *церковныя преимущества* были подчинены соборному обсуждеію.

Юлій писалъ Сардикійскому собору, *извиняясь* въ томъ, что не можетъ прибыть на соборъ, согласно съ пригласительнымъ письмомъ, адресованнымъ къ нему. Онъ послалъ двухъ священниковъ и одного діакона для присутствованія на немъ; но въ собраніи предсѣдательствовалъ Осія, епископъ Кордовскій.

На соборѣ изслѣдовали дѣло св. Аѳанасія и другихъ епископовъ, низложенныхъ аріанскою партіею при помощи императорской власти. Ихъ невинность и ихъ православіе были признаны, и они были утверждены, какъ законные епископы, на своихъ престолахъ. Соборъ, созванный Юліемъ въ Римѣ, уже высказалъ подобное же рѣшеніе, но его нашли недостаточнымъ. Другой соборъ Западныхъ епископовъ, происходившій въ Миланѣ, просилъ императора Константа войти въ соглашеніе съ своимъ братомъ, жившимъ въ Константинополѣ, для созванія епископовъ обѣихъ имперій. И именно тогда оба императора созвали Сардикійскій соборъ, на которомъ восточные должны были войти въ соглашеніе съ западными, съ цѣлію прекратить раздоръ. Аріанскіе епископы, оказавшіеся въ меньшинствѣ, возстали противъ *цѣли* собора, и не хотѣли присутствовать на немъ; но соборъ, тѣмъ не менѣе, открылъ свои засѣданія, подъ предсѣдательствомъ Осіи, епископа Кордовскаго.

Соборъ Сардикійскій не былъ *созванъ* и не находился подъ *предсѣдательствомъ* Римскаго епископа; Осія не былъ папскимъ легатомъ, какъ бездоказательно говорятъ объ этомъ римскіе богословы; и папскіе послы не пользовались на соборѣ никакимъ особеннымъ почетомъ.

Въ своемъ посланіи къ восточнымъ, отъ имени собора Римскаго ¹⁾, Юлій порицаетъ осужденіе Аѳанасія и другихъ епископовъ, преданныхъ Никейской вѣрѣ,—за то, что они не приняли во вниманіе установившійся *обычай*, по которому ничто не должно быть рѣшено на Востокъ безъ сношенія съ апостольскимъ престоломъ на Западѣ: „Развѣ вы не знаете, говорить онъ имъ, что *обычай* требуетъ, чтобы прежде было написано намъ?“ ²⁾.

¹⁾ Аѳан. *Апология*, § 36.

²⁾ Аѳан. *Апология*, § 35.

Сардикійскій соборъ подтвердилъ *этотъ обычай* своимъ третьимъ правиломъ, которое предложено было Осією въ слѣдующемъ видѣ: „Когда два епископа одной и той же провинціи впадутъ въ разногласіе, то никто изъ нихъ не долженъ искать посредничества епископа другой провинціи. Когда же осужденный епископъ до такой степени увѣренъ въ своей правотѣ, что пожелаетъ снова судиться *на соборѣ*, то *почтимъ*, если вы найдете это благомъ, память св. апостола Петра: пусть желающіе разслѣдованія дѣла напишутъ Юлію, епископу Рима; и если онъ найдетъ благовременнымъ возобновить сужденіе, то пусть назначитъ судей; а если найдетъ сужденіе не нужнымъ, то пусть держатся того, что онъ прикажетъ“.

Соборъ одобрилъ это предложеніе, а епископъ Гавденцій при совокупилъ (пр. 4), что во время аппеляціи не должно поставятъ епископа на мѣсто низложеннаго, пока Римскій епископъ не обсудитъ дѣла. Такъ соборъ (пр. 5, 7 и дал.) урегулировалъ аппеляціи въ Римъ.

Римскіе богословы торжествуютъ въ виду этихъ правилъ. Но достаточно внимательно прочитавъ правила, чтобы видѣть, что правила эти совершенно противоположны ихъ системѣ. Въ самомъ дѣлѣ, соборъ, будучи далекимъ отъ признанія за Римскимъ епископомъ *вселенской и божественной* власти, даже не узаконяетъ, какъ общее требованіе, установившагося *обычая* аппелировать къ Римскому престолу, какъ представителю Запада; онъ принимаетъ во вниманіе лишь случайныя *обстоятельства*. За исключеніемъ епископовъ большихъ престоловъ, преслѣдуемыхъ аріанами, и дѣла которыхъ должны были подвергнуться разсмотрѣнію на соборахъ, существовало еще огромное число небольшихъ епископовъ и священниковъ на Востокѣ, дѣлами которыхъ не могла заниматься вся церковь ¹⁾. Вотъ именно этихъ то епископовъ, для окончательнаго рѣшенія ихъ дѣла, соборъ и направляетъ къ *Юлію, епископу Римскому*. Ихъ направляютъ не къ Римскому епископу вообще, но къ Юлію; изъ этой регламентаціи не дѣлаютъ *обязательства*; эти аппеляціи чисто произвольныя (*facultative*); наконецъ этимъ думаютъ *поч-*

¹⁾ См. письмо Юлія къ восточнымъ въ *Апологии* св. Аванасія.

титъ память сятаго Петра, предостовляя Римскому епископу преимущество, которое признають новымъ и исключительнымъ. Подобное рѣшеніе не равносильно ли слѣдующему формальному заявленію: законно папа не обладаетъ никакими *правами* въ церкви, даже въ вопросахъ дисциплинарныхъ и управленія вообще? Еслибы за папою признавали какія либо права: то рѣшились ли бы *предоставить ему столь великую честь посредствомъ усвоенія* этого временнаго преимущества?

Соборъ объявилъ о своемъ рѣшеніи многими окружными посланіями ¹⁾. Въ посланіяхъ онъ касается подробно дѣла св. Аванасія и другихъ православныхъ епископовъ, преслѣдуемыхъ аріанами и несправедливо лишенныхъ ими своихъ престоловъ.

Богословы римскіе съ преимущественною гордостію приводятъ то письмо, которое было написано къ Римскому епископу, и приводятъ его ради слѣдующихъ находящихся въ немъ словъ:

„И ты, возлюбленный братъ, удаленный отъ насъ тѣломъ, пребываешь однакоже съ нами духомъ, находясь въ любви и согласіи съ нами. *Извѣненіе*, представленное тобою относительно того, что не могъ присутствовать съ нами на соборѣ, основательно и утверждается на необходимости; потому что еретическую волку, во время твоего отсутствія, могли бы совершать похищенія и устроить козни; еретическую псу могли бы лаять и при своей безумной ярости могли бы причинять опустошенія; наконецъ адскій змѣй могъ бы пролить ядъ своихъ богохульствъ. Было бы хорошо и очень благовременно соединить всѣхъ епископовъ изъ всѣхъ провинцій въ столицѣ, то есть, у престола Петра; но все совершенное нами вы узнаете изъ писемъ; и наши братья во священствѣ, Архимандритъ и Поликсенъ, и сынъ нашъ діаконъ Левъ извѣстятъ васъ обо всемъ живымъ голосомъ“.

Мы перевели слово *carit* словомъ столица, и мы полагаемъ, что именно этотъ смыслъ слова имѣлся въ виду соборомъ; потому что слово это противопологается слову *провинціи* въ одной и той же фразѣ. Итакъ, по мнѣнію собора, хорошо было бы

¹⁾ Аван. *Аполонія противъ аріанъ*; Илл. Поатьер, *Fragment*; Феодоръ, *Церк. Исторія*.

чтобы соборъ происходилъ въ Римѣ, какъ этого желалъ Юлій; и хорошо было бы по двумъ причинамъ: этотъ городъ (т. е. Римъ) былъ столицею имперіи и въ то же время престоломъ св. Петра. Римскіе богословы переводятъ слово *caput* словомъ *глава*; но дѣло ихъ отъ этого ничего не выигрываетъ; ибо слово это въ одно и то же время означаетъ и *главу и первое въ порядкѣ іерархическомъ*. Но пусть Римскій епископъ будетъ *главою* церкви во имя первенства и какъ занимающій *наивысшій престолъ*, никто этого не отвергаетъ; пусть онъ будетъ и первымъ въ іерархическомъ порядкѣ, установленномъ церковію, весь міръ согласенъ съ этимъ. Итакъ очень мало рациональный переводъ текста собора Сардикійскаго ни къ чему не служитъ и не можетъ подтверждать систему, которой онъ рѣшительно не можетъ благопріятствовать.

Люди, старающіеся извлечь столь великую выгоду изъ слова употребленнаго соборомъ Сардикійскимъ, проходятъ однакоже молчаніемъ факты, которые съ очевидностію вытекаютъ изъ самыхъ дѣяній этого святаго собранія, то есть, что *соборъ былъ созванъ Константиномъ и Констанціемъ*, какъ утверждаетъ это и самъ соборъ, и всѣ историки; что онъ былъ созванъ для изслѣдованія рѣшенія, высказаннаго папою на соборѣ Римскомъ; что соборъ находился подъ предсѣдательствомъ Осія, а не легатовъ ¹⁾; и наконецъ, вмѣсто того, чтобы получать утвержденіе отъ папы, самъ соборъ утверждаетъ папское рѣшеніе и присволяетъ ему нѣкоторыя церковныя преимущества ²⁾.

Эти неопровержимые факты говорятъ относительно папскаго авторитета громче, чѣмъ *одно слово, дурно истолкованное*; они сообщаютъ аппеляціи св. Аѳанасія истинный характеръ. Приведемъ теперь факты о Донатистахъ.

Мы не станемъ подробно излагать причинъ этого раскола, который такъ долго опустошалъ церковь Африканскую. Изъ разнообразныхъ фактовъ, сплетавшихся съ этимъ событіемъ, на-

¹⁾ Чтобы доказать этотъ фактъ достаточно привести первую строку соборныхъ подписей: «Осія, Испанскій; Юлій, Римскій, чрезъ священниковъ Архидама и Полксена и пр.» (св. Аѳан., *Аполонія противъ аріанъ* § 50).

²⁾ Св. Аѳан. *Аполонія противъ аріанъ и Исторія аріанъ для монаховъ*; *Церк. Ист.* Сократа, Созомена и Феодорита. *Акты Собор. собр. P. Labbe.*

добно только заключить, что какъ со стороны раскольниковъ, такъ и со стороны православныхъ, за епископато́мъ признавали власть рѣшенія вопросовъ, раздѣлявшихъ церковь. Отсюда возникали многочисленные соборы, которые были созываемы и тою и другою стороною, и которые взаимно осуждали другъ друга. Константинъ, немедленно по возшествіи своемъ на престоль, писалъ Келестину, епископу Карфагенскому, предлагая ему деньги и покровительство своихъ намѣстниковъ для приведенія раскольниковъ къ благоразумію. Раскольники старались оправдаться предъ этимъ государемъ, заявляя, что осудившіе ихъ епископы были судьями противоположной имъ партіи, и просили императора дать имъ въ судьи Гальскихъ епископовъ, находившихся тогда среди нихъ. Этотъ государь согласился съ этимъ и назначилъ трехъ самыхъ ученыхъ и самыхъ выдающихся епископовъ въ эту эпоху: Матерна Кельнскаго, Ретика Отюнскаго и Марина Арльскаго; онъ послалъ ихъ въ Римъ для соединенія съ Мильтіадо́мъ, епископомъ этого города, и съ Маркомъ ¹⁾, съ цѣлю узнать разнорѣчивыя расположенія Цециліана и его противниковъ. Евсевій сохранилъ намъ письмо Константина, писанное по этому поводу къ Римскому епископу и къ Марку. Мы приведемъ это письмо, равно какъ и извлечение изъ прошенія Донатистовъ къ Константину. Эти два отрывка опредѣляютъ характеръ апелляции Донатистовъ и докажутъ, что римскіе богословы не имѣютъ права ссылаться на нихъ въ подтвержденіе своихъ мнѣній.

Вотъ прежде всего отрывокъ прошенія Донатистовъ, сохранный намъ Оптатомъ Милевскимъ ²⁾.

„Мы просимъ тебя, о Константинъ, превосходный императоръ, происходящій изъ правдолюбивой фамиліи, ибо твой отецъ не былъ гонителемъ, подобно своимъ соправителямъ; а это и предохранило Галлію отъ преступленія, составляющаго предметъ разногласій въ Африкѣ ³⁾. Пусть твое благочестіе даруетъ намъ судій, которые происходили бы изъ Галліи!“

¹⁾ Ученые вообще соглашались, что этотъ Маркъ былъ вліятельнымъ священникомъ и сдѣлался Римскимъ епископомъ послѣ Сильвестра.

²⁾ Св. Оптатъ, кн. 1, противъ Пармена.

³⁾ Донатисты говорятъ здѣсь о преступленіи выдачи Св. Писанія во время гоненій.

Вслѣдствіе этого прошенія, Константинъ избралъ трехъ гальскихъ епископовъ, о которыхъ мы говорили и къ нимъ присоединилъ Римскаго епископа и Марка для изслѣдованія дѣла и произнесенія ихъ сужденія. Константинъ такъ писалъ двумъ римскимъ судьямъ ¹⁾:

„Константинъ, августъ, Мильтіаду, епископу города Рима, и Марку ²⁾).

„Получивши отъ свѣтлѣйшаго Анцелина, проконсула Африки, донесенія, содержація множество обвиненій, направленныхъ противъ Цециліана, епископа Карфагенскаго, нѣкоторыми изъ его сотоварищами, мы были опечалены тѣмъ, что въ этихъ провинціяхъ, подчиненныхъ божественнымъ Провидѣніемъ нашему управленію, безъ особенной надобности вмѣшиваться въ ихъ дѣла, и народонаселеніе коихъ столь значительно,—народъ раздѣлился на двѣ партіи, и епископы не согласны между собою. *Мнѣ благоугодно*, чтобы Цециліанъ, вмѣстѣ съ десятию епископами обвиняющими его, и съ другими десятию, признаваемыми имъ необходимыми для защиты, приплыли въ Римъ: дабы тамъ, *предъ вами* (ὀρθῶν) и предъ Ретикомъ, Матерномъ и Мариномъ, *вашими сотоварищами*, коимъ по этой причинѣ я приказалъ прибыть въ Римъ, онъ могъ быть выслушанъ, какъ этого требуетъ, согласно съ вашимъ разумѣніемъ,

¹⁾ Евсевій, *Церк. Ист.*, кн. X, гл. V.

²⁾ Этотъ Маркъ много затруднялъ римскихъ богослововъ. Еслибы онъ не былъ поименованъ вмѣстѣ съ Римскимъ епископомъ, то легче было бы сдѣлать изъ этого послѣдняго *верховнаго* судію, въ которому присоединили трехъ гальскихъ епископовъ для простаго удобства и для отнятія у Донатистовъ предлога воспротивиться рѣшенію. Но одного имени этого Марка достаточно, чтобы сдѣлать невозможнымъ это соображеніе. Бароній такъ былъ убѣжденъ въ этомъ, что попытался доказывать, что въ данномъ мѣстѣ существуетъ ошибка переписчика; онъ предлагаетъ замѣнить слова καὶ Μάρκῳ словомъ: ἱεράρχῃ. Но при этомъ возникаютъ нѣкоторыя неудобства, не говоря уже о томъ, что искажается текстъ Евсевія: первое неудобство то, что *ієрархъ* означаетъ *епископа* и при этомъ Мильтіадъ уже названъ Константиномъ: *епископомъ Рима*; для чего онъ *два* раза усвоеть ему одно и тоже качество въ надписи надъ своимъ письмомъ? Второе неудобство то, что слово ἱεράρχῃ въ смыслѣ *епископа* не было еще въ употребленіи въ четвертомъ вѣкѣ. Вообще ученые именно эти соображенія противопоставляютъ Баронію, замѣчая кромѣ того, что всѣ рукописи содержатъ въ себѣ слова: καὶ Μάρκῳ. Надобно ли искажать текстъ и вносить въ него неглагольное слово, чтобы доставить удовольствіе римскимъ богословамъ? Цѣль не оправдываетъ поступка.

святѣйшій законъ. Но дабы вы имѣли совершенное пониманіе дѣла, я послалъ изъ вышепоименованныхъ вашимъ сотоварищамъ копіи съ документовъ, присланныхъ мнѣ Анцелиномъ. Пусть же Ваша Степенность, прочитавши ихъ, рѣшить, какимъ образомъ надобно судить объ этомъ раздорѣ и законно прекратить его. Вы не можете не знать, что мое почитаніе святѣйшей католической Церкви побуждаетъ меня желать, чтобы всякій расколъ, равно какъ и всякій раздоръ, былъ прекращенъ среди васъ.

„Да хранить васъ, возлюбленный, божественная сила на многія лѣта“.

Изъ приведенныхъ фактовъ надобно заключить, что Донатисты апеллировали не въ Римъ, а къ императору; что они просили посредничества не Римскаго епископа, а епископовъ Гальскихъ; что именно императоръ своею собственною властію присоединилъ епископа Римскаго и Марка къ тремъ, избраннымъ имъ Гальскимъ епископамъ. Во всемъ этомъ можно ли видѣть хотя бы нѣкоторую тѣнь доказательства въ пользу верховнаго авторитета Римскаго епископа? Имѣетъ ли какую либо важность избраніе мѣста? Очевидно, нѣтъ; ибо само собою понятно, что Константинъ указалъ на городъ Римъ, куда изъ Африки или Галліи можно было прибыть съ наибольшею легкостью; этотъ же выборъ объясняетъ, почему онъ присоединяетъ Мильтіада и Марка къ судьямъ, испрашиваемымъ Донатистами. Не удобно было посылать въ Римъ епископовъ для суда по церковному дѣлу, безъ участія тѣхъ, которые стояли во главѣ Римской церкви. Итакъ понятно, почему Константинъ назначилъ Мильтіада и Марка судьями по дѣлу Донатистовъ, хотя ихъ участіе не было испрашиваемо.

Пятнадцать другихъ италіанскихъ епископовъ тоже прибыли въ Римъ по этому дѣлу. Соборъ высказался въ пользу Цециліана. Такъ какъ Римскій епископъ присоединился къ этой партіи, то рѣшеніе по необходимости надобно было бы признать окончательнымъ, еслибы за этимъ епископомъ признавали верховный авторитетъ. Но не такъ было. Донатисты жаловались, что гальскіе епископы, которыхъ они испросили себѣ въ судьи, были въ очень незначительномъ числѣ въ Римѣ, и тре-

бовали собора болѣе многочисленнаго, на которомъ изслѣдовали бы ихъ дѣло съ большею тщательностію.

И вотъ Константинъ созвалъ соборъ въ Арлѣ. Онъ пригласилъ на него большое число епископовъ изъ различныхъ странъ своей имперіи, то есть изъ Западной, потому что онъ владѣлъ тогда только эту частію римской имперіи. Евсевій сохранилъ намъ письмо, обращенное къ епископу Сиракузскому, съ приглашеніемъ прибыть въ Арль ¹⁾. Это письмо имѣетъ важное значеніе въ томъ отношеніи, что подтверждаетъ, что сужденіе, высказанное въ Римѣ, не было признаваемо неотмѣняемымъ, и что именно императоръ созвалъ соборъ въ Арлѣ. Наконецъ отцы собора сами свидѣтельствуютъ объ этомъ въ письмѣ, адресованномъ къ Римскому епископу. Этимъ епископомъ былъ тогда Сильвестръ, бывшій преемникомъ Мильтіада. Онъ послалъ въ Арль, въ качествѣ легатовъ, священниковъ Клавдіана и Вита (или Витона) и діаконовъ Евгенія и Кириака. Соборъ происходилъ въ 315 году, за двадцать лѣтъ раньше вселенскаго Никейскаго собора. На немъ предсѣдательствовалъ Маринъ Аральскій. Утвердивши рѣшеніе собора Римскаго, епископы нашли благопотребнымъ сдѣлать многія постановленія, посланныя ими Сильвестру, при слѣдующемъ письмѣ:

„Маринъ и пр. и пр., возлюбленному папѣ Сильвестру желаетъ о. Господѣ вѣчнаго спасенія.

„Соединенные связями взаимной любви и пребывая въ единствѣ съ матерію нашею католическою Церковію, изъ города Арля, гдѣ насъ собралъ благочестивѣйшій императоръ,—мы привѣтствуемъ васъ, славнѣйшій отецъ, со всеѣмъ подобающимъ вамъ уваженіемъ.

„Мы имѣли дѣло съ людьми необузданными и весьма враждебными къ нашему закону и преданію, но благодаря силѣ Господа, *присутствовавшаго посреди насъ, преданію и правилу истины*, они приведены въ смущеніе, доведены до молчанія и невозможности продолжать свои обвиненія и доказывать ихъ; вотъ почему, *согласно съ судомъ Божіемъ и Церкви*, которая знаетъ своихъ, они осуждены.

¹⁾ Евсевій, *loc. cit.*; св. Опатъ, кн. 1-я; письма бл. Августина, *passim*; *Собр. Собор. Р. Labbe*; *Собр. Галл. Собор. Р. Сармюва*.

„О, еслибы Богу благоугодно было, чтобы вы, *возлюбленный братъ*, удостоили своимъ присутвіемъ это зрѣлище! Думаетъ, что осужденіе, изнесенное противъ нихъ, было бы еще болѣе тяжкимъ. И еслибы вы судили вмѣстѣ съ нами, то мы испытывали бы величайшую радость. Но вы не могли оставить тѣхъ мѣсть, гдѣ апостолы не перестаютъ предсѣдательствовать и гдѣ кровь ихъ возноситъ непрерывное свидѣтельство во славу Божию.

„Возлюбленный братъ, мы полагали, что обязаны заниматься только дѣломъ, для котораго были призваны, но въ виду общихъ надобностей нашихъ провинцій посылаемъ вамъ наши постановленія, дабы вы, *обладающій величайшимъ авторитетомъ*, сообщили ихъ во всеобщее свѣдѣніе“.

На Западѣ вообще предполагаютъ, что этими послѣдними словами Арльскій соборъ признаетъ вселенскій авторитетъ Римской церкви. Но при этомъ недостаточно принимаютъ въ соображеніе, что этотъ соборъ происходитъ внѣ всякой дѣятельности этого епископа, что епископъ этотъ не предсѣдательствовалъ на соборѣ; что отцы, въ своемъ письмѣ, вовсе не упоминаютъ объ его авторитетѣ въ числѣ мотивовъ, по которымъ осудили Донатистовъ; что они не просятъ его одобренія или утвержденія для провозглашенія своихъ дисциплинарныхъ постановленій; что они только сообщаютъ ему о нихъ, дабы онъ, обладающій наибольшимъ авторитетомъ въ качествѣ Западнаго епископа *апостольскаго престола*, могъ сообщить ихъ всѣмъ.

Все это единственно доказываетъ лишь то, что Римскій епископъ былъ признаваемъ на западѣ первымъ, по причинѣ *апостольской* власти и достоинства своего престола; что такимъ образомъ онъ былъ естественнымъ посредникомъ между Западомъ и *апостольскими престолами* Востока. Преувеличиваютъ значеніе словъ Арльскаго собора, чтобы видѣть въ нихъ нѣчто другое. Но достаточно замѣтить, что этотъ соборъ, созванный внѣ вліянія Римскаго епископа, дѣйствуетъ независимо; что онъ утверждаетъ рѣшеніе Римскаго собора, находившагося подъ предсѣдательствомъ папы. Все это приводитъ къ увѣренности, что папскій авторитетъ, какимъ его считаютъ теперь на Западѣ, не былъ тогда извѣстенъ.

Итакъ напрасно римскіе богословы ссылаются на апелляцію Донатистовъ, будто бы благопріятствующую папскимъ притязаніямъ.

Обратимъ теперь вниманіе на дѣло св. Іоанна Златоустаго.

Этотъ великій Константинопольскій епископъ навлекъ на себя ненависть императрицы Евдоксіи, многихъ епископовъ и другихъ церковнослужителей по причинѣ своей твердости въ проведеніи правилъ болѣе строгой дисциплины ¹⁾. Его враги нашла защиту у Теофила, епископа Александрійскаго. Этотъ епископъ осудилъ, какъ послѣдователей Оригена, простыхъ монаховъ. Послѣдніе прибыли въ Константинополь, домогаясь правосудія и защиты отъ него. Такимъ образомъ возникъ пресловутый вопросъ объ оригенизмѣ. Златоустъ не считалъ полезнымъ подвергать вопросъ изслѣдованію. Но Евдоксія, занимавшаяся богословскими вопросами болѣе, чѣмъ это прилично было женщинѣ, приняла сторону монаховъ противъ Теофила, который получилъ приказаніе прибыть въ Константинополь. Его еще не было въ Константинополь, когда Златоустъ навлекъ на себя ненависть императрицы, которая тогда же рѣшилась воспользоваться услужливостію Теофила для отомщенія этому великому человѣку, не умѣвшему рабски подчиняться ея капризамъ. Вскорѣ Теофилъ, призванный въ Константинополь въ качествѣ виновнаго, занялъ положеніе судіи въ отношеніи къ невинному архіепископу, который изъ уваженія къ канонамъ, отказался судить его самаго. Теофилъ вошелъ въ соглашеніе съ нѣкоторыми придворными епископами и подкупилъ нѣкоторыхъ священнослужителей деньгами и обѣщаніями. Поддерживаемый дворомъ, онъ соединился съ тридцатью-пяти другими епископами, въ мѣстности извѣстной подъ именемъ Хенъ, близъ Халкидона (403). Эти епископы въ одно и тоже время были обвинителями, свидѣтелями и судьями. Но они не осмѣливались засѣдать въ Константинополь, дабы не обнаружить въ ясномъ свѣтѣ своихъ клеветъ, и изъ боязни преданнаго Златоусту народа, ко-

¹⁾ Анализируемые нами факты основываются на авторитетѣ *Палладія*, историка и ученика Іоанна Златоустаго; на *церк. Исторіяхъ* Сократа, Созомена и Теодорита; на *твореніяхъ* св. Іоанна Златоустаго; и на официальныхъ документахъ, находящихся частію у *Боронія*, а частію въ *Собраніи Саборова* P. Labbe.

который почиталъ своего пастыря. Въ числѣ тридцати-пяти епископовъ двадцать девять были изъ Египта. Между тѣмъ, какъ враги Златоуста соединились въ Хенѣ, вѣрные епископы, въ числѣ сорока, стеклись къ нему самому, такъ какъ были призваны императоромъ для суда надъ Теофиломъ. Златоустъ еще велъ переговоры съ этими епископами, какъ два посланные Хенскимъ соборикомъ прибыли къ нему и потребовали, чтобы Златоустъ явился на судъ. Святой епископъ отказался призвать судьями своихъ враговъ. Тѣмъ не менѣе эти послѣдніе продолжали требовать его низложенія и писали императору, что онъ обязанъ изгнать его и даже наказать, какъ виновнаго въ оскорбленіи величества, такъ какъ онъ нападалъ на императрицу въ своихъ проповѣдяхъ. Это значило требовать его смерти. Весь народъ возсталъ противъ Хенскаго соборика въ защиту Златоуста, который и самъ не хотѣлъ оставить города безъ принужденія силою. Тогда императоръ приказалъ одному князю изгнать его, хотя бы то даже при посредствѣ насилія. Святой воспользовался однимъ моментомъ, когда его преданныя чада охраняли его съ меньшею бдительностію, вышелъ изъ дома и отдался солдатамъ, обязаннымъ арестовать его. Его похѣстили въ тайномъ мѣстѣ до вечера. Но несмотря на эту предосторожность, народъ узналъ, что у него похитили его пастыря. Съ воплемъ за нимъ послѣдовала огромная толпа народа. Златоустъ былъ посаженъ на судно еще до разсвѣта, и затѣмъ его высадили на другой берегъ Виоиніи.

Эта великая несправедливость вызвала всеобщій ропоть. Многіе враги святаго распространяли клеветы о немъ; но народъ осаждалъ церкви и наполнялъ ихъ своими воплями. Но вотъ случившееся въ то время страшное землетрясеніе наполнило ужасомъ Евдоксію. Она приписала это своимъ неправдамъ и постыдила возвратить Златоуста. Народъ встрѣтилъ святителя съ торжествомъ, а его враги скрылись или разбѣжались. Златоустъ потребовалъ собора для оправданія. Но Теофилъ, опасаясь очутиться въ присутствіи не подкупныхъ судей, ушелъ въ Египетъ. Евдоксія же, пришедшая въ себя отъ прежняго ужаса, снова начала свои неправды противъ Златоуста, который съ авостольскою свободою возставалъ противъ нея въ своихъ про-

повѣдяхъ. Теофилу написали возвратиться, чтобы продолжать интриги Хенскаго соборика. Но Александрійскій епископъ ограничился лишь посланіемъ изъ — дали коварныхъ совѣтовъ. Созванъ былъ новый соборъ. Сорокъ два епископа высказались за святого. Другіе же, подъ довленіемъ двора, признали законнымъ опредѣленіе о низложеніи Златоуста Хенскимъ соборикомъ и объявили, что Златоустъ, будучи низложенъ соборомъ и возшедши на свой престолъ безъ возстановленія другимъ соборомъ, виновенъ въ этомъ и заслуживаетъ низложенія. Уже тотъ часъ послѣ своего возвращенія въ Константинополь, Златоустъ просилъ созванія собора. Императоръ обѣщалъ ему это. Но Евдоксія настояла на противоположныхъ распоряженіяхъ; ибо она желала не правильнаго собора, а собранія составленнаго изъ враговъ св. архіепископа. Она достигла своихъ цѣлей, и Златоустъ былъ осужденъ за то, что занялъ престолъ, не будучи возстановленъ соборомъ, хотя самое созваніе собора было невозможно для него.

Послѣдовали новыя преслѣдованія за этимъ несправедливымъ рѣшеніемъ. Все это случилось тогда, когда Златоустъ обратился на Западъ, въ лицѣ епископовъ самыхъ большихъ престоловъ, съ повѣствованіемъ о насиліяхъ и несправедливостяхъ, коихъ онъ былъ объектомъ. Цѣлюю его письма было предупредить западныхъ епископовъ противъ клеветы, которую враги его могли распространить даже среди западныхъ епископовъ, и просить ихъ о сохраненіи ихъ любви и общенія. Онъ отправилъ свое письмо къ епископу Римскому, коимъ былъ тогда Иннокентій (404), къ Венерію Миланскому и къ Хромацію Аквилейскому. Одного этого факта безспорно достаточно для доказательства, что Златоустъ не обращался къ папѣ, какъ къ властному главѣ надъ всею церковію. Въ своемъ письмѣ онъ прибавлялъ, что готовъ защищаться, но въ томъ лишь случаѣ, еслибы его враги захотѣли подчиниться правильному веденію дѣла; а это еще разъ доказываетъ, что Златоустъ не переносилъ своего дѣла въ Римъ, какъ къ верховному трибуналу.

Естественно было то, что епископъ Константинопольскій, преслѣдуемый на Востокѣ недостойными епископами и императорскою властію, искалъ защиты въ церкви Западной. Епископы,

высказавшіеся въ пользу Златоуста, и Константинопольскій народъ тоже писали къ церкви Западной; ихъ письма были принесены четырьмя епископами и двумя діаконами. Всѣ они предполагали, что Теофілъ Александрійскій будетъ стараться обмануть западныхъ епископовъ; и они не ошиблись въ этомъ. Въ самомъ дѣлѣ, посланный Теофіломъ прибылъ въ Римъ за нѣсколько дней предъ появленіемъ Константинопольскихъ депутатовъ и вручилъ Иннокентію письмо, въ которомъ, не входя ни въ какія подробности, Александрійскій епископъ говорилъ, что онъ низложилъ Златоуста. Спустя нѣсколько дней онъ прислалъ въ Римъ и дѣянія Хенскаго соборика. Иннокентій объявилъ, что онъ останется въ общеніи съ Златоустомъ и Теофіломъ, пока соборъ, составленный изъ епископовъ западныхъ и восточныхъ, не разсмотритъ этого дѣла канонически. Вслѣдствіе этого Иннокентій просилъ западнаго императора войти въ соглашеніе съ братомъ своимъ Аркадіемъ, императоромъ Восточнымъ, чтобы созванъ былъ соборъ; но Константинопольскій дворъ хотѣлъ мстить Златоусту, а не судить его законнымъ образомъ. Вотъ почему св. Архіепископъ, послѣ недостойнаго обращенія съ нимъ, былъ снова изгнанъ. Въмѣсто его на епископскій престолъ взошелъ Арзакій, безъ всякихъ каноническихъ формальностей. Арзакій померъ въ слѣдующемъ году и былъ замѣщенъ Аттикомъ, тоже безъ канонической правильности постановленія.

Эти новыя преслѣдованія не охладили однакоже ревности друзей св. Златоуста. Многіе ушли въ Римъ и доставили Иннокентію письма тѣхъ изъ клириковъ и константинопольскаго народа, которые остались вѣрными своему епископу. Утѣшая ихъ и поддерживая ихъ надежду, Иннокентій отвѣчалъ имъ, что Богъ скоро защититъ ихъ посредствомъ вселеннскаго собора, о созваніи котораго онъ старается.

Златоустъ и его друзья требовали законнаго собора и Иннокентій, будучи далекимъ отъ присвоенія себѣ права окончить дѣло собственною властію, тоже возлагаетъ всю свою надежду на соборъ.

Эти факты сами собою говорятъ достаточно громко и освобождаютъ насъ отъ дальнѣйшихъ разслѣдованій.

Другіе западные епископы держались тѣхъ же мнѣній. Въ частности епископъ Аквилейскій присоединилъ свои усилія къ усиліямъ Иннокентія, чтобы побудить Гонорія созвать соборъ на Западѣ, съ цѣлію найти средство покончить съ дѣломъ, которое занимало ихъ въ такой сильной степени. По распоряженію Гонорія, Итальянскіе епископы собрались и объявили ему, что по ихъ мнѣнію долженъ быть созванъ вселенскій соборъ въ Фессалоникахъ, куда восточные и западные епископы могли бы прибыть съ одинаковымъ удобствомъ; что подобный соборъ необходимъ для прекращенія раздора и постановленія окончательнаго рѣшенія. Они просили его написать объ этомъ Аркадію. Гонарій написалъ Иннокентію о высылкѣ пяти епископовъ, двухъ священниковъ и одного діакона, которые должны были доставить его письмо къ брату. Это было третье письмо, адресованное къ нему по одному и тому же предмету.

Въ виду затрудненій, указанныхъ Аркадіемъ въ дѣлѣ созванія собора, вотъ представился Римскому папѣ прекрасный случай самому рѣшить вопросъ, въ силу верховнаго авторитета, если бы онъ обладалъ подобнымъ авторитетомъ. Но ни Златоустъ, ни его восточные друзья, ни западные епископы, ни самъ папа и не помышляютъ объ этомъ средствѣ, которое было неизвѣстно имъ. Всѣ они довольствуются испрашиваніемъ у императоровъ собора, который одинъ могъ произнести окончательное рѣшеніе.

Депутаты, принесшіе письмо Гонорія, были снабжены еще многими другими письмами: Иннокентія Римскаго, Хромація Аквилейскаго, Венерія Миланскаго и многихъ другихъ итальянскихъ епископовъ. Кромѣ того они были снабжены инструкціею, требовавшею, чтобы Златоустъ предварительно былъ возстановленъ на своемъ престолѣ и принять въ общеніе со всѣми восточными епископами, прежде появленія предъ вселенскимъ соборомъ, гдѣ его дѣло должно быть закончено.

Аркадій не только не позволилъ депутатамъ высадиться въ Константинополь, но и отослалъ ихъ во Фракію, гдѣ съ ними обращались, какъ съ плѣнниками. У нихъ силою отняли письма, которыя они несли съ собою, и самихъ ихъ посадили на гнилое судно для возвращенія на Западъ. Четыре восточные епископа,

сопутствовавшіе имъ, были избыты и сосланы на границы имперіи. Въ то же время множество восточныхъ епископовъ подверглись суровому обращенію и Аркадій организовалъ тогда настоящее гоненіе противъ всѣхъ, которые остались вѣрными Златоусту.

Паладій рассказываетъ, что Римская церковь и Западный соборъ приняли тогда же рѣшеніе не быть въ общеніи съ Атикомъ и Теофломъ, пока Богъ не укажетъ средства созвать вселенскій соборъ. Теодоритъ тоже сообщаетъ, что *европейскіе епископы* поступили подобнымъ же образомъ. Нѣкоторые восточные епископы тоже держались этого правила; но другія церкви, и въ частности Африканская, не уклонялись отъ общенія съ врагами Златоуста, хотя были сторонниками этого святаго патріарха и продолжали надѣяться, что ему окажутъ справедливость.

Дѣла были въ такомъ положеніи, когда св. Іоаннъ Златоустъ померъ. Изъ глубины своего изгнанія и за нѣсколько времени до оставленія этого міра, онъ писалъ Иннокентію и благодарилъ его за ревность, которую онъ проявилъ въ его дѣлѣ. Почти подобныя же письма онъ писалъ епископу Миланскому и другимъ епископамъ, которые открыто заявили себя его сторонниками.

Послѣ его смерти весь Востокъ оказалъ справедливость великому архіепископу Константинопольскому и призналъ его святымъ; а это и возстановило общительныя сношенія между Востокомъ и Западомъ.

Таковъ точный анализъ фактовъ относительно дѣла св. Златоуста. Изъ нихъ слѣдуетъ, что святой вовсе не апеллировалъ въ Римъ; что въ Церкви западной онъ искалъ лишь защиты противъ своихъ восточныхъ враговъ; что западные епископы дѣйствовали *коллективно* при обсужденіи его дѣла; что за соборомъ они признавали только власть произнесенія окончательнаго рѣшенія; что они приписывали себѣ только право отдѣляться отъ общенія съ тѣми, которыхъ признавали соучастниками въ несправедливости; наконецъ, что Римскій епископъ Иннокентій во всѣхъ этихъ разногласіяхъ не поступалъ съ большою властію, чѣмъ епископъ Миланскій, или епископъ Аквилейскій.

Изъ подобныхъ фактовъ не вытекаетъ ли съ очевидностію, что дѣло св. Іоанна Златоустаго не только не представляетъ доказательствъ въ пользу верховнаго папскаго авторитета, но и доказываетъ противное?

Нѣкоторые римскіе богословы утверждали, вопреки всѣмъ историческимъ документамъ, будто Златоустъ обращался въ Римъ для кассачіи при посредствѣ папской власти постановленій соборовъ, созванныхъ противъ него; но на это мы замѣтимъ только, что по словамъ самого Златоуста, онъ обратился съ своимъ протестомъ не къ Римскому епископу только, но и къ другимъ епископамъ: „Это же письмо, говоритъ онъ, я адресовалъ къ Венерію, епископу Миланскому, и Хромацію, епископу Аквилейскому“.

Въ своихъ письмахъ вотъ чего онъ просилъ отъ своихъ западныхъ сослужителей:

„Итакъ я прошу васъ написать письма, въ которыхъ вы объявите ничтожнымъ все, что было сдѣлано противъ меня, и продолжите общеніе со мною, какъ это было до сихъ поръ; ибо я осужденъ не будучи выслушанъ и *готовъ оправдаться предъ трибуналомъ безпристрастнымъ (non suspect)*“.

Какой же это трибуналъ, къ которому онъ аппелируетъ? Римскій епископъ утверждаетъ, что нѣтъ другаго трибунала, кромѣ собора; въ самомъ дѣлѣ, въ своемъ письмѣ къ клиру и народу Константинопольскому онъ выразится слѣдующимъ образомъ: „Письмо, доставленное мнѣ отъ васъ священникомъ Германомъ и діакономъ Кассіаномъ, увѣдомило меня о вашихъ огорченіяхъ и объ испытаніи, которому подвергается вѣра среди васъ. *Это есть зло, противъ котораго нѣтъ другаго лекарства, кромѣ терпѣнія...* Я вывожу изъ вашихъ словъ то необходимое для меня утѣшеніе, что *любовь обязываетъ меня принять участіе въ вашей скорби...* Сгоняютъ невинныхъ епископовъ съ ихъ престоловъ. Іоаннъ нашъ братъ и нашъ *сослужитель*, первый подвергся этому насилію, не будучи выслушанъ, и мы даже не знаемъ, въ чемъ собственно его обвиняютъ. Что же касается канонѣвъ, то заявляемъ, что, за исключеніемъ канонѣвъ, постановленныхъ на Никейскомъ соборѣ, нѣтъ другихъ, которые должны быть признаваемы. Однако какое же врачевство

можно противопоставить столь великому злу? *Нѣтъ другаго за исключеніемъ собора...* Пока мы не достигнемъ созванія собора, самымъ лучшимъ будетъ ожидать отъ воли Божіей и Господа нашего Іисуса Христа врачеванія удручающихъ насъ золь... Мы постоянно помышляемъ о средствахъ созванія всеобщаго собора, гдѣ всѣ волненія могли бы быть умиротворены согласно съ волею Божіею. Будемъ же ожидать этого, закрывшись щитомъ терпѣнія“.

Мы могли бы привести еще больше подобныхъ выдержекъ, но для чего, когда всѣ факты показываютъ ложность утверженія извѣстныхъ римскихъ писателей?

Теперь, съ помощію учительныхъ текстовъ, перейдемъ къ изслѣдованію того, каково было ученіе отцовъ четвертаго и пятаго вѣковъ о власти Римскихъ епископовъ.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

О Ч Е Р К И

дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

„Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ.. и вы творите“ (Іоан. 13, 15).

(Продолженіе *).

ОЧЕРКЪ ТРЕТІЙ.

Властно-воспитательныя мѣры по отношенію къ людямъ, указанныя пастырю церкви практикой Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

Христось-Спаситель есть Глава Церкви (Ефес. 1, 22—23). Поэтому Ему принадлежитъ вся полнота власти церковной (Мѡ. 28, 18). Эту власть, отходя отъ міра, Христось-Спаситель передалъ своимъ апостоламъ, а въ ихъ лицѣ—ихъ преемникамъ, пастырямъ церкви (Мѡ. 18, 18; Лук. 10, 16; Іоан. 20, 21—23), Самъ оставаясь Невидимымъ Главой церкви. Какъ Самъ Спаситель, такъ и св. Его апостолы пользовались очень широко своею властію въ церкви, какъ средствомъ къ достиженію своихъ пастырскихъ цѣлей. Частіе, въ качествѣ властно-воспитательныхъ мѣръ, Христось-Спаситель и св. Его апостолы практиковали слѣдующія:

1. *Побужденіе и поощреніе къ дѣланію добра.* Побужденіе къ дѣланію добра Спаситель выражалъ въ видѣ прямыхъ требованій—исполнять на дѣлѣ Его ученіе (Мѡ. 7, 21; 15, 7—8). Такъ напр. Онъ требуетъ отъ насъ повиновенія Себѣ и пастырямъ церкви, (Лук. 10, 16), причащенія Тѣла и Крови своихъ (Іоан. 6, 53) и пр. Затѣмъ, Онъ призывалъ людей къ дѣланію добра *совѣтомъ и просьбою*. Такъ, богатому, но любостыжатель-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 3, 1894 г.

ному юношѣ Онъ посовѣтовалъ, для высшаго преуспѣянiя въ добрѣ, продать все имущество свое (Мѡ. 19, 21). Образцы дружескихъ просьбъ — исполнять Его Заповѣди представляетъ Его прощальная бесѣда съ учениками (Иоан. гл. 13—16). Въ качествѣ поощренiя къ дѣланiю добра Спаситель практиковалъ *похвалу людямъ* за ихъ добрыя дѣла. Такъ, по просьбѣ иудейскихъ старѣйшинъ, Онъ отправился въ домъ любимаго и уважаемаго ими сотника — прозелита, что-бы исцѣлить его заблѣвшаго слугу. Но сотникъ, считая себя недостойнымъ чести посѣщенiя Мессii, сказалъ Ему: „Господи! Не ходи ко мнѣ, ибо я недостойнъ, что бы ты вошелъ въ домъ мой... Но скажи слово — и выздоровѣетъ слуга мой“. Господь былъ тронутъ этими словами сотника и во всеуслышанiе сказалъ: „И во Израилѣ не нашелъ Я такой вѣры“ (Лук. 7, 1—9). Извѣстны также похвала Спасителя смиренiю мытаря (Лук. 18, 14), усердiю ко храму вдовицы, опустившей послѣднюю лепту въ церковную сокровищницу (21, 1—4), любви Марii, сестры Лазаря, къ слушанiю слова Божiя (10, 42; 11, 28) и мн. др. Затѣмъ, въ качествѣ поощренiя къ дѣланiю добра Спаситель практиковалъ *дружескiя посѣщенiя людей благочестивыхъ*. Такъ, Онъ часто бывалъ въ гостяхъ у Лазаря, брата Марѣи и Марii; посѣтилъ домъ мытаря Закхея, давно желавшаго видѣть Его и этимъ посѣщенiемъ и полными любви и милосердiя словами такъ тронулъ его, что онъ тутъ же рѣшился отказаться отъ своего грѣховнаго прошлаго и начать новую жизнь по ученiю Христову (Лук. 19, 1—10). Напротивъ, мы не видимъ изъ писанiй Новаго Завѣта, чтобы Христосъ-Спаситель бывалъ въ гостяхъ у кого-либо изъ людей недостойныхъ (если Онъ былъ напр. въ домѣ Симона фарисея, то по всему видно, что Симонъ былъ лучшимъ, сравнительно, представителемъ своей партii, ибо былъ способенъ уважать Спасителя за Его дѣла и ученiе, величiе которыхъ онъ сознавалъ, что могло давать надежду на его обращенiе ко Христу въ будущемъ). А своимъ апостоламъ прямо рекомендовалъ останавливаться въ домахъ только людей благочестивыхъ (Мѡ. 10, 11). Наконецъ, въ качествѣ поощрительной мѣры къ дѣланiю добра служило въ практикѣ Спасителя *объщанiе благочестивымъ награды въ царствѣ небесномъ*. Такимъ общанiемъ награды оканчиваются наприм., заповѣди Спасителя о блаженствѣ.

2. *Сдерживаніе и обузданіе душевной и внешней грѣховной дѣятельности чловѣка.* Оно выражалось, прежде всего, въ прямыхъ и косвенныхъ *запрещеніяхъ* дѣлать злое. Такъ, Спаситель прямо запрещалъ все то, что было запрещено въ Деяствіи Моисея, и многое другое. Косвенное запрещеніе дѣлать злое Спаситель выражалъ своимъ *несочувствіемъ* мыслямъ, словамъ и поступкамъ, несогласнымъ съ христіанскою нравственностію и правдою. Такъ, Онъ выразилъ свое несочувствіе просьбѣ Іакова и Іоанна—посадить ихъ въ Его царствѣ одного по правую, другого по лѣвую руку (Мѡ. 20, 20—23). Точно также Онъ высказалъ свое несочувствіе просьбѣ Іакова и Іоанна—наказывать самарянъ за ихъ отказъ впустить Его въ свое селеніе (Лук. 9, 52—56).

Далѣе, въ видахъ сдерживанія грѣховной дѣятельности чловѣка Христось Спаситель практиковалъ *вразумленіе и кроткій упрекъ* за то, что не согласовалось съ Его ученіемъ, а также—*дружеское обличеніе* наединѣ и публично. Примѣры дружескаго вразумленія и обличенія наединѣ мы находимъ въ бесѣдѣ Спасителя съ Никодимомъ. Примѣръ дружескаго обличенія при людяхъ мы видимъ въ разговорѣ Іисуса Христа съ Симономъ фарисеемъ по поводу поступка въ отношеніи къ Спасителю жены—грѣшницы (Лук. 7, 36—50). Скорбный упрекъ, исходящій изъ глубины любящаго сердца, видимъ мы въ словахъ Спасителя, сказанныхъ на Тайной вечери св. апостолу Филиппу: „Столько времени Я съ вами, и ты не знаешь Меня, Филиппъ“ (Іоан. 14, 9). Далѣе, Христось-Спаситель практиковалъ *предостереженіе* отъ различныхъ проступковъ, пороковъ и преступленій, указывая при этомъ на гибельныя ихъ послѣдствія для людей. Такъ, Онъ не разъ предостерегалъ Іуду Искаріота отъ гибельныхъ послѣдствій его страсти корыстолюбія; предостерегалъ на Тайной вечери всѣхъ своихъ апостоловъ, особенно же апостола Петра отъ того малодушія, которое проявили они послѣ взятія Его въ саду Геосиманскомъ. По поводу разговоръ о Галилеянахъ, избитыхъ Пилатомъ, Онъ прямо сказалъ Іудеямъ: „если не покаетесь, то также погибнете“ (Лук. 13, 1—3).

Затѣмъ, людямъ, страдавшимъ какими-нибудь грѣховными склонностями и недугами, Христось-Спаситель *рекомендовалъ упражняться въ добродѣтеляхъ, прямо противоположныхъ этимъ склонностямъ и недугамъ.* Такъ, тому же богатому юношѣ, стра-

давшему любостыжательностию и скупостию, Онъ предложилъ раздачу его имущества, то есть, предложилъ развивать въ себѣ добродѣтель щедрости, прямо обратную скупости. Случалось иногда, что *людей, преданныхъ какимъ нибудь порочнымъ склонностямъ, Христосъ-Спаситель лишалъ предметовъ этихъ склонностей* и такимъ образомъ ставилъ ихъ въ невозможность предаваться служенію послѣднимъ, заставляя ихъ вмѣсто того оторвать свое вниманіе отъ предметовъ ихъ порочныхъ склонностей и направить его на что-либо другое, высшее, лучшее и спасительное для нихъ. Такъ напр. любостыжательные жители страны Гадаринской слишкомъ сильно были привязаны къ своему имуществу, которое заключалось, главнымъ образомъ, въ свинныхъ стадахъ. Спаситель лишаетъ ихъ этихъ стадъ, посылая послѣднія, вмѣстѣ съ вошедшими въ нихъ бѣсами, въ бездну (Мѡ. 8, 28—34). Правда, лишеніе свиней на этотъ разъ не исправило ихъ владѣльцевъ, такъ какъ они, какъ можно думать, были уже людьми очень испорченными (если, жалѣя свиней; не захотѣли видѣть и слушать божественнаго Учителя и Чудотворца); но, по крайней мѣрѣ, такое лишеніе заставило ихъ хотя бы на время оторвать свое вниманіе отъ ихъ свиней и вспомнить, что кромѣ послѣднихъ въ мірѣ есть и нѣчто другое; съ чѣмъ приходится считаться человѣку, что такъ или иначе можетъ имѣть значеніе въ Его жизни (напр. хотя бы та сила, которою совершилось исцѣленіе бѣсноватаго и отнятіе у нихъ свиней).

Замѣтимъ здѣсь, сейчасъ указавныя нами изъ пастырской практики Христа-Спасителя случаи, когда Онъ рекомендовалъ людямъ, страдавшимъ порочными склонностями, развивать въ себѣ добродѣтели, обратно противоположныя такимъ склонностямъ, и когда Онъ лишалъ людей самыхъ предметовъ ихъ грѣховныхъ склонностей,—такіе случаи послужили основаніемъ къ употребленію въ пастырской практикѣ Православной церкви такъ называемыхъ эпитимій. Если дружескія обличенія наединѣ и при нѣсколькихъ свидѣтеляхъ (Мѡ. 18, 15—17), а также и другія вышеуказанныя мѣры къ исправленію грѣшника окажутся неэффективными, то Христосъ-Спаситель повелѣваетъ пастырю церкви *публично обличить* грѣховную дѣятельность такого грѣшника: „повѣздъ церкви“ (Мѡ. 18, 17). Неподражаемымъ образцомъ публичныхъ обличеній Иисусомъ Христомъ злой дѣятельности Его враговъ является послѣдняя обличитель-

ная рѣчь Его противъ книжниковъ и фарисеевъ (Мѡ. гл. 23). Если же упорный грѣшникъ не послушаетъ и церкви, то есть, публичнаго обличенія со стороны пастыря церкви ¹⁾, то такой, по словамъ Спасителя, да будетъ „якоже язычникъ и мытарь“ (Мѡ. 18, 17), то есть, пусть онъ будетъ *отлученъ отъ церкви*. Когда незаконный Иуда „не восхотѣ разумѣти“ неоднократныхъ вразумленій и предостереженій Христа-Спасителя, то Спаситель отлучилъ его отъ общенія съ Собою и другими апостолами. Такое отлученіе, по толкованію св. Златоуста, ²⁾ Онъ совершилъ, подавъ ему хлѣбъ, обмакнутый въ солило, ибо тотчасъ по хлѣбѣ „вниде въ онъ сатана“ (Иоан. 13, 27). Тѣже самыя мѣры къ побужденію чело-вѣка дѣлать доброе и избѣгать злого употребляли и св. апостолы. Такъ, изъ ихъ писаній мы видимъ, что людей благочестивыхъ они поощряли на доброе, отличая ихъ отъ другихъ самымъ своимъ обращеніемъ съ ними: они хвалятъ ихъ за ихъ добрыя дѣла, дружески бесѣдуютъ съ ними, дружески посѣщаютъ ихъ дома и гостятъ у нихъ, дружески вникаютъ въ ихъ семейныя и вообще житейскія дѣла и нужды, помогая имъ своимъ совѣтомъ, личнымъ трудомъ и другими способами. Въ отношеніи къ людямъ не твердымъ въ нравственности христіанской, обуреваемымъ злыми помыслами, желаніями и чувствованіями, предающимъ порокамъ и беззаконіямъ, они практикуютъ *увѣщаніе, запрещеніе, обличеніе, угрозу, отлученіе отъ церкви, даже наказаніе смертію*. Такъ св. ап. Павелъ писалъ св. епископу Тимофею: „Проповѣдуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещевай, увѣщевай со всякимъ долготерпѣніемъ и назиданіемъ“ (2 тим. 4, 2). „Согрѣшающихъ предъ всѣми обличай, чтобы и прочіе страхъ имѣли“ (Тим. 5, 20). И св. еп. Титу онъ писалъ: „Обличай (грѣшниковъ) нещадно, чтобы они были здравы въ вѣрѣ“ (Тит. 1, 13). „Говори, увѣщевай и обличай со всякою властію, чтобы никто не пренебрегалъ тебя“ (2, 15). Примѣръ обличенія грѣшника мы видимъ въ обличеніи Ананіи св. апостоломъ Петромъ (Дѣян. 5, 3—4) и въ обличеніи жепорока Варисуса св. ап. Павломъ, при чемъ обличенный былъ наказанъ слѣпотою, каковое наказаніе должно было подтвердить въ глазахъ людей виновность обличеннаго

¹⁾ Теофил. Болгар. „Благовѣстникъ“ на 75-е зач. Ев. отъ Мѡ.

²⁾ У еписк. Теофана на 1 Тим. 1, 20.

(13, 10—11). Примѣръ лишенія порочнаго человѣка предмета его порочной склонности мы находимъ въ пастырской практикѣ св. ап. Павла. Въ Македоніи въ одномъ семействѣ жила служанка, одержимая прорицательнымъ духомъ, подъ вліяніемъ котораго она произносила прорицанія. Господа ея эксплуатировали ее и за ея прорицанія получали большой доходъ. Возмущенный этимъ, св. ап. Павелъ изгналъ изъ служанки духа и такимъ образомъ лишилъ ея корыстолюбивыхъ господъ источника дохода (Дѣян. 16, 16—19). Иногда, для вразумленія людей, св. апостолы употребляли и иронию. Она слышится, напр. въ словахъ св. ап. Павла къ Коринѳянамъ: „вы уже пресытились, вы уже обогатились, вы стали царствовать безъ насъ... Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христѣ; мы немощны, а вы крѣпки; вы въ славѣ, а мы въ безчестіи (1 Кор. 4, 8—10).

Если означенныя мѣры, къ исправленію грѣшника оказывались недѣйствительными, то апостолы заповѣдывали „изымать“ такого грѣшника изъ общества вѣрующихъ (1 Кор. 5, 13), и сами, своею собственною властію, „предавали его сатанѣ“ (ст. 5; срав. 1 Тим. 1, 20), то есть, отлучили отъ церкви. Такъ, св. ап. Павелъ отлучилъ отъ церкви кровосмѣсителя изъ Коринѳа (1 Кор. 5, 1. 4—5); такъ же поступилъ онъ съ нѣкими Александромъ и Именеемъ, богохульствовавшими относительно божественнаго домостроительства нашего спасенія во Христѣ Иисусѣ (1 Тим. 1, 20). „Если хочешь знать, какъ апостолъ предавалъ виновныхъ сатанѣ, то послушай. „Собравшимся“, говорить, „вамъ и моему духу, съ силою Господа нашего Иисуса Христа, предати такового сатанѣ“ (1 Кор. 5, 4—5). Слѣдовательно, виновнаго тотчасъ извергали изъ общаго собранія, отлучали отъ стада, онъ оставался одинокимъ и нагимъ, предавался волку. Ибо подобно тому, какъ облако порывало еврейскій станъ, такъ Духъ Святый—церковь. По этому, кто былъ извергаемъ изъ нея, тотъ сгоралъ; а извергаемъ былъ изъ нея виновный по суду Апостоловъ“ (св. Злат. 1). Апостолъ указываетъ и цѣль отлученія нераскаяннаго и явнаго грѣшника отъ церкви, а именно; „предати сатанѣ во изможденіе плоти, да духъ спасется въ день Господа нашего Иисуса Христа“ (1 Кор. 5, 5); „ихъ же (Имenea и Александра) пре-

¹⁾ У еп. Теофана, толкованіе на 1 Тим. 1, 20.

дахъ сатанѣ, да накажутся не хулити“ (1 Тим. 1, 20). Итакъ, одна изъ цѣлей преданія сатанѣ есть изможденіе плоти, да духъ спасется.

Какимъ же образомъ? Блаж. Феодоритъ пишетъ: „Апостоль предалъ ихъ сатанѣ, какъ жестокому исполнителю казни. Ибо отлученные отъ церкви и лишенные благодати подвергались жестокимъ ударамъ отъ сопротивника, впадали въ трудныя болѣзни, страданія, утраты и другія бѣдствія. Сатанѣ пріятно налагать это на людей, такъ какъ онъ, по слову пророка (Ис. 8, 3) и врагъ и местникъ ¹⁾. Слѣдовательно преданіе сатанѣ ведетъ за собою насланіе на грѣшника различныхъ искушеній, которыя являются въ рукахъ Промысла Божія орудіями нравственнаго исправленія и очищенія грѣшника. Вторая цѣль преданія грѣшника сатанѣ состоитъ въ томъ, чтобы онъ научился не грѣшить тѣмъ, за что предается сатанѣ. Св. Златоустъ, объясняя цѣль преданія сатанѣ Александра и Именей за ихъ худу на дѣло Божія домостроительства нашего спасенія во Христѣ Иисусѣ, ставитъ для разрѣшенія вопрось: „какъ же сатана научаетъ не хулить,“—и вообще не грѣшить, добавимъ мы отъ себя,—„когда онъ самъ до сихъ поръ не научился этому?“ На этотъ вопрось св. отецъ церкви отвѣчаетъ такъ. „Подобно тому, какъ палачи, будучи сами исполнены безчисленныхъ преступленій, вразумляютъ другихъ, такъ и здѣсь (то же самое говорится) о лукавомъ демонѣ. Но для чего ты (Апостоль) самъ не наказалъ ихъ, какъ онаго Варіисуса, какъ Кифа—Ананію, но предалъ ихъ сатанѣ? Для того, чтобы со строгостію наказанія соединить болѣе сильное осужденіе ихъ вины; при томъ не маловажнымъ для апостола было показывать, что имѣетъ силу повелѣвать діаволу. Ибо чрезъ сіе ставилось очевиднымъ, что діаволь покоряется и уже противъ воли подчиняется апостоламъ (исполняя ихъ приговоры). Поэтому сіе не мало содѣйствовало проявленію благодатныхъ дарованій“ ²⁾.

Случалось иногда, что съ большими грѣшниками апостолы поступали еще строже, нежели съ кровосмѣшникомъ и съ Александромъ и Именеємъ. Такъ, Ананія и жена его Сапфира были поражены смертію св. ап. Петромъ. Скажутъ: такое наказаніе

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Ibidem.

ужь слишкомъ строго, даже жестоко. Но эта строгость въ данномъ случаѣ объясняется, во-первыхъ, обстоятельствами того времени. Ананія и Салфира были первыми грѣшниками, запятнавшими собою чистую христіанскую общину. Поэтому необходимо было наказать ихъ возможно строже, дабы не дать повода къ грѣху другимъ лицамъ той же общины и разъ навсегда, на всѣ послѣдующія времена, дать людямъ острастку и предостереженіе отъ грѣха. Во-вторыхъ, такая строгость объясняется и свойствами преступныхъ склоностей и проступковъ Ананіи и Салфиры. Они промѣняли святую правду на ложь изъ-за пустыхъ прихотей своихъ, ибо утаили часть пожертвованнаго ими въ общину имущества не потому, конечно, чтобы удовлетворять изъ нея своимъ насущнымъ потребностямъ,—какое-то удовлетвореніе они могли получать отъ общины,—а потому, чтобы на эту утаенную часть удовлетворять своимъ прихотямъ. Они были горды, ибо, очевидно, жертвовали свое имущество не изъ искренней любви къ ближнимъ (иначе они не стали бы утаивать часть его, которая могла бы пойти на удовлетвореніе насущнѣйшихъ нуждъ бѣдныхъ членовъ общины), но „да видимы будутъ чловѣки“, чтобы ихъ хвалили и считали за людей святыхъ и всецѣло преданныхъ Богу и Церкви. Благодаря такимъ-то побужденіямъ они и солгали предъ св. апостоломъ. А ложь есть неуваженіе предъ тѣмъ, кому лгутъ. Солгавъ же предъ богодухновеннымъ апостоломъ, Ананія и Салфира тѣмъ самымъ оскорбили великій санъ апостольскій, унизили достоинство св. церкви, оскорбили Духа Святого,—это, конечно, грѣхи весьма тяжкіе. И кромѣ того св. апостолъ могъ провидѣть, что еслибы наказанные имъ смертію и остались живы, то они все равно не исправились бы и могли бы такимъ образомъ соблазнять и другихъ.

Наши пасторалисты въ дѣлѣ обузданія, исправленія и наказанія тяжкихъ грѣшниковъ указываютъ еще одну мѣру, а именно, *обращеніе къ содѣйствию свѣтской власти*. Слѣдуетъ помнить, что св. апостолы являются обращающимися къ свѣтскимъ властямъ лишь въ видахъ законной самозащиты; но изъ писаній мы не замѣтили, чтобы они обращались къ свѣтскимъ властямъ, какъ пресѣкателямъ и карателямъ грѣховъ членовъ христіанской общины.

Это послѣднее обстоятельство, по всей вѣроятности, объяс-

няется тѣмъ, что въ вѣкъ апостольскій всѣ гражданскія власти были языческія; а св. апостолы, всячески старавшіеся уединить христіанскую общину отъ языческаго общества, осуждавшіе христіанъ даже за то, что они обращались къ язычникамъ за рѣшеніемъ различныхъ тяжбъ между собою (1 Кор 6, 1), конечно, должны были избѣгать обращенія къ язычникамъ, какъ судьямъ пороковъ членовъ христіанской общины, каковое обращеніе могло бы повести къ распространенію дурныхъ слуховъ о христіанахъ, обязанныхъ „свѣтить людямъ свѣтомъ добрыхъ дѣлъ“. Однако же мы не думаемъ, чтобы обращеніе пастыря церкви къ содѣйствию свѣтскихъ властей въ видахъ обузданія и „изъятія“ изъ общества тяжкихъ и вредныхъ для него по ихъ вліянію грѣшниковъ противорѣчило духу пастырства Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. Иначе, во первыхъ, св. апостолы не написали бы, что начальникъ—„Божій слуга (Рим. 13, 4), что онъ, поставленъ для наказанія преступниковъ и для поощренія дѣлающихъ добро“ (1 Петр. 2, 14); иначе, во вторыхъ, Церковь Христова не ввела бы этой мѣры въ свою практику. Но при этомъ пастырь церкви долженъ быть весьма и весьма остороженъ. Онъ долженъ всегда при этомъ имѣть въ виду слѣдующее. Всякій человѣкъ, кто бы онъ ни былъ, обращаясь къ содѣйствию гражданской власти въ борьбѣ со врагомъ, тѣмъ самымъ уже показываетъ, что онъ не имѣетъ возможности бороться съ нимъ своими собственными силами. Тоже самое и съ пастыремъ церкви. Обращаясь, въ своей борьбѣ съ грѣшниками, къ содѣйствию свѣтской власти, онъ въ глазахъ самого грѣшника, противъ котораго вооружается, и въ глазахъ другихъ членовъ паствы является какъ бы безсильнымъ защитителемъ дѣла, за которое онъ ратуетъ. И грѣшникъ въ такомъ случаѣ всегда можетъ сказать ему, какъ и говорятъ напр. наши раскольники и сектанты: „ты прячешься за власть, не борешься со мною одинъ на одинъ,—значить, твое дѣло не право предъ Богомъ, если его приходится защищать людямъ“. Такимъ образомъ неразборчивое обращеніе къ содѣйствию свѣтскихъ властей можетъ иногда подрывать авторитетъ пастыря церкви, выставляя его какъ бы свѣтскимъ чиновникомъ, борющимся съ врагами Божиими средствами человеческими. Поэтому пастырь церкви можетъ употреблять означенную мѣру только въ крайнихъ случаяхъ. Такъ напр., когда враги царства Божія прямо и открыто

позволяютъ себѣ глумленіе надъ священными мѣстами, дѣйствіями и обрядами, чтобы посмѣяться надъ Богослуженіемъ, участвуютъ въ церковныхъ процессіяхъ, чтобы устроить какое-либо безобразіе,—во всѣхъ такихъ и имъ подобныхъ случаяхъ пастырь церкви обязанъ немедленно прекратить безобразіе, хотя бы пришлось для этого обратиться къ содѣйствію свѣтской власти. И всякій вѣрующій и здравомыслящій прихожанинъ найдетъ вполне естественнымъ такое вмѣшательство въ дѣло его пастыря свѣтской власти, потому что этого вмѣшательства потребуетъ и его собственная, возмущенная поступками грѣшника, совѣсть и его человѣческое сознание, что пастырь церкви, обязанный быть первымъ ревнителемъ о славіи Божіей, обязанъ всѣми мѣрами обуздывать и пресѣкать дѣятельность лицъ, глумящихся надъ святыней, оскорбляющихъ религію. А лучше всего будетъ, если починъ вмѣшательства свѣтской власти въ дѣятельность отъявленнаго грѣшника будетъ принадлежать самой же свѣтской власти.

Можно въ данномъ случаѣ поставить дѣло такимъ образомъ. Если облеченный властію человекъ есть слуга Божій, который „не безъ ума мечъ носить, но въ наказаніе дѣлающимъ злое“ (Рим. 13, 4), „въ наказаніе преступниковъ и для поощренія дѣлающихъ добро“ (1 Петр. 2, 14); то свѣтская власть обязана „заграждать уста невѣжеству безумныхъ людей“ (ст. 15). Видя невѣжество такихъ людей, она должна по собственному почину принимать мѣры къ ихъ обузданію. Пастырь же церкви можетъ при этомъ выяснять, что наши власти—христіанскія власти, принадлежащія къ христіанской же общинѣ, обязанной быть общиною святыхъ, живущихъ по закону Божію; что послѣдній лежитъ въ основѣ нашихъ государственныхъ законовъ, такъ что защищать первый или послѣдніе—одинаково обязанность свѣтскихъ властей. И если члены общины имѣютъ право, во главѣ съ своимъ пастыремъ, „изымать злого отъ себѣ самихъ“, то такое же право имѣютъ, по совѣту съ пастыремъ церкви, и гражданскія власти.

Указанныя нами въ практикѣ Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ властно-воспитательныя мѣры любви и прощенія могутъ быть, въ рукахъ добраго пастыря церкви и при содѣйствіи благодати Божіей, могучимъ орудіемъ въ дѣлѣ воспитанія людей для царствія Божія.

Отличаясь вышеуказанными качествами, какъ учитель вѣры и нравственности христіанскихъ (очеркъ I), какъ человѣкъ и христіанинъ (очеркъ II), добрый пастырь церкви Христовой необходимо снискиваетъ себѣ уваженіе и любовь со стороны людей, по крайней мѣрѣ—лучшихъ изъ нихъ. А извѣстно, какъ люди дорожатъ отношеніями къ нимъ лицъ, которыхъ они уважаютъ и любятъ: они обыкновенно дѣлаютъ все, отъ нихъ зависящее, чтобы эти отношенія были наилучшими. Точно также люди будутъ поступать и въ отношеніи къ доброму пастырю церкви. Уважая и любя его, они постараются вести себя такъ, чтобы заслужить его доброе мнѣніе о себѣ и дружескія къ себѣ отношенія. И это мнѣніе его о нихъ и эти его отношенія къ нимъ будутъ для нихъ настолько цѣнны, что только во имя ихъ они постараются проводить въ свою жизнь проповѣдуемыя имъ начала вѣры и нравственности христіанскихъ. И похвала добраго пастыря церкви, его добрый совѣтъ и руководство, его дружескія отношенія къ заслуживающему ихъ своею жизнію человѣку будутъ служить для послѣдняго лучшей наградой за его добрую жизнь. Съ другой стороны, любя и уважая своего пастыря, прихожане будутъ стараться избѣгать всего, что можетъ такъ или иначе огорчить его, лишитъ ихъ дружескихъ его отношеній къ нимъ, прогнѣвить его и т. п. И въ крайнемъ случаѣ они будутъ стыдиться хотя на его глазахъ дѣлать что-либо дурное. И неудовольствіе всѣми уважаемаго и любимаго пастыря церкви, его гнѣвъ о Господѣ, его увѣщанія, выговоры, обличенія и угрозы за все злое, несогласное съ христіанскою религіею и нравственностію, могутъ сильно дѣйствовать даже на людей порочныхъ и вести ихъ къ исправленію и спасенію. Точно также сильное вліяніе на грѣховную волю людей могутъ оказывать и налагаемая на нихъ пастыремъ церкви различныя эпитиміи, лишенія и другія церковныя наказанія. Вѣдь власть пастыря церкви есть власть самого Бога (Мѡ. 16, 19). Такимъ образомъ апеллировать противъ опредѣленій этой власти некуда. И христіанинъ, понимающій это, едвали сознательно рѣшится идти противъ этой власти,—идти противъ самаго Творца и Владыки своего: въ большинствѣ случаевъ онъ подчинится этой власти.

Н. Румянцевъ.

(Продолженіе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ

въ 1894 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1894 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое издание внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ металлическихъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лѣня, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Борзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ся изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891 и 1892 годы.

Людямъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львовомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1893 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Марта 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павлова.*

Путешествія отцовъ и учителей церкви II и IV вѣковъ для самообразованія.

Основное правило исторической науки гласитъ, что если всякій вообще фактъ изъ области исторіи, нерѣдко на первый взглядъ и малозначительный, имѣетъ свою цѣну въ интересахъ науки и можетъ подлежать научному изслѣдованію; то тѣмъ болѣе заслуживаютъ вниманія историка факты крупные, выдающіеся изъ ряда обыкновенныхъ или по своей внѣшней грандіозности и оригинальному типу, или по своему великому вліянію на жизнь отдѣльных историческихъ дѣятелей. Къ числу такихъ замѣтно-выдающихся фактовъ въ области церковно-исторической мы относимъ и указанныя путешествія.

На первый взглядъ представляется, что эти путешествія составляютъ релъзутатъ интеллектуальныхъ стремленій *отдѣльных* личностей, и потому имѣютъ лишь *частный*, случайный характеръ, личное субъективное значеніе, а не внѣшнее, объективно-историческое. Но изъ исторіи древне-христіанской церкви хорошо извѣстно, что путешествія съ научною цѣлію были явленіемъ весьма распространеннымъ во II-IV вѣкахъ христіанской эры. Въ пользу этого краснорѣчиво говоритъ самая многочисленность лицъ, путешествовавшихъ съ указанною цѣлію въ разсматриваемый періодъ. Вотъ имена нѣкоторыхъ изъ нихъ: Іустинъ мученикъ, Татіанъ, Климентъ александрійскій, Оригенъ, Викторинъ—римскій риторъ, впослѣдствіи христіанинъ, Зенонъ Веронскій, Василій Великій, Григорій Богословъ, Кесарій, братъ его, блаженный Иеронимъ, Руфинъ и мн. др. Стало быть, уже одно то обстоятельство, что путешествія съ науч-

ною цѣлію составляютъ существенную біографическую черту въ жизни не одного отца или учителя церкви, а многихъ, одно, говоримъ, это обстоятельство съ очевидностію указываетъ въ означенныхъ путешествіяхъ историческій фактъ далеко не частный, мимолетный, малозамѣтный, и уже по одному этому вполне заслуживающій вниманія церковнаго историка. Очевидно, этотъ фактъ не есть явленіе случайное: не стоитъ особнякомъ отъ другихъ обстоятельствъ своей эпохи, а генетически связанъ съ ними и представляетъ собою прямое слѣдствіе извѣстныхъ *историческихъ* комбинацій. Онъ возникъ по дѣйствию тѣхъ или иныхъ условій тогдашней церковно-общественной жизни, и потому имѣетъ не одно лишь *субъективное, личное* значеніе, но вмѣстѣ и чисто *историческое*. Если представители христіанства путешествовали съ научною цѣлію ради своихъ интеллектуальныхъ стремленій, то во всякомъ случаѣ эти стремленія обуславливались въ своемъ проявленіи извѣстными историческими мотивами, и обнаружались съ такою замѣтною широтою именно потому, что выросли и развивались подъ вліяніемъ благоприятныхъ обстоятельствъ на *подготовленной уже и доброй исторической почвѣ*. Личныя стремленія къ самообразованію имѣли вліяніе только на одинъ *выборъ лицъ* путешествовавшихъ, но самыя эти путешествія имѣютъ чисто историческій смыслъ и происхожденіе. Они составляютъ послѣдовательный, логическій выводъ изъ историческихъ данныхъ своего времени, обозначаютъ собою нѣкоторый *симптомъ* въ общемъ теченіи тогдашней церковно-общественной жизни. Словомъ, за ними скрывается извѣстная историческая *идея*, они же сами суть лишь ея видимое обнаруженіе.

А если при этомъ замѣтимъ еще, что означенныя путешествія, по самой цѣли своей, съ которою предпринимались, должны были оказывать существенное вліяніе на складъ духовнаго образованія путешествовавшихъ отцовъ и учителей церкви, то эти путешествія становятся еще болѣе интересными въ цѣляхъ научнаго ихъ освѣщенія. Поэтому, какъ фактъ самъ по себѣ не маловажный, имѣющій притомъ историческое происхожденіе и смыслъ, указанныя путешествія вполне заслуживаютъ того, чтобы подлежать тщательному научно-историческому анализу.

Далѣе, помимо чисто-научныхъ интересовъ, съ путешествіями отцовъ и учителей древне-христіанской церкви полезно ознакомиться и потому еще, что въ этихъ путешествіяхъ отцы и учителя церкви II и IV вѣковъ съ особенною оцутительностію проявили свою ревностную настойчивость въ стремленіяхъ къ самообразованію, глубочайшую и преданнѣйшую любовь къ наукѣ. Въ этомъ отношеніи древне-христіанскіе отцы и учителя, предпринимавшіе путешествія для пріобрѣтенія познаній, представляютъ собою поучительный, достойный подражанія, примѣръ для *всѣхъ* людей науки, особенно же для любителей духовно-христіанскаго просвѣщенія. Имѣя въ виду указанныя соображенія, мы и считаемъ не лишнимъ остановить свое вниманіе на путешествіяхъ съ научною цѣлію въ эпоху древне-христіанской церкви.

Чтобы дать нѣкоторую характеристику этихъ путешествій, мы рассмотримъ въ настоящей разѣ путешествія *главнѣйшихъ* отцовъ и учителей церкви, именно: Иустина мученика, Климента александрійскаго, Василия Великаго, Григорія Богослова и блаженнаго Іеронима. Въ свою очередь, эти послѣднія путешествія можно распредѣлить на двѣ группы: а) путешествія съ научною цѣлію Иустина и Климента (2 в.) и б) путешествія Василия Великаго, Григорія Богослова и блаженнаго Іеронима (4 в.)¹⁾.

Въ своемъ изслѣдованіи мы прежде всего представимъ сжатый очеркъ путешествій избранныхъ нами отцовъ и учителей церкви. Затѣмъ попытаемся выяснить внутренній, историческій смыслъ изслѣдуемаго факта, условія и причины его возникновенія и генетическую связь съ другими историческими обстоятельствами рассматриваемаго періода. Наконецъ, раскроемъ въ общихъ чертахъ, какой результатъ приносили означенныя путешествія въ отношеніи къ духовному развитію тѣхъ отцовъ и учителей церкви, которымъ мы намѣрены посвятить свое вниманіе.

¹⁾ Какъ увидимъ далѣе, путешествія указанныхъ двухъ группъ существенно различаются другъ отъ друга по своему историческому смыслу, т. е. какъ по историческимъ условіямъ и мотивамъ, которыми эти путешествія вызывались, такъ и по тѣмъ результатамъ, какими они сопровождались для путешествовавшихъ отцовъ и учителей церкви. Посему мы признали наиболее удобнымъ говорить порознь о каждой указанной категоріи путешествій, соблюдая при этомъ порядокъ историческаго слѣдованія этихъ путешествій другъ за другомъ.

I.

Обратимся сначала къ путешествіямъ съ научною цѣлію Іустина муч. и Климента александрійскаго. Нужно замѣтить, что эти путешествія относятся къ тому періоду жизни указанныхъ учителей церкви, когда они были еще язычниками. По этому и самыя путешествія ихъ съ научною цѣлію интересны для насъ, какъ примѣръ такихъ путешествій, которыя предпринимались въ первые вѣка христіанства *язычниками* и развивались на почвѣ *чисто языческой*. Сдѣлаемъ очеркъ путешествій съ научною цѣлію Іустина и Климента.

Іустинъ (род. 103, ум. 166 г.), по происхожденію, былъ язычникомъ ¹⁾ и оставался таковымъ до тридцатилѣтняго возраста ²⁾. О своемъ странствованіи съ научною цѣлію онъ самъ передаетъ въ „Разговоръ съ Трифономъ іудеемъ“. Отъ природы сосредоточенный и наблюдательный, Іустинъ долженъ былъ сдѣлаться впоследствии философомъ по призванію. Его сильно занимали метафизическіе вопросы, особенно о высочайшемъ началѣ всѣхъ вещей; и вотъ онъ рѣшился поискать разрѣшенія этихъ вопросовъ въ эллинской философіи, для чего и предпринялъ путешествіе по школамъ языческимъ. Городъ, въ которомъ Іустинъ посѣщаль эти школы, не былъ его отечественный городъ Флавія Неаполь ³⁾. На основаніи нѣкоторыхъ признаковъ, можно догадываться, что такимъ городомъ былъ знаменитый Ефесъ ⁴⁾, тотъ самый, гдѣ, по свидѣтельству Евсевія Памфила, происходилъ и извѣстный разговоръ Іустина съ Трифономъ іудеемъ ⁵⁾. Несомнѣнно, стало быть, что Іустинъ предпринималъ со своей родины отдаленное „путешествіе“ въ Грецію, и тамъ получилъ образованіе въ языческихъ философскихъ школахъ ⁶⁾. Первая, принявшая Іустина, школа была стоическая ⁷⁾. Но здѣсь его встрѣтили неудачи и огорченія. Хотя

¹⁾ Филарета, Историч. уч. объ отц. ц., т. 1, стр. 62.

²⁾ Тамъ-же, стр. 64.

³⁾ Сочин. Іуст. въ рус. пер. о. прот. Преображенскаго. Биографія, стр. 16.

⁴⁾ Тамъ-же, стр. 16, 145, прим. 7.

⁵⁾ Euseb. Hist. Eccles., lib. 4, с. XVІІІ.

⁶⁾ Филарета указ. сочин. т. 1, стр. 63.

⁷⁾ Разговоръ, гл. 2.

Іустинъ и долго находился подъ руководствомъ стоика, бывшаго наставникомъ школы, однако не нашель здѣсь разрѣшенія томившихъ его философскихъ вопросовъ. Познаніе Іустина о Богѣ не увеличилось, потому что стоикъ, обучавшій Іустина, самъ, по словамъ послѣдняго, „не имѣлъ, да и не считалъ такого познанія необходимымъ“¹⁾. Спустя нѣсколько времени, Іустинъ оставилъ школу стоика и поступилъ подъ руководство одного перипатетика. Тотъ однакоже, вскорѣ по приходѣ Іустина въ школу, потребовалъ отъ него платы за уроки. Понятно, подобное требованіе должно было сильно огорчить Іустина, считавшаго всякую мелочность и своекорыстіе несвойственными „истинному“ философу. Поэтому Іустинъ оставилъ школу перипатетика. Но отъ этихъ неудачъ настойчивость Іустина въ отысканіи истины не ослабѣла. „Такъ какъ душа моя“, пишетъ далѣе Іустинъ, „жаждала узнать то, что составляетъ сущность и главнѣйшій предметъ философіи, то я пришелъ къ знаменитому пифагорейцу, человѣку, очень гордившемуся своею мудростію. Когда я объявилъ ему о своемъ желаніи сдѣлаться его слушателемъ и ученикомъ, онъ спросилъ меня: а учился ли ты музыкѣ, астрономіи и геометріи?“²⁾. Знаніе этихъ наукъ требовалось въ цѣляхъ наилучшаго усвоенія пифагорейской философіи. Іустинъ однакоже не былъ знакомъ съ этими науками, и ему предложено было оставить школу. Нужно замѣтить, что Іустинъ почиталъ пифагорейца человѣкомъ „съ нѣкоторымъ знаніемъ“; поэтому оставленіе пифагорейской школы весьма опечалило Іустина. Наконецъ, онъ перешелъ къ одному знаменитому платонику, съ которымъ и занимался продолжительное время. Здѣсь Іустинъ нашель нѣкоторое разрѣшеніе волновавшихъ его вопросовъ, здѣсь онъ значительно увеличилъ сумму своихъ философскихъ познаній. „Сильно восхищало меня“, пишетъ Іустинъ, „Платоново ученіе о безтѣлесномъ, и теорія идей придавала крылья моей мысли; въ скоромъ времени, казалось, я сдѣлался мудрецомъ, и въ своемъ безразсудствѣ надѣялся скоро созерцать самого Бога, ибо такова цѣль Пла-

1) Тамъ-же.

2) Тамъ-же.

тоновой философіи“¹⁾. Значить, Іустину думалось, что онъ уже овладѣлъ полнымъ и совершеннымъ знаніемъ философскимъ. Но вотъ какъ то разъ онъ встрѣтилъ случайно одного старца, бывшаго христіаниномъ. Вступили въ собесѣдованіе²⁾. Іустинъ горячо отстаивалъ начала Платоновой философіи. Старецъ же, напротивъ, старался выяснить Іустину ея слабыя стороны въ рѣшеніи метафизическихъ вопросовъ³⁾. Въ заключеніе бесѣды Іустинъ спросилъ старца: „какому же учителю чловѣкъ можетъ довѣриться“? Тотъ указалъ ему на Христа и пророковъ⁴⁾. Вскорѣ Іустинъ, дѣйствительно, пришелъ къ убѣжденію, что только христіанская философія (т. е. ученіе) „есть единая, твердая и полезная“⁵⁾. Съ привятіемъ христіанства, онъ заканчиваетъ и свои путешествія для самообразованія.

Другимъ замѣчательнымъ примѣромъ путешествій съ образовательною цѣлію изъ числа тѣхъ лучшихъ представителей язычества II вѣка, которые стяжали себѣ впослѣдствіи славу отцовъ и учителей церкви, является примѣръ Климента александрійскаго († 217 г.). Подобно Іустину, Климентъ былъ язычникъ, по происхожденію и первоначальному воспитанію⁶⁾. Въ юности онъ получилъ блестящее свѣтское образованіе, но его жажда знаній не удовлетворилась этимъ. Вотъ почему мы и видимъ Климента путешествующимъ съ научною цѣлію по разнымъ центрамъ греко-римской культуры и образованности. Онъ былъ въ Греціи, Нижней Италіи, Сиріи, Палестинѣ и, наконецъ, въ Египтѣ⁷⁾. Къ сожалѣнію, подробности путешествій Климента не сохранились въ исторіи. Все, что можно сказать относительно этого, сводится къ слѣдующимъ замѣчаніямъ. Главнымъ мѣстомъ научныхъ занятій Климента была Греція и Италія. Въ Греціи Климентъ съ ревностію началъ изучать философскія системы, особенно же систему циниковъ и Филона. Здѣсь же собиралъ свѣдѣнія о жизни философовъ

1) Тамъ-же.

2) Тамъ-же, гл. 3.

3) Тамъ-же, гл. 3—6.

4) Тамъ-же, гл. 7.

5) Тамъ-же, гл. 8.

6) Филар. указ. соч. т. I, стр. 196.

7) Euseb. Hist. eccles., lib.V, c. XI.

и источниковъ ихъ ученія. Италія, гдѣ въ то время была въ величайшемъ уваженіи Платонова философія, и гдѣ много было философовъ, которые не слѣдовали никакой опредѣленной системѣ, представила Клименту возможность основательно изучить философію Платона и познать духъ эклектизма¹⁾. Христіанство своимъ возвышеннымъ ученіемъ также сильно интересовало и увлекало Климента. Среди занятій языческой философіей въ чужихъ краяхъ, онъ весьма нерѣдко бесѣдовалъ съ христіанскими проповѣдниками, изъ которыхъ нѣкоторые выдающіеся упоминаются въ его „Строматахъ“, а равно и въ церковной исторіи Евсевія кесарійскаго²⁾. Особенно сильное впечатлѣніе произвелъ на Климента знаменитый Пантенъ, наставникъ огласительнаго училища въ Александріи. „последній по порядку, но первый по силѣ, который, собирая, подобно пчелѣ, цвѣты на лугу пророческомъ и апостольскомъ, сообщалъ слушателямъ чистое и неповрежденное знаніе“³⁾. По свидѣтельству Евсевія, Оригена и Иеронима, Пантенъ былъ всесторонне образованъ, „философъ стоической школы славился умомъ и образованностію какъ въ божественныхъ писаніяхъ, такъ и въ свѣтской литературѣ“⁴⁾. Поэтому очень можетъ быть, что направленіе александрійской огласительной школы при Пантенѣ было, по преподаваемымъ предметамъ, богословско-философское. И на Климента, образованнаго философски, знаменитый александрійскій учитель производилъ увлекающее впечатлѣніе сколько яснымъ изложеніемъ христіанской доктрины, столько же и глубиною своихъ философскихъ воззрѣній. Климентъ нашелъ удовлетвореніе запросамъ своего пытливаго ума въ ученіи Пантена, и обратился въ христіанство уже въ зрѣломъ возрастѣ⁵⁾.

Вотъ два характерныхъ примѣра тѣхъ путешествій съ научною цѣлію, которыя предпринимались язычниками въ началѣ эры христіанской. Какъ теперь объяснить эти путешествія,

1) Свворцовъ. Философія отцовъ и учт. ц., стр. 201—202.

2) Strom. lib I, p. 322—323; Euseb. Hist. eccles. lib. 5, c. XI.

3) Цит. см. п. 19. Филар. указ. соч. т. I, 197, прим. 3 и 4.

4) Jeron. De viris illustr. § XXXVI; Euseb. Hist. eccles. lib. 5 и 6, c. X и XX.

5) Робертсонъ. Исторія христ. церкви, т. I, кн. I; рус. пер. Матвѣева, стр. 83.

какой историческій смыслъ соединять съ ними? Прежде всего подобныя путешествія являются довольно распространеннымъ *обычаемъ* разсматриваемой эпохи. Этотъ обычай былъ унаследованъ язычествомъ по традиціи отъ древнѣйшихъ временъ. Нужно замѣтить, что путешествія съ научною цѣлію являются довольно древнимъ обычаемъ Греціи и Рима. Весьма многіе великіе мужи такъ называемаго классическаго міра, не довольствуясь домашнимъ образованіемъ, предпринимали путешествія по разнымъ странамъ съ научною цѣлію, какъ передаетъ объ этомъ древняя гражданская исторія. Въ свою очередь и слава ученыхъ мужей привлекала въ основанныя ими школы съ разныхъ сторонъ цѣлыя толпы любознательныхъ юношей. „Въ древнихъ исторіяхъ читаемъ“, пишетъ блаж. Иеронимъ, „что нѣкоторые обходили области, путешествовали къ незнаемымъ народамъ, переплывали рѣки для того, чтобы лично повидаться съ тѣми, о комъ узнали изъ книгъ. Такъ Пифагоръ посѣтилъ Мемфисскихъ жрецовъ; такъ Платонъ съ величайшими затрудненіями странствовалъ въ Египетъ и къ Тарентинцу Архиту и въ ту часть Италіи, которая нѣкогда называлась великою Греціею... Мы читаемъ, что къ Титу Ливію, какъ къ млечному источнику краснорѣчія, приходили нѣкоторые вельможи съ краевъ Испаніи и изъ предѣловъ Галліи; людей, не любопытствовавшихъ видѣть Римъ, привлекала слава одного человѣка“ ¹⁾. Далѣе блаж. Иеронимъ съ нѣкоторою подробностію описываетъ путешествія Аполлонія (Тіанскаго), который „всюду находилъ предметы для обученія, и постоянно путешествуя, постоянно усовершенялся“ ²⁾. Этотъ обычай путешествовать съ цѣлію самообразованія практиковался въ греко-римскомъ мірѣ и въ первые вѣка христіанской эры, о которыхъ у насъ рѣчь. Образовательныя школы въ то время, по прежнему, оставались въ большинствѣ случаевъ частными учебными заведеніями; сюда именно входилъ всякій, кто выражалъ желаніе за извѣстную плату слушать того или другаго учителя, ритора или философа, открывавшаго школу ³⁾. Естественнымъ слѣдствіемъ подобной системы образованія

¹⁾ Творенія бл. Иеронима. Письма, ч. II, въ рус. пер. стр. 74.

²⁾ Тамъ же, стр. 74—75.

³⁾ Лебедевъ А. П. Христіанскій міръ и эллино-рим. цивилизація въ эпоху древ. церкви. Чт. въ общ. люб. д. просв. 1873, I, стр. 462.

было то, что юноши и всѣ вообще люди, искавшіе просвѣщенія, переходили изъ школы въ школу, изъ города въ городъ, изъ одной страны въ другую, съ цѣлю послушать учителей, которые пользовались особенно извѣстностію въ обществѣ. Больше же всего любители науки и просвѣщенія отправлялись въ главные и знаменитые греко-римскіе города, которые, предпочтительно предъ другими мелкими городами, служили мѣстопробываніемъ извѣстнѣйшихъ учителей того времени, и вообще славились, какъ средоточіе высшей греко-римской культуры и образованности. И вотъ въ средѣ этихъ любознательныхъ юношей и мужей, путешествовавшихъ съ научною цѣлю по разнымъ городамъ Эллады и Рима, мы встрѣчаемъ и тѣ свѣтлыя личности, которыя, ставши изъ язычниковъ христіанами, своею строгою жизнію и учеными трудами заслужили себѣ въ послѣдствіи славу отцовъ и учителей христіанской церкви.

Приведеннаго объясненія однакоже совершенно не достаточно для полной и вполне правильной характеристики такихъ путешествій, образцомъ которыхъ были—Іустиново и Климентово. Есть въ этихъ путешествіяхъ нѣкоторый специфическій отбѣнокъ, который заставляетъ видѣть въ нихъ не простой лишь-обычай времени. Именно, любопытенъ здѣсь тотъ фактъ, что образованные язычники изслѣдуемой эпохи во время своихъ путешествій съ научною цѣлю посѣщали школы *философскія*, изучали научныя системы также *философскія*: это видимъ мы въ примѣрахъ Іустина и Климента. Фактъ не случайный. Намъ думается, что въ немъ отразились „стремленія лучшихъ представителей язычества найти въ философскихъ системахъ и школахъ удовлетвореніе запросамъ ихъ *религіознаго* сознанія“. Известно, что языческая религія въ то время весьма сильно подрывалась въ своихъ основахъ, особенно благодаря разрушительному дѣйствію философскаго скептицизма. Въ ней найдено было столько внутреннихъ неособразностей и противорѣчій, что „религіозный идеалъ, удовлетворявшій греко-римлянина древнихъ временъ, теперь разлетѣлся, какъ дымъ, предъ всеокрушающимъ анализомъ философствующей мысли... Религія, переставъ теперь быть рѣшительницею важнѣйшихъ проблемъ челоувѣческой мысли, стала предметомъ издѣвательства для коми-

ковъ. Уже Аристофанъ выставляетъ нѣкоторыя смѣшныя стороны религіозныхъ вѣрованій грековъ, а позднѣе Лукіанъ предметомъ своего комическаго творчества сдѣлалъ и весь Олимпъ, и весь Пантеонъ¹⁾. Вслѣдствіе всего этого, языческая религія, хотя и держалась еще въ массахъ народныхъ, потеряла всякій кредитъ въ глазахъ образованнаго языческаго общества, которое прежде всего и болѣе всего, разумѣется, было знакомо съ отрицательными взглядами философіи на языческую религію. Этихъ взглядовъ держались, между прочимъ, Іустинъ и Климентъ. Тѣ грубо-чувственные представленія о божествѣ, какія встрѣчалъ Іустинъ въ греческой мифологіи, подрывали въ немъ довѣріе къ принципамъ языческаго религіознаго культа²⁾. Отсюда идолослуженіе онъ давно уже признавалъ совершеннымъ предрасудкомъ³⁾, а происхожденіе „баснословныхъ сказаній поэтовъ“ (мифологію) не задумывался впоследствии приписать даже дѣйствию „злыхъ демоновъ“⁴⁾. Точно также и Климентъ въ началѣ своего „Увѣщательнаго слова“ язычникамъ раскрываетъ съ полнымъ знаніемъ дѣла ложь и пустоту языческой религіи, со всѣми ея безнравственными церемоніями и таинственными обрядами мистерій, въ которыя самъ былъ нѣкогда посвященъ⁵⁾. Но потерявъ вѣру въ идеалъ древней религіи, образованное языческое общество не могло однакоже успокоиться на этомъ. Въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, оно съ боязливою тревогой стало осматриваться вокругъ себя, опять почувствовало неустранимую потребность въ *новыхъ* религіозныхъ началахъ жизни, и съ усиленнымъ напряженіемъ устремилось на поиски новаго идеала для своего религіознаго сознанія. Гдѣ же, въ чемъ думали найти этотъ идеалъ? А вотъ именно въ философіи, въ философскихъ системахъ. Этому въ особенности способствовало то обстоятельство, что и сама философія, опрокинувъ авторитетъ древне-языческой религіи, не отказывалась все же съ своей стороны удовлетворять религіоз-

1) Лебедевъ А. П. Указ. статья, тамъ же, стр. 434—435.

2) Увѣщ. къ эллин., гл. 2; Apolog I, с. 21.

3) Iustin. Apolog. I, с. 9; Послан. къ Диогнету, гл. 2.

4) Iustin. Apolog. I, сч. 54 с. 56, 64 et cet.

5) Клімент. Λόγος προτροπτικός, х. β—δ.

нимъ запросамъ общества, и не разъ даже дѣлала попытки стать, вмѣсто упавшей древней религіи, новымъ культивирующимъ началомъ ¹⁾. И вотъ плодомъ указанныхъ стремленій образованнаго языческаго общества—найти въ философіи удовлетвореніе именно религіозному сознанию—и является спеціальнѣйшій родъ путешествій по школамъ языческимъ, примѣрами котораго служатъ изложенныя выше путешествія Іустина и Климента. Въ подтвержденіе этой мысли укажемъ на ту примѣтную особенность въ странствованіяхъ Іустина по философскимъ школамъ, что онъ ищетъ здѣсь разрѣшенія вопросовъ не о чемъ другомъ, а именно о Богѣ. Іустинъ, напримѣръ, совсѣмъ покидаетъ школу стоика вслѣдствіе того, что она не сообщала ему и впредь не думала сообщать никакихъ познаній о верховномъ началѣ всѣхъ вещей. Между тѣмъ, наоборотъ, Платоново ученіе о безтѣлесномъ приводитъ Іустина въ восторгъ, потому что вполне гармонируетъ съ его стремленіемъ познать Бога при помощи философіи. Но Богъ есть объектъ именно религіознаго сознанія. Очевидно, Іустинъ, разочаровавшись въ достоинствахъ языческой религіи, путешествовалъ по философскимъ школамъ, въ надеждѣ найти здѣсь удовлетвореніе запросамъ именно *религіознаго* своего духа. То же можно сказать и о Климентѣ. Главнымъ занятіемъ его во время путешествій было, какъ мы видѣли, изученіе философскихъ системъ и христіанской доктрины. И такъ какъ эти путешествія окончательно привели Климента къ перемѣнѣ религіи, то несомнѣнно, что и онъ, не удовлетворяясь языческой религіей, предпринималъ отдаленное путешествіе съ цѣлю, подобно Іустину, выработать себѣ правильное *религіозное* міросозерцаніе посредствомъ ближайшаго ознакомленія съ существовавшими тогда философскими и религіозными системами.

Такимъ образомъ, путешествія съ научною цѣлю, примѣромъ которыхъ служатъ путешествія Іустина и Климента, возникали въ первые христіанскіе вѣка на почвѣ языческой и, съ одной стороны, были обычаемъ времени, съ другой, и главнымъ обра-

¹⁾ Характернымъ выраженіемъ этихъ попытокъ языческой философіи служить возникновеніе въ началѣ христіанской эры двухъ философскихъ школъ: неоплатонической и неоплатонической.

зомъ, служили выраженіемъ стремленій тогдашняго образованнаго общества найти удовлетвореніе своимъ религіознымъ нуждамъ. Впослѣдствіи мы будемъ имѣть случай еще разъ коснуться вопроса объ историческомъ значеніи этихъ путешествій; теперь же укажемъ, къ какимъ завершительнымъ *результатамъ* приводили они язычниковъ.

Первый изъ этихъ результатовъ былъ отрицательнаго свойства, именно: лучшіе и непредубѣжденные язычники скоро приходили къ сознанію, что философія неудовлетворительно разрѣшаетъ религіозныя проблемы, или даже совершенно бессильна разрѣшить ихъ. Такъ Іустинъ, едва успѣвъ пройти одну-другую философскую школу, долженъ былъ почувствовать, что запросы его духа гораздо выше и существеннѣе всего того, что могла дать ему тогдашняя философія. Временное успокоеніе Іустина въ Платоновой философской системѣ исчезло, какъ дымъ, и разсѣялось, какъ миражъ, отъ одной случайной бесѣды со старцемъ-христіаниномъ. Стремленіе найти въ языческой философіи духовно-религіозный покой привело Іустина къ еще болѣе глубокому душевному разочарованію и безнадежности. И вотъ какое общее впечатлѣніе онъ вынесъ изъ пересмотра языческой философіи: представителей ея „только за одно по справедливости можно похвалить, что они старались обличать одинъ другаго въ заблужденіи и незнаніи истины“ ¹⁾. Отъ нихъ „невозможно узнать ничего истиннаго о богопочтеніи, ибо они взаимными несогласіями достаточно доказали свое незнаніе“ ²⁾. Къ такимъ же выводамъ изъ занятій философіей пришелъ и Климентъ. По его мнѣнію, философія только отчасти владѣетъ истиной ³⁾, потому что она даетъ знаніе только о мірѣ ⁴⁾. Нѣкоторые философы, правда, почитали Бога, но не имѣли о Немъ яснаго и вѣрнаго знанія ⁵⁾.

Другимъ, уже положительнымъ результатомъ разсматриваемыхъ путешествій для ученыхъ язычниковъ, искателей рели-

1) Увѣщаніе къ эллин. гл. 3—7; привед. слова въ гл. 7.

2) Тамъ же, гл. 8.

3) Strom. lib. VI, с. 10.

4) Ibid, с. 7.

5) Ibid, с. 5.

гознаго вѣдѣнія, было сближеніе сихъ послѣднихъ съ христіанствомъ и принятіе ими этой религіи. Язычество своими религіозными мнѣями и предрасудками, какъ было сказано, не удовлетворяло лучшихъ его представителей. Путешествія же съ цѣлю отысканія религіозной истины дѣлали и тщетными и ихъ надежды на древнюю философію. И вотъ теперь эти душевно-разочарованные язычники совершенно оставляли языческій берегъ; между тѣмъ жажда религіознаго знанія влекла ихъ на берегъ новой возраставшей религіи, въ среду христіанъ, съ цѣлю ближе и безъ предубѣжденій ознакомиться въ принципахъ христіанства. Такъ это извѣстно намъ о Климентѣ, который, занимаясь во время путешествій языческой философіей, все болѣе интересовался христіанствомъ и искалъ случая бесѣдовать съ его учеными представителями. То же самое знаемъ и объ Іустинѣ. Еще въ то время, когда онъ занимался изученіемъ Платоновой философской системы, мужественное перенесеніе христіанами пытокъ и смерти за имя Христово не безъ основанія заставляло его сомнѣваться въ фактической достовѣрности тѣхъ нареканій ни христіанъ, какія распространялись среди тогдашняго языческаго общества ¹⁾. Теперь же, послѣ того какъ бесѣда со старцемъ подорвала въ немъ довѣріе и къ Платоновой философіи, которая еще нѣсколько увлекала и успокивала Іустина, послѣдній окончательно переходитъ на сторону христіанства. „Въ сердцѣ моемъ тотчасъ возгорѣлся огонь“, пишетъ самъ Іустинъ послѣ изложенія своей бесѣды со старцемъ, „и меня объяла любовь къ пророкамъ и тѣмъ мужамъ, которые суть други Христовы“ ²⁾. Іустинъ, Климентъ и многіе другіе изъ лучшихъ язычниковъ, путешествовавшихъ съ научною цѣлю, оканчивали принятіемъ христіанства.

Наконецъ, третьимъ немаловажнымъ результатомъ разсматриваемыхъ путешествій по философскимъ школамъ и центрамъ философскаго образованія, естественно, было специальное ознакомленіе путешественниковъ, подобныхъ Іустину и Клименту, съ языческой философіей. А это ознакомленіе въ свою

¹⁾ Iustin. Apolog II., с. 12.

²⁾ Разговоръ съ Триф. гл. 8.

очередь внушало имъ глубокое къ ней уваженіе. Были, правда, лица, которыя сначала принадлежали, подобно Іустину и Клементу, къ языческому же обществу, и изъ своихъ занятій философіей выносили безотрадное впечатлѣніе, высказавали о ней сужденія очень рѣзкія, въ духѣ враждебномъ. Таковъ напр. былъ Татіанъ, уроженецъ Ассиріи, ученикъ Іустина ¹⁾. Сюда же присоединимъ и Тертуллиана, который еще далѣе перваго идетъ въ своихъ нареканіяхъ на языческую философію ²⁾. Но, не говоря о уже многихъ очень важныхъ причинахъ, по которымъ такое враждебное отношеніе къ философіи указанныхъ писателей, нужно признать выраженіемъ исключительно ихъ *личной* антипатіи ³⁾, замѣтимъ только, что и эти враги философіи признавали ее въ принципѣ, потому что сами „любили философствовать“ ⁴⁾. Даже болѣе, они приписываютъ языческой философіи долю внутренней правды, усматриваютъ въ философскихъ системахъ положенія, близкія по духу къ христіанскимъ, въ своихъ сочиненіяхъ пользуются мнѣніями языческихъ философовъ и т. д. ⁵⁾. Поэтому съ нѣкоторымъ правомъ можно утверждать, что язычники, занимавшіеся изученіемъ древней философіи, вообще сохранили и по принятіи христіанства отрадныя и свѣтлыя, въ той или другой степени, воззрѣнія на эту философію, лучшими выразителями каковыхъ воззрѣній являются между другими Іустинъ и Климентъ. Причина, по которой эти и имъ подобные мужи предпринимали путешествія для изученія философскихъ системъ, безъ сомнѣнія побуждала ихъ подвергнуть философскія теоріи тщательному критическому анализу, изучить ихъ въ полнотѣ и совершенствѣ, а не поверхностно и отчасти. какъ это дѣлали другіе, напр. тотъ же Тертуллианъ ⁶⁾. Тщательное изслѣдованіе философіи въ свою очередь помогало безпристрастнымъ искателямъ мудрости открывать въ ней (философіи) много прекрасныхъ, правдивыхъ и

¹⁾ Сквиорцова. Философія отцовъ и учит. п., стр. 36.

²⁾ Тамъ же, стр. 135—137.

³⁾ См. объ этихъ причинахъ въ указ. сочиненіи г. Сквиорцова, стр. 36—37, 137—141.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 37.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 141—142.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 140.

поучительныхъ идей. „Древніе усматривали“, пишетъ Климентъ, „нѣкоторые лучи истины сквозь окружавшіе ихъ мракъ и туманъ“ ¹⁾. Всякій изъ языческихъ философовъ, по Іустину, „говорилъ прекрасно потому, что познавалъ отчасти сродное съ посвяннымъ Словомъ Божиимъ“ ²⁾. Правда, мы уже замѣтили, что языческая философія, и при этихъ своихъ достоинствахъ, не удовлетворяла однако такихъ глубокомысленныхъ мужей, каковы были Іустинъ и Климентъ. Но это все же не мѣшало имъ относиться къ древней философіи, каждому въ своей мѣрѣ, дружелюбно и съ уваженіемъ, ради нѣкоторыхъ, замѣтныхъ въ ней, проблесковъ истины. Климентъ такъ высоко въ послѣдствіи смотрѣлъ на языческую философію (въ лицѣ лучшихъ ея представителей), что придавалъ ей значеніе средства, которымъ Промыслъ подготовлялъ эллиновъ къ принятію христіанства, подобно тому, какъ для Еврейскаго народа таковымъ средствомъ былъ законъ Моисеевъ ³⁾. Точно также и по Іустину, „философія есть величайшее и драгоцѣннѣйшее въ очахъ Божіихъ стяжаніе: она одна приводитъ насъ къ Богу и дѣлаетъ насъ угодными Ему, и подлинно святы тѣ, которые устремили свой умъ къ философіи“ ⁴⁾. Извѣстно еще, что мантию, которую носили древніе языческіе философы, Іустинъ не сбросилъ съ себя и по принятіи христіанства ⁵⁾, и самое имя „философа“ навсегда осталось собственнымъ именемъ Іустина.

II.

Теперь перейдемъ къ путешествіямъ отцовъ церкви IV вѣка. Этотъ вѣкъ особенно богатъ научно-образовательными путешествіями, которыя имѣютъ въ своемъ основаніи, сравнительно съ путешествіями первой группы, особые специфическіе мотивы и задачи и являются предъ нами въ новой своеобразной исторической окраскѣ. Изъ всѣхъ многочисленныхъ путешествій съ научною цѣлію IV вѣка разсмотримъ для образца путешествіе

¹⁾ Clem. Cohort. ad gent., lib. VI, c. 20. См. еще Strom. IV, 8, 26 и др.

²⁾ Iustin. Apolog. II, c. 13. См. еще гл. 10; Apolog. I, c. 46.

³⁾ Clem. Strom. lib. VI, c. 5; lib. I, c. 5.

⁴⁾ Разговоръ съ Триф., гл. 2.

⁵⁾ Euseb. Hist. eccles., lib. 4. c. XI; cf. Dialog. c. Triph. c. I.

знаменитѣйшихъ отцовъ церкви, Василія Великаго, Григорія Богослова и блаженнаго Иеронима.

Василій Великій (родился 329, умеръ 379 г.) первоначальныя свѣдѣнія въ наукахъ риторическихъ получилъ подъ руководствомъ своего отца ¹⁾. Богатыя матеріальныя средства родителей доставили Василю возможность восполнить домашнее образованіе личнымъ посѣщеніемъ знаменитѣйшихъ городовъ востока. Съ этою цѣлію онъ отправился изъ Неокесаріи, гдѣ занимался съ отцомъ ²⁾, въ Кесарію Каппадокійскую, которую Григорій Богословъ называетъ „митрополіею наукъ“ ³⁾. „Если бы кто лишилъ ее первенства въ наукахъ“, замѣчаетъ при этомъ Григорій, „то отнял бы у нея самую лучшую ея собственность... Отличіе Кесаріи—науки, подобно какъ надпись на оружіи или на повѣсти“ ⁴⁾. Благодаря природнымъ дарованіямъ, Василій оказывалъ чрезвычайно быстрые успѣхи въ наукахъ, „обнаруживая въ себѣ ученость выше возраста“ ⁵⁾. „Онъ былъ риторомъ между ритораміи еще до кѣдры софиста, философомъ между философами еще до выслушанія философскихъ положеній“ ⁶⁾. Изъ Кесаріи Василій направляется въ Византію, которая „славилась совершеннѣйшими софистами и философами“ ⁷⁾. Здѣсь, между прочимъ, Василій слушалъ уроки знаменитаго учителя краснорѣчія, Ливанія, слава котораго гремѣла тогда по всему востоку ⁸⁾. Покинувъ Византію, ученый путешественникъ отправился въ городъ Аѳины, бывшій „обителію наукъ“ ⁹⁾, главнѣйшимъ средоточіемъ тогдашней классической науки и просвѣщенія ¹⁰⁾. Здѣсь Василій встрѣтилъ друга своего, Григорія Назіанзена, знакомство съ которымъ онъ началъ еще въ

1) Григор. Богосл. Слово 43-е (надгроб. Вас. Великому). Твор. т. IV, въ рус. пер. изд. 3, 1889 г., стр. 51.

2) Филар. указ. соч. т. II, стр. 127.

3) Твор. Григ. Б., т. IV, сл. 43, стр. 52.

4) Тамъ же, стр. 52—53.

5) Тамъ же, стр. 53.

6) Тамъ же.

7) Тамъ же.

8) Филар. указ. соч., т. II, стр. 128.

9) Твор. Григ. Б., т. IV, сл. 43, стр. 53.

10) Шлоссеръ. Всемирная исторія, т. II, стр. 248.

Кесаріи ¹⁾; совмѣстная жизнь и занятія въ Аѳинахъ возвысили это знакомство Василія съ Григоріемъ до глубочайшей преданности ихъ другъ другу ²⁾. Они слушали въ Аѳинахъ прежде всего наставниковъ христіанскихъ, а потомъ и языческихъ. „Намъ извѣстны были двѣ дороги“, пишетъ Григорій: „одна—это первая и превосходнѣйшая, вела къ нашимъ священнымъ драмамъ и къ тамошнимъ учителямъ; другая—это вторая и неравнаго достоинства съ первой, вела къ наставникамъ наукъ внѣшнихъ“ (т. е. языческихъ) ³⁾. По окончаніи образованія въ Аѳинахъ, Василій на возвратномъ пути побывалъ еще разъ въ Константинополь, посѣтилъ Ефесъ, и оттуда возвратился въ Понтъ на родину ⁴⁾.

Григорій Богословъ (род. 326, ум. 389 г.) получилъ первоначальное образованіе въ родительскомъ домѣ подъ руководствомъ учителя краснорѣчія, дяди своего Амфилохія (впослѣдствіи епископа Иконійскаго ⁵⁾). Вслѣдъ затѣмъ молодой Григорій отправился путешествовать съ научною цѣлію. Первый городъ, куда прибылъ онъ въ началѣ своего путешествія, была таже Кесарія Каппадокійская, въ которой обучался и Василій В. ⁶⁾. Отсюда Григорій отправился въ Кесарію Палестинскую, гдѣ слушалъ уроки краснорѣчія у нѣкоего ритора Теспесія ⁷⁾. Далѣе мы видимъ Григорія въ знаменитой Александріи ⁸⁾, которую онъ называетъ „источнымъ мѣстомъ всякаго знанія“ ⁹⁾. Отсюда Григорій поспѣшилъ въ Элладу, имен-

¹⁾ Твор. Григ. В., т. IV, сл. 43, стр. 52, 54.

²⁾ Тамъ же, стр. 60.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Флар. Истор. уч. объ отц. ц., т. II, стр. 128.

⁵⁾ Флар. указ. соч., т. II, стр. 159.

⁶⁾ Указ. Слово Григ. В. Твор. IV, 52.

⁷⁾ Твор. Григ. Бог. Слово 7; т. 1, стр. 198; Ieron. De viris illustr. § CXIII.

⁸⁾ Стихотв. о своей жизни. Твор. Григ. Бог., т. VI, стр. 9.

⁹⁾ Твор. т. 1, сл. 7, стр. 198—199. Александрія, дѣйствительно, была въ то время „средоточіемъ, такъ сказать, главнымъ фокусомъ, изъ котораго выходили блестящіе лучи эллинской науки и вообще цивилизаци“ (Плотниковъ. Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніи къ древней греко-римской образованности. Періодъ I-й, Казань, 1886 г., стр. 225). Сюда, въ Александрію, стекались съ востока и запада образованные иностранцы, — ритори, философы и поэты. Здѣсь свили себѣ гнѣздо представители всѣхъ тогдашнихъ литературныхъ, философскихъ и богословскихъ направленій, не исключая даже послѣдователей

но въ Аѳины ¹⁾, гдѣ и занимался науками около шести лѣтъ вмѣстѣ съ Василиемъ Великимъ ²⁾. Между прочимъ, Григорій бралъ здѣсь уроки у лучшихъ учителей краснорѣчія, Имерія и Провѣрсія; краснорѣчіе послѣдняго онъ называлъ новымъ громомъ въ Аттікѣ ³⁾. Вскорѣ послѣ удаленія Василія изъ Аѳинъ, возвратился оттуда на родину и Григорій ⁴⁾.

Блаженный Иеронимъ (род. ок. 344, ум. ок. 420 г.) является однимъ изъ знаменитѣйшихъ отцовъ западной церкви. Его путешествія съ научною цѣлію начались еще въ юности, когда онъ, послѣ домашняго воспитанія на родинѣ (въ Стридонѣ), отправился въ Римъ для дальнѣйшаго образованія ⁵⁾. Науки классическаго востока давно уже процвѣтали въ Римѣ, куда были занесены преимущественно учеными переселенцами послѣ политическаго подчиненія Эллады римскому владычеству. Здѣсь, въ Римѣ, Иеронимъ изучалъ свободныя науки: грамматику у знаменитаго Доната ⁶⁾, реторику у Викторина, того самаго, который, какъ мы прежде говорили, въ концѣ своей жизни принялъ христіанство ⁷⁾. Кромѣ того, Иеронимъ изучалъ философію (которая раздѣлялась тогда на физику, этику и логику) ⁸⁾, древнія философскія системы ⁹⁾, діалектику ¹⁰⁾, упражнялся въ ораторскомъ искусствѣ ¹¹⁾ и т. д. Не довольствуясь образова-

иудейской теологіи, преобразованной въ іудео-александрійскую теософію (*ibid.*, стр. 15). Въ томъ же городѣ было и знаменитое христіанское огласительное училище, съ преподаваніемъ богословско-полемическаго и созерцательно-философскаго характера (Лебедевъ А. П. Вселенскіе соборы IV и V вѣка. Москва, 1879 г., стр. 34. Указ. сочнн. Плотникова, стр. 160—164). Словомъ, какъ средоточіе культуры и образованности всего тогдашняго свѣта, Александрія по справедливости могла спорить даже и съ первоклассными Аѳинами.

¹⁾ Твор. т. VI. Стихотв. о своей жизни, стр. 9, 11.

²⁾ См. п. 60, 61, 62.

³⁾ Приб. къ Твор. св. отц. за 1843 г.; ч. I, стр. 15.

⁴⁾ Слово 43. Твор. т. IV, стр. 64—65.

⁵⁾ Твор. блажен. Иерон., т. I, стр. 15.

⁶⁾ Ieron. Apolog. adv. Rufin., lib. I, c. XVI.

⁷⁾ Библиографія при рус. изданіи твореній бл. Иеронима, т. I, стр. XIII. De viris illustr. § CI.

⁸⁾ Твор. бл. Иерон., т. I, стр. 167; т. II, стр. 49.

⁹⁾ Ieron. Apolog. adv. Ruf. lib. III, cc. 29 et 39.

¹⁰⁾ *Ibid.*, lib. III, cc. 6 et 7; Твор. т. II, стр. 31—32, 81.

¹¹⁾ Apolog. adv. Ruf. lib. I, c. 30.

ніемъ въ Римѣ, Іеронимъ предпринялъ отсюда путешествіе по Галліи, во время котораго изучалъ творенія христіанскихъ писателей, галльскій языкъ и особенно свѣтскія науки ¹⁾). Вслѣдъ затѣмъ знаменитый путешественникъ удалился на востокъ, взявъ съ собою единственное сокровище, бібліотеку, которую онъ многими заботами и трудами составилъ въ Римѣ ²⁾). Прибывъ на востокъ, Іеронимъ поселился сначала въ столицѣ Сиріи, Антиохіи, гдѣ также не прекращалъ своихъ занятій древней литературой, римской и греческой ³⁾). Здѣсь же онъ слушалъ уроки по Священному Писанію у Аполлинарія Лаодикійскаго ⁴⁾), приобрѣталъ для своей бібліотеки книги духовнаго и свѣтскаго содержанія ⁵⁾). Послѣ двухлѣтняго пребыванія въ Антиохіи, Іеронимъ удалился въ пустыню Халцидскую ⁶⁾), гдѣ предпринялъ трудъ изученія еврейскаго и халдейскаго языковъ; его занятія языческой литературой продолжались нѣкоторое время и въ пустынномъ уединеніи ⁷⁾). Отсюда Іеронимъ снова возвратился въ Антиохію, и для восполненія своихъ богословскихъ познаній отправился въ Византію, привлекаемый славою Григорія Богослова ⁸⁾). Подъ его руководствомъ Іеронимъ около двухъ лѣтъ занимался изученіемъ Священнаго Писанія ⁹⁾). Изъ Константинополя онъ отправился въ Римъ и, послѣ трехлѣтняго пребыванія тамъ (382—385 г.), снова возвратился въ Антиохію. Отсюда онъ предпринялъ путешествіе въ Палестину сколько для личнаго духовнаго назиданія, столько же и съ научною цѣлію. Именно: „Іерониму для полнаго знанія Свящ. Писанія хотѣлось не только видѣть своими глазами всю эту чудную страну (т. е. Палестину), посѣтить остатки древнихъ городовъ, но и узнать на самыхъ мѣстахъ, какія имена сохра-

¹⁾ Біографія, стр. XX—XXIII.

²⁾ Блаж. Іерон., творенія, т. I, стр. 131.

³⁾ Біографія, стр. XXVIII,—XXIX.

⁴⁾ Твор. бл. Іерон. т. II, стр. 364; біогр. стр. XXX.

⁵⁾ Твор. т. I, стр. 19. Біографія, стр. XXIX—XXX.

⁶⁾ Тамъ-же, стр. XXXIII.

⁷⁾ Твор. бл. Іерон. т. I, стр. 131.

⁸⁾ Ieron. Apolog. adv. Ruf., lib. 1, с. 13. Твор., т. II, стр. 49. Біографія, стр. LIX—LX.

⁹⁾ Твор. Іерон., т. II, стр. 65. De viris illustr. § CXVII.

нились и какія привнесены владычествомъ римлянъ ¹⁾. „Тѣ, которые посѣщали Аѳины“, говорилъ онъ, „гораздо лучше понимаютъ исторію грековъ, и тѣ, которые шли изъ Троады чрезъ Левкатию и Акроцеравнiю до Сициліи, потомъ оттуда плыли до устьевъ Тибра,—тѣ лучше знаютъ 3-ю книгу Энеиды. То же нужно и для знанія Св. Писанія ²⁾. Чтобы извлечь наибольшую научную пользу изъ путешествій по святой землѣ, Іеронимъ имѣлъ при себѣ ученыхъ спутниковъ изъ іудеевъ ³⁾. Затѣмъ, оставивъ Палестину, неутомимый путешественникъ направился чрезъ Нитрійскія пустыни въ Александрію. Здѣсь онъ слушалъ въ огласительномъ училищѣ уроки знаменитаго слѣпца Дидима ⁴⁾. Это было послѣднее путешествіе Іеронима съ научною цѣлію. Возвратившись изъ Александріи обратно въ Палестину, онъ окончательно поселился близъ Вилелема, и въ единеніи предавался своимъ ученымъ трудамъ по изслѣдованію Свящ. Писанія, продолжавъ, между прочимъ, изученіе еврейскаго языка подъ руководствомъ одного ученаго раввина, по имени Варанины ⁵⁾. Когда Іеронимъ учился въ александрійской школѣ, ему было, по однимъ, болѣе 40 лѣтъ отъ роду ⁶⁾, по другимъ—даже за 55 ⁷⁾. Какъ бы то ни было, любопытно все-таки, что Іеронимъ, въ цѣляхъ научнаго самообразованія, провелъ среди путешествій, съ нѣкоторыми перерывами, цѣлую половину своей жизни.

Изложивъ очеркъ путешествій съ научною цѣлію главнѣйшихъ отцевъ церкви IV вѣка, обратимся теперь къ объясненію собственно этихъ путешествій, къ рѣшенію вопроса о томъ, какими причинами можетъ быть объяснено ихъ происхожденіе, и какой поэтому исторической смыслъ они въ себѣ заключаютъ? Путешествія отцевъ IV вѣка служатъ примѣромъ такихъ путешествій съ научною цѣлію, которыя появлялись въ это время на почвѣ *чисто уже христіанской*. Безспорно, что эти пу-

¹⁾ Биографія, стр. LXXXIII.

²⁾ Praef. ad libr. Paralipom. juxta graec. Biogr. стр. LXXXIII.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Твор. бл. Іерон., т. II, стр. 49 и 364.

⁵⁾ Тамъ-же, стр. 364.

⁶⁾ Биографія, стр. LXXXIV.

⁷⁾ Филар. указ. соч. т. II, стр. 354, прим. 34 и 35.

тешествія обязаны своимъ возникновеніемъ ближайшимъ образомъ „любви къ наукѣ и просвѣщенію“ христіанъ, путешествовавшихъ съ цѣлію самообразованія. Въ первые три вѣка по Р. Х., въ періодъ преслѣдованій христіанства язычествомъ, научное образованіе для послѣдователей новой, христіанской религіи было почти недоступно, и лишь немногіе изъ христіанъ составляли въ этомъ отношеніи счастливое исключеніе. Съ IV-же вѣка, напротивъ, христіане достигли вмѣстѣ съ религіозной свободой и правъ на пріобрѣтеніе научнаго образованія. Обезпечивъ личную безопасность христіанъ, правительство тѣмъ самымъ дало имъ возможность съ наибольшою свободою посѣщать центры тогдашней науки и просвѣщенія. Эти центры были теперь для христіанъ совершенно открыты. Стало быть, требовалось только воспитать лично въ себѣ внутреннюю любовь къ наукѣ, и можно было безъ всякихъ препятствій съ внѣшней стороны пріобрѣсть научное образованіе. Эта то любовь къ наукѣ и была прежде всего тѣмъ мотивомъ (субъективнымъ), по которому искатели просвѣщенія изъ христіанъ IV вѣка предпринимали путешествія съ научною цѣлію. Примеры путешествій Василія В., Григорія Б. и блаж. Иеронима являются совершеннѣйшимъ выраженіемъ такой безпредѣльной любви къ наукѣ и просвѣщенію. Именно она побуждала Василіевъ, Григоріевъ, Иеронимовъ путешествовать долгое время въ различныхъ направленіяхъ по европейскому и азіатскому континенту. Такъ, напр., друга своего Василія, какъ путешественника по любви къ наукѣ, Григорій сравниваетъ съ трудолюбивой пчелой, которая собираетъ полезное со всякаго цвѣтка ¹⁾. Василій и Григорій изъ одного отечества увлечены были въ разныя стороны *любовію къ учености* ²⁾. А вотъ что пишетъ Григорій Б. самъ о себѣ: „все прочее оставилъ я другимъ, желающимъ того, оставилъ богатство, знатность породы, славу, власть, словомъ—все, что кружится на землѣ и услаждаетъ людей не болѣе, какъ сновидѣніе. Одно только удерживаю за собою,— искусство слова, и не порицаю себя за труды на сушѣ и на

¹⁾ Твор. Григ. Б., т. IV, стр. 52.

²⁾ Тамъ же, стр. 54.

мортъ, которые доставили мнѣ сіе богатство. *Вотъ первое, что возлюбилъ я*“ 1). Тоже нужно сказать и объ Иеронимѣ. Онъ съ дѣтства любилъ науку и, будучи юношею, усвоилъ „благородныя искусства вѣка сего“ 2). „Въ юности я объять былъ“, пишетъ Иеронимъ, „удивительною любовію къ ученію и вопреки предразсудку нѣкоторыхъ самъ учился. Въ Антіохіи часто слушалъ и уважалъ Аполлинарія Лаодикійскаго и, тогда какъ онъ представлялъ меня въ Священномъ Писаніи, я никогда не принималъ его спорнаго, неразумнаго ученія“ 3). Голова уже пестрилась сѣдиною и болѣе соответствовала учителю, чѣмъ ученику: но я отправился въ Александрію, послушалъ Дидима и за многое ему благодаренъ. Чего не зналъ, тому научился; не потерялъ при его руководствѣ и того, что зналъ“ 4). Люди думали, что я уже положилъ конецъ ученію. Я возвратился въ Іерусалимъ и Вифлеемъ. Съ какимъ напряженіемъ, съ какимъ удовольствіемъ я учился *по ночамъ у Варанины!*“ 5).

Къ этому присоединялось еще и другое очень важное побужденіе, по которому разсматриваемые св. отцы и многіе христіане IV вѣка предпринимали свои путешествія съ научною цѣлію. Василій В., Григорій Б. и блаж. Иеронимъ съ юныхъ лѣтъ воспитали въ себѣ, кромѣ любви къ наукѣ, еще искреннюю готовность содѣйствовать, по окончаніи своихъ путешествій, развитію христіанской науки и просвѣщенія *собственными* учеными трудами. Подтвердимъ сначала это положеніе. Вотъ что, напримѣръ, пишетъ о себѣ Григорій: „еще не опустились мои ланиты; но мною владѣла какая то пламенная любовь къ наукамъ. И не совсѣмъ чистыя ученія старался я придать въ помощь ученіямъ истиннымъ“ (т. е. языческую ученость христіанскому просвѣщенію 6). Оба друга, Василій и

1) Твор. т. I, стр. 126.

2) Бл. Иерон. твор. т. I, стр. 14.

3) Для уясненія смысла послѣднихъ словъ нужно припомнить, что Аполлинарій былъ еретикомъ (по своимъ воззрѣніямъ на Личность Богочеловѣка). См. объ этомъ напр. въ сочин. А. П. Лебедева: Всел. соборы IV и V вв., стр. 67—68.

4) Въ послѣднихъ словахъ—намекъ на то, что Дидимъ не чуждъ былъ заблужденій Оригена. Біографія, стр. LXXXIV.

5) Иерон. твор. т. II, стр. 364.

6) Твор. Григ. Б., т. VI, стр. 8. Яснѣе по другому переводу: „я старался обо-

Григорій имѣли сокровенные помыслы, возвратившись домой по окончаніи образованія, „приняться за исполненіе своихъ надеждъ и *общицъ предначертаній* ¹⁾, мужественно приступить къ *любомудрію*“ ²⁾. Тоже нужно сказать и объ Іеронимѣ. Правда, послѣдній не въ самомъ началѣ своихъ путешествій пришелъ къ мысли содѣйствовать въ послѣдствіи собственными учеными трудами развитію христіанской богословской науки. Изъ приведеннаго очерка путешествій Іеронима видно, что онъ на первыхъ порахъ болѣе всего занимался языческой наукой, былъ страстнымъ любителемъ языческихъ (греческихъ и римскихъ) классиковъ. Но вскорѣ два случившіяся съ нимъ обстоятельства обратили его ученныя симпатіи совершенно въ другую сторону. Одно изъ нихъ было принятіе Іеронимомъ крещенія въ Римѣ на 21-мъ году возраста и, возникшая вслѣдъ затѣмъ склонность его къ монашеской жизни ³⁾. Съ этого момента Іеронимъ съ большимъ стараніемъ начинаетъ изучать христіанскую письменность ⁴⁾. Другое обстоятельство случилось съ нимъ въ Сирийской пустынѣ и, по его собственному описанію, состояло въ слѣдующемъ ⁵⁾. Однажды во время очень сильной лихорадочной болѣзни Іеронимъ былъ „восхищенъ въ духѣ“ и представленъ къ престолу Судіи. Возсѣдавшій спросилъ Іеронима объ его вѣроисповѣданіи. Іеронимъ, въ отвѣтъ, именовалъ себя христіаниномъ. Судія возразилъ ему: „лжешь, ты цистероніанинъ, а не христіанинъ“. Послѣ этого Іеронимъ, по повелѣнію Судіи, подвергся бичеванію за свое пристрастіе къ языческимъ книгамъ. Было ли это видѣніе дѣйствительный фактъ, какъ думалъ сначала Іеронимъ ⁶⁾, или только простой сонъ, какъ онъ же,

татить себя виѣшнею (т. е. языческою) ученостію съ тѣмъ, чтобы употребить ее въ посябіе истинному (т. е. христіанскому) просвѣщенію“. Филар. указ. соч. т. II, стр. 169, прим. 51.

¹⁾ Твор. Григ. В., т. IV, стр. 64.

²⁾ Тамъ же стр. 65. Подъ „любомудріемъ“ здѣсь разумѣется ближайшимъ образомъ духовно-религіозное развитіе, основанное на христіанскихъ началахъ (подвѣдничество), а отсюда уже, въ частіишемъ смыслѣ, и *умственное умилете* въ систему христіанскаго вѣроученія.

³⁾ Биографія, стр. XVIII—XIV.

⁴⁾ Тамъ же, стр. XX—XXI.

⁵⁾ Твор. бл. Іероя. т. I, стр. 131—132.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 133.

Иеронимъ, утверждалъ это впоследствии ¹⁾, для насъ все равно. Важно то, что подъ вліяніемъ описаннаго случая Иеронимъ далъ совершенно новый поворотъ своимъ научнымъ стремленіямъ. „Съ тѣхъ поръ“, пишетъ онъ, „я съ такимъ усердіемъ сталъ читать божественное, съ какимъ не читалъ прежде свѣтскаго“ (mortalia) ²⁾. Теперь, стало быть, Иеронимъ, подобно Василию и Григорію, окончательно рѣшилъ осуществить еще въ Римѣ возникшую у него мысль заняться впоследствии учеными трудами для развитія христіанской богословской науки. Но, чтобы выполнить такія предположенія, Василій, Григорій и Иеронимъ сами должны были, разумѣется, предварительно усвоить необходимыя свѣдѣнія въ наукахъ, приобрѣсть достаточныя научныя средства, которыми они могли бы впоследствии воспользоваться въ своихъ ученыхъ занятіяхъ для процвѣтанія наукъ христіанско-богословскихъ. И вотъ для приобрѣтенія такихъ необходимыхъ свѣдѣній и научныхъ средствъ разсматриваемые отцы и предпринимали отдаленныя путешествія. Такимъ образомъ, причиною этихъ путешествій была любовь къ наукамъ Василія, Григорія и Иеронима, любовь, соединенная еще „съ желаніемъ этихъ отцовъ посвятить себя впоследствии ученой разработкѣ христіанской богословской науки“.

Спрашивается: изъ какихъ же источниковъ Василій Великій, Григорій Богословъ и блаженный Иеронимъ почерпали свои научныя познанія? Изъ приведеннаго очерка путешествій этихъ отцовъ видно, что такихъ главнѣйшихъ источниковъ было два. Съ одной стороны, Василій, Григорій и Иеронимъ учились у христіанскихъ наставниковъ, изучали христіанскую церковно-богословскую письменность, съ другой—занимались въ школахъ языческихъ, изучали классическую науку и литературу. Но, насколько проста и естественна мысль, что искатели просвѣщенія изъ христіанъ обучаются у христіанскихъ же наставниковъ, читаютъ церковно-богословскія книги, настолько на первый взглядъ кажется непонятнымъ, по какой причинѣ они же, посѣщаютъ еще школы языческія и вмѣстѣ изучаютъ свѣтскія

¹⁾ Apolog. adv. Ruf., lib. I, c. 31.

²⁾ Твор. бл. Иерон. т. I, стр. 133.

языческія науки и литературу? Нужно замѣтить при этомъ, что самыя языческія школы въ разсматриваемый періодъ, по своему внутреннему характеру и внѣшнему дисциплинарному строю, были не въ особенно цвѣтущемъ состояніи ¹⁾. Для духовнаго развитія христіанскихъ питомцевъ онѣ могли, повидимому, приносить болѣе вреда, чѣмъ пользы. Все это должно бы было, кажется, заставлять христіанскихъ юношей, каковы—Василій, Григорій и Іеронимъ, сторониться отъ языческихъ школъ и не поступать въ нихъ. Отчего же не такъ въ дѣйствительности? Причиною такого явленія служитъ прежде всего недостатокъ школъ *собственно-христіанскихъ* въ разсматриваемую эпоху ²⁾. Христіанскія школы того времени приходится считать только единицами. Да и этими школами не всѣ, разумѣется, христіане могли съ удобствомъ пользоваться. Но неволѣ приходилось христіанамъ отправлять своихъ дѣтей въ школы языческія. Стало быть, обученіе древнихъ христіанъ въ языческихъ школахъ нужно считать дѣломъ исторической необходимости, въ силу извѣстныхъ условій въ положеніи христіанъ того времени. Что же касается зловреднаго вліянія языческихъ школъ на ихъ питомцевъ, то твердое домашнее воспитаніе въ вѣрѣ и благочестіи достаточно обезпечивало юношей христіанскихъ отъ опасности подвергнуться такому вліянію. По крайней мѣрѣ, это нужно сказать по отношенію къ Василию, Григорію и Іерониму ³⁾.

Другая причина изслѣдуемаго факта, не менѣе существенная, состоитъ въ томъ, что сами христіане и христіанскіе юноши, посѣщавшіе языческія школы, усматривали значительную пользу отъ подобныхъ посѣщеній какъ для личнаго самообразованія, такъ и вообще для успѣховъ христіанскаго просвѣщенія. Эту пользу они находили въ изученіи самой языческой литературы и свѣтскихъ наукъ, преподававшихся въ языческихъ школахъ. Въ самомъ дѣлѣ, во-первыхъ, языческая литература

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ можно читать въ статьѣ А. П. Лебедева: „Вліяніе язычества и христіанства на питомцевъ греч. и латин. школъ II, III и IV вѣковъ“. Душен. чт. 1885 г., т. I, стр. 3—32, 129—153.

²⁾ Указ. статья А. П. Лебедева, стр. 5.

³⁾ Указ. статья А. П. Лебедева. Душен. чт. 1885 г., стр. 16—18. Биографія бл. Іерон., стр. XI—XII.

(поэзія и філософія). по своему содержанію, не чужда была доли истины. Посему христіане съ удобствомъ могли пользоваться языческими писателями для подтвержденія (въ ученой полемикѣ съ язычниками) собственныхъ христіанскихъ воззрѣній и вмѣстѣ для пораженія самихъ язычниковъ ихъ же оружіемъ. Въ этомъ смыслѣ и апостолъ Павелъ приводитъ нерѣдко изреченія изъ языческихъ писателей ¹⁾. „У вѣрнаго Давида научился онъ“, пишетъ блаж. Іеронимъ, „исторгать мечъ изъ рукъ враговъ и голову надменнѣйшаго Голіаѳа отсѣкать его собственнымъ мечемъ“ ²⁾. Во-вторыхъ, разумнѣйшіе изъ христіанъ могли принести пользу личному духовному образованію даже посредствомъ изученія нѣкоторыхъ худыхъ сторонъ языческой науки и литературы, именно: сопоставляя языческое суетвѣріе съ христіанскимъ вѣроученіемъ, они „черезъ худшее“ (первое) могли научиться „лучшему“ (второму), и такимъ образомъ „немошь языческихъ наукъ обращать въ твердость христіанскаго ученія“ ³⁾. Наконецъ, въ третьихъ, языческая наука выработала извѣстные діалектическіе приемы краснорѣчія и логическія формы мысли. Эти приемы и формы также не бесполезно было усвоить христіанамъ для болѣе успѣшной борьбы съ противниками истинной христіанской вѣры (еретиками и язычниками), а равно и вообще въ цѣляхъ содѣйствія научному развитію и процвѣтанію церковно-богословской науки. „Сила діалектики“, пишетъ Василій Великій, „есть стѣна для догматовъ и она не позволяетъ расхищать и брать ихъ въ плѣнь всякому, кто захотѣлъ бы“ ⁴⁾. Христіанамъ, какъ замѣчаетъ Григорій Богословъ, была „нужна сила и въ словѣ, чтобы ясно выразить умопредставляемое“: а въ этомъ отношеніи много могло „способствовать христіанскому любомудрію“ знакомство христіанъ съ языческими словесными науками ⁵⁾. Подобный примирительный взглядъ на языческія науки, въ ихъ отношеніи къ наукѣ богословско-христіанской, съ особенною силою началъ

¹⁾ См. напр. Тит. гл. I, ст. 12; 1 Кор. 15, 33; Дѣян. 17, 28.

²⁾ Твор. бл. Іерон. т. II, стр. 251.

³⁾ Твор. Григ. Богосл., т. IV, стр. 51.

⁴⁾ Твор. Вас. Вел., т. II, стр. 123.

⁵⁾ Твор. Григ. Богосл., т. IV, стр. 53.

распространяться въ христіанскомъ обществѣ съ тѣхъ поръ, какъ стали принимать христіанство многіе образованные язычники, съ извѣстною долею уваженія смотрѣвшіе на языческую науку и философію (каковы напр. были Іустинъ муч. и Климентъ алекс.). Больше же всего водворенію этого взгляда въ древне-христіанской церкви содѣйствовали своими литературно-богословскими трудами и личнымъ примѣромъ знаменитые учителя древне-александрійской школы, особенно Климентъ и Оригенъ. Вотъ, что напримѣръ, пишетъ первый въ доказательство пригодности языческихъ наукъ для самихъ христіанъ: „нѣкоторые, считая себя даровитыми, не хотятъ коснуться философіи, ни изучать діалектики, или вообще естественнаго созерцанія и наукъ, а ищутъ одной простой вѣры; но вѣдь это тоже самое, что, не прилагая ни малѣйшаго старанія къ виноградной лозѣ, хотѣтъ тотчасъ получить и грозды. Умственные силы всякаго лица, самаго даровитаго, требуютъ многого и долгаго образованія, чтобы, наконецъ, ему сталъ доступенъ міръ религіознаго вѣдѣнія... Многосторонняя ученость дѣлаетъ человѣка опытнымъ изслѣдователемъ истины и глубоко сообразительнымъ,—который безъ труда отличаетъ поддѣльное золото отъ подлиннаго, ереси и толки отъ самой истины, какъ отличаетъ софистику отъ философіи ¹⁾). Образование, приобретаемое путемъ изученія музыки, астрономіи, геометріи, діалектики, имѣетъ, по Клименту, пропедевтическое значеніе для христіанъ ²⁾). Точно также Оригенъ, прекрасно изучившій языческія словесныя науки и философію ³⁾, личною борьбою съ еретиками, преподавательскою дѣятельностію въ александрійскомъ училищѣ и собственными учено-богословскими трудами показалъ всему христіанскому міру, какъ много полезнаго могутъ извлечь сами христіане изъ тщательнаго изученія языческой науки и философіи. Къ началу IV вѣка подобный примирительный взглядъ на лучшія произведенія древне-языческаго генія сталъ господствующимъ въ церкви. Мы видимъ, что Василій В. и Григорій Б., *ново-александрійцы* по образованію, воспитали въ себѣ,

¹⁾ Strom. lib I, passim.

²⁾ Strom. lib. VI, c. XI.

³⁾ Euseb. Hist. eccles., lib. VI, c. XVIII et XIX.

подобно многимъ своимъ современникамъ, такое же уваженіе къ языческой наукѣ и философіи, какимъ пользовалась та и другая въ глазахъ ученыхъ наставниковъ древне-александрійской школы. О блаж. Иеронимѣ знаемъ тоже самое. И вотъ, имѣя въ виду обильные плоды занятій языческими науками и литературою, плоды, пригодные какъ вообще для развитія христіанскаго просвѣщенія, такъ и для собственныхъ дальнѣйшихъ ученыхъ занятій, Иеронимъ, Василиій и Григорій и занимались въ языческихъ школахъ изученіемъ этихъ наукъ и литературы во время своихъ путешествій, какъ то дѣлали и многіе другіе христіане тогдашняго времени. „Еще не опушились мои ланиты“, снова приведемъ слова Григорія Б.; „но мною владѣла какая-то пламенная любовь къ наукамъ. И не со всѣмъ чистыя ученія старался я придать въ помощь ученіямъ истиннымъ, чтобъ не превозносились ничему не обучившіеся, кромѣ суетнаго и пустаго краснословія, которое состоитъ въ громкости и благозвучіи, и чтобъ самъ я могъ не запутываться въ хитросплетенія лжеумствованій“¹⁾. Иеронимъ даже и послѣ известнаго уже намъ случая въ Сирійской пустынѣ возобновилъ впослѣдствіи изученіе классической литературы, и многое изъ нея заносилъ на страницы собственныхъ произведеній. Онъ справедливо здѣсь указывалъ въ свое оправданіе на примѣры многихъ, предшествовавшихъ ему, христіанскихъ писателей, которые также изучали древнія литературныя произведенія и языческія науки²⁾. „Я“, писалъ, кромѣ того, Иеронимъ въ свою защиту, „я за прелесть выраженія и красоту членовъ хочу сдѣлать свѣтскую мудрость изъ рабыни и плѣнницы израильтянкою, отсѣкаю или отрѣзаю все мертвое у ней, и, соединившись съ чистѣйшимъ тѣломъ, раждаю отъ нея дѣтей Господу Саваоу“³⁾.

II. Борисовскій.

(Окончаніе будетъ).

1) Твор. Григ. Б., т. VI, стр. 8.

2) Письмо къ Магну. Твор. т. II, стр. 250—255.

3) Тамъ-же, стр. 251,

О Ч Е Р К И

дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

„Образъ да въ вамъ, да якоже Азъ... и вы творите“ (Іоан. 13, 15).

(Продолженіе *).

ОЧЕРКЪ ЧЕТВЕРТЫЙ.

Основы качествъ и источники силъ, необходимыхъ пастырю церкви въ его служеніи.

1. Если, какъ учитель (оч. I), какъ христіанинъ и человѣкъ (оч. II), а также—какъ носитель церковной власти надъ своими пасомыми (оч. III), пастырь церкви во всей своей жизни и дѣятельности неуклонно долженъ подражать жизни и дѣятельности Христа-Спасителя и Его апостоловъ: то спрашивается, что же именно можетъ послужить для него прочной, везыблемой основой тѣхъ качествъ и—живоносными источниками тѣхъ силъ, которыя необходимы ему для того, чтобы быть „добрымъ пастыремъ“ по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ? Какъ на основу необходимыхъ качествъ и какъ на источникъ необходимыхъ пастырю церкви силъ, указываютъ часто, по крайней мѣрѣ въ общезитіи, на чувство долга вообще. Если я, говорятъ, сознаю себя почему-либо обязаннымъ сдѣлать что-либо, я во чтобы то ни стало сдѣлаю это и—сдѣлаю хорошо. Правда, скажемъ мы, чувство долга есть могучій регуляторъ дѣятельности человѣка въ извѣстномъ направленіи. По чьему-то мѣткому сравненію, чувство это есть какъ бы ба-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 4, 1894 г.

лансъ въ рукахъ человѣка, идущаго по канату. Но вопросъ въ томъ, что должно служить прочнымъ основаніемъ для самаго этого чувства? Нѣкоторые въ основу чувства долга кладутъ сознаніе важности и святости пастырскаго званія. Но такое сознаніе само выводится, какъ ниже увидимъ, изъ чувствъ глубокой вѣры въ Бога и горячей любви къ Нему и людямъ. Другіе указываютъ на долгъ присяги, которая дается человѣкомъ, при вступленіи въ каждую государственную, церковную или общественную должность. Но присяга или обѣщаніе, какъ слѣдуетъ отправлять занимаемую должность дается предъ Лицемъ Всевидящаго и подкрѣпляется клятвою Именемъ Всемогущаго и Правосуднаго Бога. Если же такъ, то присяга, принимаемая предъ Лицемъ Божиимъ, можетъ имѣть значеніе только для того, кто полонъ живой вѣры въ Бога и горячей любви къ Нему. Указываютъ на чувство простой справедливости, на чувство, такъ называемой гражданской чести, какъ на основу чувства долга. При этомъ разсуждаютъ обыкновенно такъ: если занимаемая мною должность даетъ мнѣ извѣстныя права и извѣстное положеніе въ обществѣ, то чувство справедливости и чести побуждаютъ меня отплатить за все это обществу честнымъ управленіемъ обязанностей моей должности. Признавая за такимъ разсужденіемъ извѣстную долю справедливости, мы должны однако замѣтить здѣсь, что истинная гражданская честь основывается единственно на нравственномъ законѣ евангельскомъ и на уваженіи къ требованіямъ этого закона. А такое уваженіе опять-таки возможно только при вѣрѣ въ Бога и любви къ Нему. Итакъ, чувство долга въ вышеуказанныхъ смыслахъ въ концѣ концовъ основывается или должно основываться на вѣрѣ въ Бога и любви къ Нему и людямъ. Въ противномъ же случаѣ то, что мы называемъ чувствомъ долга, будетъ висѣть на воздухѣ, не будетъ прочно и устойчиво. А при такой непрочности, при такой неустойчивости чувства долга въ вышеприведенныхъ смыслахъ, можно ли поручиться, что оно всегда будетъ такимъ регуляторомъ нашей жизни, который ничто не выбьетъ изъ нашихъ рукъ? Конечно—нельзя. Всякій, напри- мѣръ, знаетъ, какъ деспотично господствуютъ иногда надъ человѣкомъ его страсти: онѣ лишаютъ его разума, лишаютъ нрав-

ственной свободы, дѣлають своимъ безотвѣтнымъ и жалкимъ рабомъ, потому что уничтожаютъ въ немъ все, что можетъ идти противъ нихъ, а въ частности—и всякое чувство долга и чести. Далѣе, кто не знаетъ, какъ наше сердце иногда кидаетъ насъ по своему произволу по волнамъ житейскаго моря, какъ иногда однимъ взрывомъ какого-либо чувства, какъ грознымъ валомъ въ бурю, пускается ко дну нашъ утлый жизненный челнокъ? А различныя испытанія и несчастія, напр. лишеніе всего имущества, лишеніе кровныхъ, напр. жены, дѣтей,—развѣ не губили они иногда людей, а въ частности и пастырей церкви—и съ весьма развитымъ и правильно понимаемымъ, но не твердо обоснованнымъ на чувствахъ вѣры и любви къ Богу и людямъ чувствомъ долга?

Являясь прочнымъ основаніемъ для чувства истиннаго долга живая вѣра въ Бога и горячая любовь къ Нему и людямъ служить прочными основами и живоноснымъ источникомъ всѣхъ вообще качествъ и силъ, необходимыхъ пастырю церкви въ его святомъ и многотрудномъ служеніи. И прежде всего, пастырю церкви необходима твердая и живая вѣра въ Бога. Мы, конечно, далеки отъ мысли, чтобы во священники шли и подъ рясою скрывались люди невѣрующіе въ Бога. Но не невозможно, чтобы среди пастырей церкви нашлись люди, про вѣру которыхъ можно сказать: „вѣрую, Господи, помози моему невѣрію“. Такой колеблющейся вѣры недостаточно для пастыря церкви. Значеніе вѣры въ нашей жизни вообще рельефно выставляется въ евангеліи въ образѣ тонувшаго св. ап. Петра: сильно волновалось море, грозно вздымались и устремлялись на плывшихъ его валы; св. апостоль пошелъ по водѣ и, пока вѣровалъ, шелъ благополучно; но вѣра его была слаба и, подъ вліяніемъ грозной картины ярящагося моря, начала колебаться, а вмѣстѣ съ тѣмъ и св. апостоль началъ тонуть (Мѡ. 14, 23—32). То же самое и со всякимъ человѣкомъ, плывущимъ по этому гулливому, безпокойному и нерѣдко опасному морю житейскому: пока у него есть твердая вѣра хоть во что-нибудь, онъ еще можетъ вѣсти къ намѣченнымъ имъ цѣлямъ, ибо эти послѣднія представляются ему съ точки зрѣнія того, во что онъ вѣруеть, разумными и стоящими того, чтобы на достиженіе ихъ тратить

свои силы, свою жизненную энергію, стоящими того, чтобы для ихъ достиженія плыть по житейскому морю, то есть, жить во имя ихъ. Человѣкъ все можетъ потерять въ этой жизни; но, какъ для раззорившагося купца, пока осталась у него хотя какая-нибудь цѣнная акція, есть еще надежды на то, чтобы разбогатѣть, такъ и у человѣка, пока остается въ немъ вѣра во что-нибудь, жизнь еще впереди. А разъ человѣкъ потерялъ всякую вѣру во чтобы то ни было, жизненный челнокъ его становится игрушкой волнъ этого житейскаго моря и потомъ идетъ ко дну безвозвратно. Вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, зачѣмъ же жить, зачѣмъ что-либо дѣлать на землѣ, если все на свѣтѣ, начиная съ самого человѣка, призракъ, болѣзненная галлюцинація? Лучше не жить, ибо въ небытіи если и нѣтъ призрачныхъ радостей, зато нѣтъ и страданій, нѣтъ и тяжелыхъ мукъ жизненной агоніи. Что таково именно значеніе вѣры въ жизни человѣка, доказательство тому въ судьбѣ современныхъ скептиковъ и пессимистовъ: невѣріемъ и сомнѣніемъ у нихъ отравлена вся жизнь, которую они нерѣдко и кончаютъ самоубійствомъ. Если же такъ необходима вѣра вообще для каждаго человѣка, то какъ же твердая и живая вѣра въ Величайшій—Источникъ всякой вѣры, въ Высочайшій Авторитетъ—въ Бога, не нужна для пастыря церкви, когда слишкомъ важенъ тотъ корабль (т. е. все человѣчество), кормчимъ котораго онъ долженъ быть, слишкомъ опасно то море, по которому онъ долженъ плыть, слишкомъ близка къ Богу та пристань, въ которую онъ долженъ вести свой корабль и которою являются свѣтлыя обители Отца Небеснаго? Пойстинѣ, только постоянное созерцаніе Бога внутреннимъ окомъ вѣры, какъ Всеблагаго Помощника, Всемогущаго Защитителя и Премудраго Указателя пути въ Его царствіе, дастъ пастырю церкви силы къ побѣдѣ надъ различными искушеніями, къ мужественному перенесенію различныхъ напастей и бѣдствій и къ выполненію имъ своего назначенія на землѣ. Только твердая вѣра въ Бога сообщитъ всей дѣятельности пастыря церкви характеръ глубокой убѣжденности, такъ дѣйствующей на сердца людей. Безъ твердой же вѣры въ Бога, наоборотъ, пастырь церкви можетъ сдѣлаться жертвою различныхъ нежелательныхъ вліяній, неблагоприятныхъ обстоятельствъ и несчастій. И въ

дѣлѣ пастырства онъ будетъ именно тростию, колеблемой вѣтромъ: самъ не всегда твердо увѣренный въ истинности всего вообще проповѣдуемаго имъ ученія, онъ будетъ нерѣшителенъ въ словѣ и дѣлѣ, будетъ вѣтромъ сомнѣнія колебаться то въ ту, то въ другую сторону; а его сомнѣнія въ справедливости и пользѣ своихъ словъ и дѣйствій непремѣнно сообщатся и тѣмъ людямъ, которые вѣрили себя его духовному руководству, и они не будутъ довѣрять ему.

Съ твердой вѣрой въ Бога связывается горячая любовь къ Нему. Твердо признавая бытiе Бога, изъ естественнаго и божественнаго откровенiя познавая, насколько то возможно для нашего ограниченнаго ума, Его свойства и дѣйствiя, человекъ, если онъ только не истребилъ въ себѣ ничего человѣческаго, не снизошелъ на степень безсловеснаго животнаго, непремѣнно проникается глубочайшимъ благоговѣнiемъ къ Нему, какъ Всемогущему Владыкѣ мiра, и—чувства горячей любви къ Нему, какъ Высшей Истинѣ и Благодати, Высочайшему Добру и Совершеннѣйшей Красотѣ. Съ чувствами живой вѣры въ Бога и горячей любви къ Нему тѣсно связывается чувство любви къ людямъ. Если я не вѣрую, что Богъ создалъ всѣхъ людей одинаково по образу и подобiю Своему; если я не признаю, такимъ образомъ, что всѣ люди—равноправные, одинаково возлюбленные дѣти Своего Небеснаго Отца; если я, не вѣруя въ Бога, не люблю Его, ни во что ставлю Его любовь ко всѣмъ людямъ, ни во что ставлю всѣ Его заповѣди, а въ частности и заповѣдь о любви къ ближнему: то какъ я буду любить послѣдняго, какъ себя самого! Вѣдь если я не могу отречься отъ себя для Бога, какъ я отрекусь отъ себя для ближняго? Да и во имя чего ближнiй мой будетъ настолько цѣненъ, чтобы я любилъ его, какъ себя самого, и дѣлалъ бы для его пользы и счастья все, что я сдѣлалъ бы для себя самого? Онъ будетъ имѣть для меня цѣну лишь съ точки зрѣнiя моихъ эгоистическихъ интересовъ и цѣлей: я буду цѣнить (а не любить) его лишь настолько и до тѣхъ поръ, насколько и пока я чрезъ него такъ или иначе могу достигать своихъ личныхъ эгоистическихъ цѣлей. Если же онъ пересталъ быть для меня полезенъ въ этомъ отношенiи, я вышвырну его за

бортъ моего житейскаго корабля; а если онъ начнетъ становиться поперекъ моей дороги къ моимъ личнымъ цѣлямъ, я буду стараться столкнуть его съ этой дороги и даже задавить его, какъ своего врага. Потому то и говорить св. апостолъ любви: „кто говоритъ, что я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжець... Мы имѣемъ отъ Бога такую заповѣдь, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего“ (1 Иоан. 4, 20—21).

Чтобы видѣть, какія качества привносятъ въ личный характеръ и какое значеніе имѣютъ для всей дѣятельности пастыря церкви чувства любви къ Богу и людямъ, мы должны разсмотрѣть плоды любви, какъ они изображаются у св. ап. Павла (1 Кор. 13, 4—8). „*Любовь долготерпитъ*“. Долготерпѣніе—корень всякаго любомудрія. Это — несокрушимое оружіе, непоколебимый столпъ, легко отражающій всѣ нападенія. Какъ искра, упавшая въ море, не причиняетъ ему никакого вреда, но сама тотчасъ исчезаетъ, такъ все, неожиданно непріятное, поражая долготерпѣливую душу, скоро исчезаетъ, а ея не возмущаетъ. Долготерпѣливый, какъ бы пребывавъ въ пристани, наслаждается глубокимъ спокойствіемъ; причинишь ли ему вредъ, не подвигнешь этого камня; нанесешь ли ему обиду, не потрясешь этого столпа; нанесешь ли ему удары, не сокрушишь этого адаманта... Когда (люди), дѣлая зло, не претерпѣваютъ за то зла (отъ долготерпѣливаго) то, удивляясь терпѣнію страждущаго, получаютъ самый лучшій урокъ любомудрія“ (св. Златоустъ). „*Любовь милосердствуетъ*“. Терпя непріятности, огорченія и лишенія отъ другихъ, любящій человѣкъ изъ состраданія самъ не захочетъ сдѣлать никому ничего прискорбнаго; онъ самъ будетъ еще соболѣзновать страданіямъ другихъ, какъ если бы они были его собственными, и постарается сдѣлать все возможное для ихъ облегченія. Любовь „кротко поступаетъ съ пламенѣющимъ гнѣвомъ, чтобы укротить его и погасить, и не только мужественнымъ терпѣніемъ, но и угожденіемъ и увѣщаніемъ врачуетъ рану и исцѣляетъ язву гнѣва“ (св. Златоустъ). „*Любовь не завидуетъ*“. Зависть—это такое чувство, которое не позволяетъ человѣку благодушно относиться къ чему-либо хорошему, что есть у ближняго, и вслѣдствіе этого дружественно относиться къ послѣднему. Зависть побуждаетъ человѣка забрать

себѣ одному все то, что есть хорошаго и заманчиваго на землѣ; если же этого сдѣлать нельзя, то завистливый человѣкъ старается лишать счастья другого и не дѣлать счастливыми тѣхъ, кого онъ могъ бы осчастливить. во время поддержать, вразумить, научить, предостеречь отъ несчастія и т. п. „*Любовь не превозносится*“. Подъ превозношеніемъ наши толковники разумѣютъ здѣсь собственно заносчивость, которая бываетъ причиною неосмотрительности и неосновательности человѣка заносчиваго въ словахъ и дѣйствіяхъ. „*Любовь не превозносится, то есть, не поступаетъ легкомысленно. Она дѣлаетъ любящаго благоразумнымъ, степеннымъ и основательнымъ*“ (св. Златоустъ). „*Любящій ни въ чемъ не соглашается поступать опрометчиво*“ (блаженный Феодоритъ), „*ничего не дѣлаетъ опрометчиво*“ (Экуменій). „*Любовь не гордится*“, то есть, „*не превозносится надъ братіями*“ (св. Феодоритъ), но „*смиренномудрствуетъ, не смотря на то, что обладаетъ высокими совершенствами*“ (св. Теофилактъ). „*Любовь не безчинствуетъ*“ то есть, ничѣмъ не брезгуетъ въ ближнемъ, готова для него даже на все унижительное (разумѣется, не въ смыслѣ преступнаго). „*Любовь не отказывается для пользы братій сдѣлать что-либо и унижительное*“ (блаженный Феодоритъ); хотя приходится ей иногда перенести нѣчто срамное для любимаго, она не ставитъ себѣ то въ посрамленіе“ (Экумен.). „*Господь нашъ Иисусъ Христосъ подвергался оплеванію и бичеванію отъ жалкихъ рабовъ... и вмѣнялъ это въ славу (Себѣ); разбойника прежде другихъ ввелъ съ собою въ рай, бесѣдовалъ съ блудницею... и не считалъ этого постыднымъ, а даже позволилъ ей цѣловать свои ноги... и это предъ глазами враговъ и противниковъ. Посему и отцы, хотя бы они были мудре и краснорѣчивѣе всѣхъ, не стыдятся лепетать вмѣстѣ съ дѣтьми, и никто изъ взирающихъ на это не осуждаетъ ихъ*“ (св. Злат.). „*Любовь не ищетъ своего*“. „*Любимый составляетъ для неся все, и она вмѣняетъ себѣ въ безчестіе, когда не можетъ избавить его отъ безчестія, такъ что если можно собственнымъ безчестіемъ помочь любимому, то не считаетъ и это безчестіемъ для себя; любимый для любящаго есть то же, что онъ самъ. Любовь такова, что любящій и любимый составляютъ уже не два отдѣльныя лица, а*

одного человѣка, чего не можетъ сдѣлать ничто, кромѣ любви... „никто же своего си да ищетъ, но еже ближняго кійждо“ (1 Кор. 10, 24). Польза каждаго заключается въ пользѣ ближняго, а польза ближняго въ его пользѣ (св. Злат.). „*Любовь не раздражается*“, то есть „если и прискорбное встрѣчаетъ отъ кого либо (которому дѣлаетъ добро), переноситъ великодушно по горячности любви“ (св. Θεодор.) „*Любовь не мыслитъ зло*“, то есть любящій человѣкъ не подсчитываетъ нанесенныхъ ему другими обидъ и непрятностей, чтобы потомъ отмстить за нихъ, а предполагаетъ, что люди дѣлаютъ ему зло ненамѣренно. И любящій человѣкъ вообще никогда, даже и не замышляетъ ничего дурного противъ любимаго“ (св. Злат.) „*Любовь не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ*“. „Любовь не радуется, когда другіе страдаютъ какимъ-либо зломъ; радуется же о тѣхъ, которые благоустроены въ жизни. Или здѣсь тоже самое содержится, что говорится въ другомъ мѣстѣ: радоваться съ радующимися и плакати съ плакающими“ (Рим. 12, 15). Потому она и не завидуетъ, потому и не гордится: блага другихъ она признаетъ своими“ (св. Злат.). Любовь ненавидитъ противозаконное, веселится о томъ, что хорошо“ (Θеодор.). „Сорадуется же людямъ благоустроеннымъ, тогда какъ истина благоспѣется, считая то славою для себя“ (св. Θεοφιλ.). „*Любовь все покрываетъ*“. Какъ покровъ какой-нибудь или крыша дома спасаетъ человѣка отъ различныхъ неблагопріятныхъ вліяній и перемѣнъ въ погодѣ и прикрываетъ злыя дѣла людей, такъ и наша любовь спасаетъ любимыхъ нами отъ различныхъ бѣдствій и не осуждаетъ ихъ за ихъ пороки, не разглашаетъ о послѣднихъ, и извиняетъ ихъ и прикрываетъ добрымъ словомъ. „*Любовь всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ*“, то есть, любящій человѣкъ „не отчаяваясь ожидаетъ отъ любимаго всего добраго и, хотя бы онъ былъ худъ, не перестаетъ исправлять его, пещись и заботиться о немъ, и не просто надѣется (на его исправленіе), но—съ увѣренностію, потому что сильно любить; и хотя бы сверхъ чаянія не происходило добра, и даже любимый становился все хуже и хуже, онъ переноситъ и это (св. Златоустъ) ¹⁾).

¹⁾ Всѣ выписки изъ ся. отцовъ заимствованы у еп. Θεοφана—„Толкованіе на 1 Кор. 13, 4—8.

Изъ сказаннаго сейчасъ о плодахъ любви видно, что она развиваетъ въ пастырѣ церкви какъ разъ тѣ самыя свойства, которыя необходимы ему для того, чтобы дѣятельность его возможно болѣе уподоблялась пастырской дѣятельности Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. Такъ, выше мы видѣли, какъ ревностна, какъ непрерывна, какъ неустанна должна быть дѣятельность пастыря церкви. Но такую она можетъ быть только при любви пастыря церкви къ Богу и людямъ.

Сознавая, что дѣло его есть дѣло Божіе, пастырѣ церкви, пламенно любя Бога, сдѣлаетъ все, чтобы Имя Божіе прославилось среди людей истинно христіанскою жизнію послѣднихъ. Съ другой стороны, сознавая всю важность своей дѣятельности для людей, — какъ такой дѣятельности, отъ которой зависитъ временное и вѣчное счастье человѣчества, и пламенно любя людей, какъ бы сливаясь посредствомъ этой любви съ каждымъ изъ нихъ въ одного человѣка до того, что онъ радуется съ радующимися и плачетъ съ плачущими, пастырѣ церкви будетъ считать ихъ счастье какъ бы своимъ собственнымъ, а слѣдовательно сдѣлаетъ для него все, что только можетъ сдѣлать, какъ если бы дѣлалъ для себя самого. Далѣе, мы видѣли, какъ всецѣло пастырѣ церкви долженъ отречься отъ своихъ національныхъ, сословныхъ, личныхъ и др. взглядовъ и убѣжденій, если они могутъ идти въ разрѣзъ съ правдой Божіей и—внести въ его дѣятельность какую-нибудь ложь и несправедливость въ отношеніи къ людямъ. Но, пламенно любя Бога, пастырѣ церкви будетъ служить только одной божественной истинѣ и правдѣ; а любовь къ людямъ, нерадующаяся неправдѣ и сорадующаяся истинѣ, будетъ помогать ему все говорить и дѣлать по отношенію къ нимъ по этой истинѣ и правдѣ. Мы видѣли, какъ всецѣло пастырѣ церкви долженъ отречься отъ своихъ личныхъ интересовъ, склонностей, пристрастій и антипатій, отъ своего личнаго блага, если все это будетъ мѣшать счастью и благу его пасомыхъ. Но кто любить ближняго до готовности положить душу свою за него, тотъ не будетъ искать своего, тотъ отречется даже отъ отца и матери, отъ жены и дѣтей, если они потребуютъ отъ него чего-либо несогласнаго съ истинной любовью къ его пасомымъ.

Мы видѣли, что пастырь церкви долженъ быть „градомъ, стоящимъ вверху горы“, долженъ всегда во всемъ добромъ стоять выше своихъ пасомыхъ, быть для нихъ непререкаемымъ учителемъ истины и образцомъ нравственной жизни. Но, пламенно любя Бога, пастырь церкви приложить всѣ усилія и средства къ тому, чтобы быть, по мѣрѣ возможности, во всемъ достойнымъ сыномъ своего Небеснаго Отца. При томъ, если онъ, дѣйствительно, будетъ таковымъ, то можетъ возгордиться, смотрѣть свысока на своихъ пасомыхъ и вслѣдствіе этого иногда говорить и дѣйствовать въ отношеніи къ нимъ необдуманно, неосновательно, опрометчиво. Но любовь „не гордится, не превозносится“, то есть, не поступаетъ опрометчиво. Мы видѣли, какъ пастырь церкви долженъ быть кротокъ со всѣми, даже, съ злѣйшими врагами своего дѣла, сколько, при злобѣ и испорченности людей, долженъ быть мужественъ, долготерпѣливъ, милосердъ. А „любовь долго терпитъ, милосердуетъ, не мыслитъ зла, все покрываетъ“. Далѣе, пастырь церкви долженъ быть врачомъ духовныхъ болѣзней своихъ пасомыхъ, болѣзней, иногда весьма гнусныхъ, отвратительныхъ; но любовь ничѣмъ не брезгуетъ. Наконецъ, пастырь церкви иногда преждевременно можетъ придти къ убѣжденію въ несправимости, не смотря на всѣ свои усилія, нѣкоторыхъ людей и, вслѣдствіе такого убѣжденія, махнуть рукой на такихъ людей и перестать пастырски воздѣйствовать на нихъ, какъ на безнадежно испорченныхъ. Но любовь не допуститъ его до этого, ибо она „всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ“. Не проникнутая чувствами живой вѣры въ Бога и горячей любви къ Нему и людямъ, дѣятельность пастыря церкви не будетъ имѣть въ себѣ главнаго, а именно— души: отъ нея будетъ вѣять сухимъ, холоднымъ формализмомъ, который, конечно, будетъ не привлекать людей къ пастырю церкви, а скорѣе отталкивать ихъ отъ него. И наоборотъ, чувства живой вѣры въ Бога и горячей любви къ Нему и людямъ сдѣлаются въ пастырѣ церкви основаніемъ того истиннаго и прочнаго чувства долга, которое внесетъ въ его (пастыря церкви) дѣятельность святое воодушевленіе, внесетъ въ нее духъ и жизнь, внесетъ то, что называется помазаніемъ. Кромѣ того, чувства живой вѣры въ

Бога и горячей любви къ Нему и людямъ сдѣлаются для пастыря церкви источникомъ такихъ высокихъ духовныхъ радостей и наслажденій, во имя которыхъ онъ твердо и мужественно преодолѣетъ и перенесетъ все злое, что можетъ встрѣтиться ему на его тернистомъ пути, — эти благодатныя радости и наслажденія сдѣлаются для него такою наградою, которой онъ не промѣняетъ ни на какія блага этого міра.

2. Какъ бы ни были велики умственные и нравственные силы пастыря церкви, какъ бы ни старался онъ въ своей дѣятельности подражать Христу Спасителю и св. Его апостоламъ, онъ всетаки не долженъ надѣяться на то, чтобы его дѣятельность всегда была успѣшною, если Самъ Господь не благословитъ ее и не поддержитъ своею благодатною помощію. Препятствія къ успѣху пастырскаго дѣла, приведенія людей въ царствіе Божіе лежатъ, прежде всего, въ самихъ же людяхъ. Многіе изъ нихъ, живя внѣ царствія Божія, совершенно не знаютъ или знаютъ не хотятъ ни того, въ чемъ состоитъ ихъ истинное человѣческое призваніе, ни того, въ чемъ заключается ихъ истинное счастье; они не сознаютъ или не хотятъ сознавать ни несоотвѣтствія ихъ жизни лучшимъ и высшимъ сторонамъ ихъ природы, ни опасности ихъ нравственнаго состоянія. Что ни говори такимъ людямъ, что для нихъ ни дѣлай: указывай имъ на ихъ истинное назначеніе, доказывай имъ все неразуміе и безнравственность ихъ жизни, выставляй на видъ опасности изъ положенія, приводи имъ доводы отъ Писанія и отъ науки свѣтской, зови ихъ ко Христу, показывай имъ всѣ утѣхи рая и муки ада, благотвори имъ всячески, заботься объ ихъ благополучіи — ничто на нихъ не дѣйствуетъ, ничто ихъ не убѣждаетъ, ничто не трогаетъ. На такихъ людяхъ сбывается слово пророка Исаи: „Слухомъ услышите и не уразумѣете; и видяще узрите и не увидите: одebelъ бо сердце людей, и ушима своими тяжело слышаша и очи свои смѣжиша, да не когда узрятъ очима и ушима услышать, и сердцемъ уразумѣютъ, и обратятся и исцѣлю я“ (Ис. 6, 9—10). Но не только дѣло обращенія такихъ людей въ царствіе Божіе, но и дѣло обращенія каждаго вообще человѣка; по ученію Христову, является слѣдствіемъ предварающей благодати Божіей: „Никто же мо-

жетъ прійти ко Мнѣ, аще не будетъ ему дано отъ Отца Моего“ (Іоан. 6, 65). Если же такъ, то никакія усилія пастыря церкви не обратятъ грѣшника къ царствію Божію, если благодать Божія не коснется души его и не освѣтитъ ему той грѣховной бездны, въ которой онъ валяется, если Самъ Господь не подготовитъ души его къ принятію слова о царствіи Божіемъ. Прекрасно гдѣ-то выразился относительно этого Лютеръ: „проповѣдникъ можетъ провести слово Божіе только въ ухо слушателей, но чтобы оно прошло въ ихъ души—для этого нуженъ Духъ Святыи“.

Конечно, главнымъ врагомъ человѣческаго спасенія является діаволь, который „дѣйствуетъ въ сынахъ противленія“ (Ефес. 2. 2), чтобы они не вѣровали истинѣ и не спаслись. Но діаволь мѣшаетъ дѣятельности пастыря церкви не только возбужденіемъ въ людяхъ духа противленія Христовой истинѣ, но и насланіемъ на пастыря церкви различныхъ бѣдъ, напастей и опасностей, которыя ему приходится терпѣть „на рѣкахъ, отъ разбойниковъ, отъ сродниковъ, отъ язычниковъ, въ городахъ, въ пустыни, на морѣ, среди лжебратіи“ (2 Кор. 11, 26—27); ему приходится терпѣть также отъ изнуренія, голода, жажды, стужи, наготы и т. под. Располагая, по попущенію Божію, обстоятельства и людей не въ пользу пастыря церкви, діаволь ставитъ иногда послѣдняго въ такія положенія, при которыхъ ему приходится или отказаться отъ своей дѣятельности, или же отказаться отъ своихъ, даже самыхъ законныхъ и чистыхъ радостей и привязанностей, отказаться отъ своего счастья, пожертвовать даже самою своею жизнію. Пользуясь противъ пастыря церкви злыми людьми и обстоятельствами, діаволь употребляетъ орудіемъ противъ него и самую плоть его: онъ возбуждаетъ и распалаетъ ее различными страстями и похотями, чтобы, противовоюя духу, подавляя его собою, она лишала пастыря церкви возможности постоянного полета въ міръ горній и приковывала его своими узами къ этой грѣшной землѣ. Наконецъ, Самъ Господь, по Своему всеблагому Промыслу, посылаетъ различныя напасти и искушенія на пастыря церкви, для его нравственнаго очищенія, для усовершенія и высшаго развитія его духовныхъ силъ, для укрѣпленія его въ его жиз-

венной борьбѣ. Кто же, кромѣ Господа Бога, даетъ пастырю церкви силы преодолевать всѣ трудности, побуждать діавола и всѣ искушенія, переносить различныя напасти,—вѣдь всего этого такъ много должно быть и такъ много можетъ быть и бываетъ въ великой и святой дѣятельности пастыря церкви,—кто, кромѣ Бога, поможетъ ему преодолевать всѣ эти трудности, побуждать всѣ искушенія, переносить всѣ скорби и напасти такъ, чтобы онъ не палъ подъ ихъ тяжелымъ крестомъ, но, по слову апостола, все терпѣлъ благодушно (2 Кор. 5, 6), „притѣсняемый—не былъ бы стѣсненъ, гонимый—не былъ бы оставленъ (Богомъ), въ отчаянныхъ обстоятельствахъ не отчаявался бы, низлагаемый—не погибалъ бы, отдаваемый на смерть—открывалъ бы въ смертной плоти своей жизнь Иисуса“ (2 Кор. 4. 8—11)? Средствами, привлекающими на насъ вспомошествовающую благодать Божію, укрѣпляющими наши духовныя и тѣлесныя силы являются, по ученію и практикѣ Христа-Спасителя и Его св. апостоловъ, *молитва и постъ*. Когда настало для Христа-Спасителя время выступить на общественное служеніе роду человѣческому, Онъ идетъ на Иорданъ креститься отъ св. Предтечи Своего Іоанна и непосредственно послѣ этого возводится Духомъ Святымъ въ пустыню „искуситися отъ діавола“ (Мѡ. 4, 1). Благочестиво, любомудрствующая христіанская мысль ставитъ здѣсь такой вопросъ: зачѣмъ нужно было такое искушеніе для Сына Человѣческаго? Св. Іоаннъ Златоустъ, объясняя 4, 1 Мѡ. ¹⁾ задается, между прочимъ, вопросомъ о пользѣ искушеній вообще и говоритъ, что искушеніе полезно для человѣка въ томъ отношеніи, что оно укрѣпляетъ его въ его жизненной борьбѣ. Какъ огонь естественный очищаетъ металлъ отъ постороннихъ примѣсей и закаливаніемъ дѣлаетъ его еще болѣе твердымъ, такъ и огонь искушеній нравственно очищаетъ человѣка и закаливаетъ весь его характеръ. Если я на опытѣ знаю, что Господь не оставлялъ меня среди величайшихъ опасностей, если я не палъ, не погибъ подъ тяжестію, то, конечно, я всегда буду полагаться на Господа Бога и вмѣстѣ съ тѣмъ вѣрить въ свои силы; такимъ образомъ я спокойно буду

¹⁾ Бесѣда 13-я на еванг. отъ Маттея.

смотря въ будущее, всегда твердо увѣренный, что такъ или иначе я выполню свое назначеніе на землѣ. Правда, какъ Единородный Сынъ Божій, Единосущный Богу Отцу, Господь Иисусъ Христосъ не нуждался ни въ какомъ укрѣпленіи Себя противъ какихъ-либо искушеній; но какъ Сынъ Человѣческой, Которому предстояло такое великое дѣло, какъ искупленіе и спасеніе рода человѣческаго, Онъ имѣлъ нужду въ укрѣпленіи и подготовкѣ къ Своему дѣлу всѣхъ своихъ человѣческихъ силъ путемъ искушеній. Средствомъ для побѣды надъ послѣдними являются для Него молитва и постъ: сорокъ дней и сорокъ ночей Онъ постился и молился въ пустынѣ. Молитва есть могущественное средство для привлеченія на насъ благодати или спасительной силы Божіей (Лук. 11, 13), для подавія всего, что только нужно намъ въ этой жизни (Мѡ. 7, 32; Иоан. 14, 13). Постъ точно также содѣйствуетъ укрѣпленію нравственныхъ силъ человѣка: воздержаніе отъ тѣлесныхъ похотей и страстей ¹⁾ какъ бы подавляетъ тѣло и тѣмъ даетъ большее развитіе духу, изоцряя всѣ духовныя силы и стремленія человѣка. Молитва и постъ предохраняютъ насъ отъ искушеній (Мѡ. 26, 41) и являются единственными орудіями къ побѣжденію самаго искушителя, человѣконенавистника и богопротивника діавола (Мѡ. 17, 21). И во время прохожденія своего служенія Христосъ-Спаситель почерпалъ для него силы въ молитвѣ и постѣ. Изъ евангелій видно, какъ нерѣдко уединялся Онъ въ пустынные мѣста и тамъ молился и постился. Изъ многихъ такихъ случаевъ приведемъ здѣсь лишь важнѣйшіе. Такъ, предстояло Христу-Спасителю избрать двѣнадцать апостоловъ. Такое избраніе было дѣломъ чрезвычайно важнымъ. Апостолы должны были, по вознесеніи Господнемъ на небо, оставаться на землѣ продолжателями Его дѣла приведенія людей ко спасенію. Они должны были сдѣлаться тѣми устоями, на которыхъ, „сущу

¹⁾ Господь Иисусъ Христосъ, какъ не имѣющій грѣховныхъ похотей и страстей, возлагалъ на себя постъ, конечно, не для подавленія послѣднихъ, а отчасти для показанія большой силы своей въ искушеніяхъ (голодному, наприм. труднѣе преодолѣть естественное желаніе—вкусить хлѣба, нежели поѣвшему), а отчасти какъ добровольный подвигъ, долженствующій служить для насъ примѣромъ для подражанія.

красугольну Самому Иисусу Христу, должно было утвердиться и воздвигнуться здание церкви Божіей. „И вотъ, предварительно ихъ избранія, Господь „изыде въ гору помолитися: и бѣ обнощъ въ молитвѣ Божій“ (Лук. 6, 12). О чемъ же молился Онъ всю ночь? Конечно, о томъ, что бы Богъ-Отецъ благословилъ бы Его избранниковъ, которымъ такъ нужно было Божіе благословеніе и помощь. Настало время Искупителю рода человѣческаго принести свою искупительную жертву на крестѣ и похороню смертію запечатлѣть истинность своего ученія. Въ виду ужасающаго множества и тяжести грѣховъ человѣческихъ, которыя Онъ долженъ былъ вознести на крестъ, при мысли объ адскихъ мукахъ и смерти, Ему предстоящихъ, возмущилась невинная, безгрѣшная душа Его, и Онъ началъ скорбѣть и тосковать (Мѡ. 26, 37). Подъ гнетомъ внутренняго креста, подъ тяжестію величайшихъ нравственныхъ страданій идетъ Онъ въ гущу сада Геосиманскаго и тамъ страдаетъ и молится до кроваваго пота. Долго длилась эта молитва Сына Человѣческаго и наконецъ возымѣла свое дѣйствіе: тяжелое бореніе души Спасителя улеглось, и Онъ вынесъ крестныя муки съ такимъ мужествомъ, кротостію, терпѣніемъ и любовью къ убивавшимъ Его людямъ, что этимъ однимъ уже доказалъ, что Онъ есть воистину Мессія, воистину Сынъ Божій.

Что касается Св. Апостоловъ, то они точно также смотрѣли на молитву, какъ на важное условіе успѣха ихъ пастырски-воспитательной дѣятельности. Въ послѣдніе дни своей земной жизни Спаситель ясно говорилъ имъ, какія великія обязанности Онъ возлагаетъ на нихъ, и какія великія искушенія и напасти ждутъ ихъ впереди. А поэтому призывалъ ихъ къ твердой вѣрѣ въ Бога и въ Него (Іоан. 14, 1) и къ постоянной молитвѣ (Мѡ. 17, 21; 26, 41). И Св. апостолы исполняли заповѣдь своего Божественнаго Учителя: они молились непрестанно (Іак. 5, 13—14; Ефес. 6, 18). Они молились какъ для избѣжанія и мужественнаго перенесенія искушеній, такъ и объ успѣхѣ своего пастырскаго дѣла. Они помнили слова Господа, что безъ Него не могутъ творить ничего (Іоан. 15, 5), что никто не придетъ къ Отцу, какъ только Имъ (14, 6) и къ Нему никто не можетъ придти, если не Отецъ Небесный привлечетъ его (6, 44).

Особенно необходимой считали они молитву въ особо важныхъ случаяхъ своего пастырскаго служенія. Такъ, нужно было на мѣсто отпадшаго Иуды избрать двѣнадцатаго апостола: предварительно его избранія на такое высокое служеніе, апостолы молятся о помощи имъ въ такомъ важномъ и трудномъ дѣлѣ избранія достойнаго лица (Дѣян. 1, 24). Въ ожиданіи сошествія Духа Святаго, послѣ чего они должны были проповѣдывать евангеліе всей твари, апостолы „единодушно пребывали въ молитвѣ и моленіи“ (1, 14). Точно также молятся они предъ избраніемъ и рукоположеніемъ семи діаконѣвъ (6, 6).

Итакъ, изъ вышесказаннаго мы должны вывести слѣдующее правило для руководства пастыря церкви: пусть въ своей дѣятельности онъ не полагается на свои силы. Какъ бы ни были велики эти послѣднія, онъ все можетъ трудиться надъ созиданіемъ великаго дѣла спасенія человѣчества во Христѣ Іисусѣ, если Самъ Господь Богъ не благословитъ трудовъ его и не поможетъ ему Своею благодатію. А для привлеченія на себя и свое дѣло Божія благословенія и вспомоствующей благодати Божіей, *онъ непрестанно долженъ молиться объ успѣхъ своей дѣятельности, особенно же среди людей, закоснѣвшихъ въ противленіи царствію Божію.*

Н. Румянцевъ.

(Продолженіе будетъ).

ЗАМѢТКИ О ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ ЗА-ГРАНИЦЕЙ.

О СТУДЕНЧЕСКИХЪ КОРПОРАЦІЯХЪ.

(Продолженіе *).

Разказавши въ прошлыхъ очеркахъ о порядкахъ, установившихся въ общежитіяхъ студентовъ двухъ богословскихъ факультетовъ Тюбингенскаго университета, я коснулся лишь внѣшней стороны студенческаго быта. Чтобы нѣсколько проникнуть во внутреннюю жизнь студентовъ, необходимо познакомиться съ возникновеніемъ и коротенькой исторіей очень любопытнаго и очень страннаго для чужеземца института, общаго всѣмъ германскимъ университетамъ. Я говорю о студенческихъ корпораціяхъ. Прослѣдить въ общихъ чертахъ ихъ исторію, указать, насколько это доступно недолгимъ наблюденіямъ чужестранца, вліяніе корпораціоннаго строя на студентовъ богословскаго факультета и будетъ задачей настоящаго очерка.

Исторія собственно студенческихъ корпорацій начинается недавно. Когда говорится о корпораціяхъ, то имѣется въ виду собственно студенческая ассоціація, преслѣдующая цѣли совершенно чуждыя старинной бурсѣ ¹⁾. Бурса, этотъ своеобразный союзъ профессоровъ и студентовъ, преслѣдовала цѣли учебно-воспитательныя и экономическія; университетъ воспользовался ею для достиженія цѣлей полицейскихъ. Студенческая корпорація опиралась на совершенно инныя начала.

Первые союзы среди студентовъ университета возникли во второмъ пятилѣтіи нынѣшняго вѣка. Можно съ нѣкоторой вѣ-

*) См. „Вѣра и Разумъ“, за 1893 г., № 15.

1) См. нашъ очеркъ въ № 15 Вѣры и Разума 1893 г.

роятностью предполагать, что они явились на смѣну отжившему цеховому порядку университетской жизни. Какъ извѣстно, въ первые вѣка существованія университетовъ студенты и профессора представляли одну сплошную корпорацію, преслѣдовавшую ученую цѣль. Студенты были учениками, соотвѣтственно ученикамъ прочихъ средневѣковыхъ, чисто ремесленныхъ цеховъ, а профессора—учителями, соотвѣтствующими цеховымъ мастерамъ. Самое слово Meister, выродившееся изъ латинскаго magister (итальянское maestro), безразлично прилагалось какъ къ мастерамъ цеховъ, такъ и къ профессорамъ университета. Въ началѣ нынѣшняго вѣка цеховой строй университетской жизни отошелъ въ область исторіи, и университетъ, ставши учрежденіемъ собственно правительственнымъ, долженъ былъ работать себѣ иной modus vivendi. Отдѣльные студенческіе союзы, смѣнившіе первоначальную общую корпорацію, и были первымъ шагомъ въ приспособленіи студентовъ къ новому порядку университетской жизни.

Основой первыхъ студенческихъ союзовъ, какъ и слѣдовало ожидать, явилось землячество. Въ самомъ дѣлѣ, новичокъ, явившійся въ университетъ, прежде всего льнетъ къ землякамъ, съ которыми у него уже есть связь въ видѣ любви къ мѣсту родины. Эти первые студенческіе союзы назывались землячествами (Landsmannschaften). Собственныя имена ихъ, естественно, происходили отъ наименованія родины ихъ членовъ. Такъ въ Тюбингенѣ возникъ землячeskій союзъ Swevia—его члены были швабы, Helvetia, гдѣ сгруппировались швейцарцы, Danubia, гдѣ соединились уроженцы береговъ Дуная, Ulmia съ студентами изъ г. Ульма и его окрестностей.

Въ первое время своего существованія нарождающіеся студенческіе союзы должны были служить исключительно національнымъ цѣлямъ; поэтому студентъ имѣлъ право быть членомъ только своего землячества. Но этотъ слишкомъ формальный порядокъ продержался недолго: отсутствіе свободы выбора пришлось студентамъ совѣтъ не по душѣ. Въмѣстѣ съ сущностью дѣла изменились и названія: прежнія обязательно географическія имена союзовъ стали теперь часто замѣняться совершенно отвлеченными; существовалъ, напримѣръ, союзъ Фиделія.

Возникновеіе союзовъ съ отвлеченными именами показываетъ уже новую стадію въ развитіи студенческихъ корпорацій. Союзъ пересталъ преслѣдовать узкія цѣли земляческаго общенія и перешелъ въ форму ассоціаціи съ болѣе общими и, потому, болѣе широкими задачами. Соотвѣтственно съ этими организовался и строй внутренней корпораціонной жизни. Изъ земляческаго союза выродился союзъ рыцарскій, и организація рыцарскихъ орденовъ послужила образцомъ корпораціонному уставу.

Члены союза раздѣлялись на старшихъ (Corpsburschen) и младшихъ (Reponen, впоследствии Fuchsen). Только корбурши составляли собственно союзъ, были его членами съ правомъ голоса при рѣшеніи дѣлъ союза. Младшіе допускались въ корпорацію на правахъ испытуемыхъ: они могли рассчитывать на дѣйствительное принятіе не иначе, какъ отбывъ установленный союзомъ искусъ. Каждый студентъ, желающій сдѣлаться членомъ корпораціи, долженъ былъ клятвенно обѣщать безусловно повиноваться всѣмъ ея правиламъ и ни въ чемъ не отступать отъ ея обычаевъ.

Приемъ въ союзъ обставлялся обыкновенно довольно торжественными формальностями, напоминающими приемъ въ рыцарскій орденъ.

Прежде всего кандидатъ въ корбурши долженъ былъ сдать нѣчто въ родѣ экзамена—показать, насколько онъ знакомъ съ правилами избранной имъ корпораціи; послѣ этого ему давали рапиру, надѣвали ленту цвѣтовъ корпораціи, сообщали знакъ союза и его девизъ; вся церемонія заканчивалась братскимъ поцѣлуемъ принимаемаго съ принимающими. Такъ пополнялся союзъ новыми членами.

Администрація союза состояла изъ сеніора, его товарища (consenior) и секретаря, на отвѣтственности котораго лежало составленіе протоколовъ союза. Власть свою эти лица дѣлили еще съ нѣсколькими членами союза, получившими полномочія отъ общаго корпораціоннаго собранія; эти члены во главѣ съ сеньоромъ и его товарищемъ составляли, такъ сказать, совѣтъ корпораціи, въ рукахъ котораго находились всѣ ея дѣла. Члены совѣта выбирались одними корбуршами и только на одинъ годъ.

Одной изъ главныхъ цѣлей студенческихъ корпорацій было стремленіе воскресить духъ стариннаго рыцарства, сообщить жизни студентовъ блестящій ореолъ, окружавшій нѣкогда рыцарскіе ордена.

Каждая корпорація въ отдѣльности была слишкомъ слаба, слишкомъ малочисленна, чтобы самостоятельно выполнить такую задачу: пришлось искать поддержки другъ у друга, стараться дѣйствовать сообща. Такимъ образомъ явились—совѣтъ сеніоровъ (Senioren-Convent) и совѣтъ уполномоченныхъ (Chargirten-Convent) — высшія правительственныя учрежденія студентовъ, власти которыхъ должны были повиноваться члены всѣхъ корпорацій безъ различія. Въ совѣтъ сеніоровъ входили всѣ сеніоры и консеніоры, въ совѣтъ уполномоченныхъ—только сеніоры, особо избранные всѣми корпораціями. Совѣту сеніоровъ предоставлялось право предлагать проекты законовъ общихъ для всѣхъ корпорацій, разбирать споры и недоумѣнія, возникающія, какъ между цѣлыми корпораціями, такъ и между студентами, принадлежащими къ различнымъ союзамъ. Совѣтъ уполномоченныхъ являлся высшею инстанціей по вопросамъ корпораціоннаго законодательства и суда: ему принадлежала окончательная редакція обще-корпораціонныхъ законовъ; ему же приносились жалобы, если судъ совѣта сеніоровъ казался тяжущимся неправымъ. Рѣшеніе совѣта уполномоченныхъ было уже окончательное; ему обязаны были безусловно подчиняться всѣ члены корпорацій. Власть совѣта уполномоченныхъ въ университетскихъ дѣлахъ естественно была тѣмъ шире, чѣмъ больше студентовъ университета принадлежало къ корпораціямъ; поэтому завѣтной мечтой совѣта было завербовать въ члены корпорацій всѣхъ студентовъ. Съ этой цѣлью совѣтъ уполномоченныхъ постановилъ исключать изъ студенческаго общества каждаго, кто не хотѣлъ идти въ корпорацію, оставался „дикимъ“ (wilder), по терминологіи корпорантовъ; этотъ „дикій“ лишался всѣхъ студенческихъ правъ, былъ для корпоранта „филистеромъ“, наряду съ бюргерами города Тюбингена.

Сложная администрація студенческихъ союзовъ выработалась не сразу, хотя прошло лишь нѣсколько лѣтъ послѣ возникновенія землячества, когда появились сеніоры и обѣ инстанціи

ихъ совѣтовъ. Какъ легко можетъ замѣтить читатель, сеніоръ перваго студенческаго союза былъ лишь старшій буршъ, встрѣчавшій своихъ младшихъ земляковъ въ университетскомъ городѣ, знакомившій ихъ съ порядками городской и университетской жизни. Время освятило его вліяніе, правильная организація союза узаконила его. Какъ послѣдовательно мѣнялась внѣшняя организація студенческихъ союзовъ, такъ же постепенно и послѣдовательно мѣнялось вліяніе союза на студенческой бытъ.

Первоначально корпорація сближала студентовъ, соединяла ихъ въ одинъ тѣсный кружокъ, въ дружную семью. Часто члены одной и той же корпораціи были товарищами по начальной школѣ, знали другъ друга съ дѣтства; встрѣтившись въ университетѣ, и въ особенности сдѣлавшись членами одного союза, они нерѣдко становились истинными друзьями. Законы, администрація, созданные ими самими, товарищи въ роли правителей—все что давало имъ—юношамъ, только что вышедшимъ изъ—подъ домашней опеки, почувствовать свою самостоятельность,—радовало, увлекало ихъ. Свобода и дружба создали тотъ юношески бодрый, свѣтлый взглядъ на жизнь, то радостное настроеніе, которое было отличительной чертой первыхъ членовъ студенческихъ корпорацій. Но это настроеніе и бодрость духа корпоративныхъ студентовъ очень не долго были единственнымъ признакомъ вліянія корпорацій; вліяніе это не замедлило сказаться и въ иномъ смыслѣ.

Мы уже говорили, что организованный союзъ корпорацій задался цѣлью возстановить въ студентѣ ступежавшійся образъ стариннаго рыцаря; поддержаніе и умноженіе славы союза стало, поэтому, главной задачей корпоранта; рыцарская дисциплина явилась средствомъ необходимымъ при выполненіи этой задачи. Въ чемъ же поставляли студенты славу своихъ союзовъ, къ чему примѣнялась желѣзная рыцарская дисциплина?

Идея славы и ея осуществленіе зависитъ отъ умственного и нравственнаго развитія человѣка. Уровень нравственности корпорантовъ былъ очень невысокъ, умственное развитіе ихъ также оставляло желать многого; это были неопытные юноши съ пылкимъ воображеніемъ и нетронутымъ запасомъ физическихъ

силъ. Ихъ понятія о рыцарствѣ были узки и односторонни; въ рыцарскихъ орденахъ всего болѣе привлекала ихъ красивая внѣшность, удаля, молодечество. Идеаломъ не только рыцаря, но и студента представлялся имъ человѣкъ, обладающій этими качествами въ совершенствѣ. Въ погонѣ за такимъ, чисто матеріальнымъ, идеаломъ студенты развивали одну лишь низшую сторону своей природы. Животнымъ инстинктамъ предоставлялся такимъ образомъ полный просторъ. Почти не зная нравственныхъ преградъ, корпоранты искали только блеска и наслажденій -- наслажденій, конечно, матеріальныхъ. Физическая сила, ловкость, умѣніе владѣть оружіемъ, животная храбрость, дерзость на языкъ, обиліе любовныхъ походовъ, способность пить пиво, не считая кружекъ, — вотъ добродѣтели, создававшія тогда не только личную, но и корпоративную репутацію.

Корпоративное законодательство и корпоративная дисциплина были направлены лишь къ достиженію этой завидной репутаціи. Чисто военная строгость была примѣняема къ выполненію сложнаго ритуала, которымъ корпоранты обставили такую простую вещь, какъ употребленіе національнаго напитка пива. Пивной уставъ (Biergesetz) прежде всего предлагался для изученія новичку. Части этого устава доселѣ сохранились въ обиходѣ нѣмецкаго студента. Уставъ точно опредѣлялъ, какъ надо браться за кружку, какъ говорить тосты, какъ отвѣчать на нихъ; малѣйшее отступленіе отъ этого ритуала вело за собой штрафъ въ видѣ истребленія непомѣрнаго количества того же пива со всѣми установленными церемоніями. Нерѣдко члены одной корпорации или представители разныхъ устраивали между собой пивныя состязанія; отличившійся наибольшей стойкостью въ истребленіи пива удостоивался званія пивнаго короля -- Bierkönig; но заслужить это званіе было не легко: для этого необходимо было выпить не менѣе 80 шоппеновъ (шоппенъ = $\frac{1}{2}$ литра) пива въ вечеръ.

Грубость нравовъ, неразвитость, тщеславіе, удовлетворить которому можно было только безшабашною удаляю, были причиной крайне несимпатичнаго студенческаго обычая — дуэли. Этотъ способъ проявленія храбрости и признанія собственнаго достоинства былъ какъ нельзя болѣе въ тонѣ тогдашнему на-

строенію университетской молодежи. Студентъ могъ пріобрѣсти уваженіе своей и чужихъ корпорацій не иначе, какъ заслуживъ себѣ извѣстность въ качествѣ неутомимаго и искуснаго дуэлиста. Каждому хотѣлось заслужить эту почетную славу,—и дуэлямъ не было конца; причины вызововъ были самыя ничтожныя: до-вольно было невпопадъ сказаннаго слова, неловкаго движенія—и неутомимые бойцы готовы были видѣть вездѣ оскорбленія своему достоинству; чувствительность ихъ развилась въ этомъ отношеніи до смѣшнаго. Но требуя щепетильной деликатности къ себѣ, они совершенно забывали, что другіе также способны оскорбляться: дерзость, сдѣланная студентомъ мирному обывателю, считалась путкой; умѣнье затѣвать уличные скандалы способствовало созданію и упроченію репутаціи студента не меньше, чѣмъ храбрость и искусство въ дуэляхъ.

Погоня за славой, во что бы то ни стало, уничтожила ту довѣрчивую юношескую дружбу, которая нерѣдко соединяла студентовъ и раньше, но особенно яркимъ цвѣткомъ развернулась съ появленіемъ корпорацій. Страстное желаніе прославить себя естественно соединялось съ столь же сильнымъ нежеланіемъ славы другому: явилось соревнованіе; безвредное въ началѣ, постепенно развиваясь, оно перешло въ зависть, и отношенія студентовъ между собою были отравлены.

Среди пооекъ и дуэлей у корпоранта не оставалось ни времени, ни охоты для научныхъ занятій: удача, ловкость, красивый костюмъ, способность выпить непомѣрное количество пива ставились гораздо выше научныхъ успѣховъ.

Были, конечно, между студентами юноши чистые душой, богато одаренные умственными способностями, которымъ жизнь корпорацій несомнѣнно была противна; но что могли они сдѣлать? Студентъ внѣ корпораціи, въ силу предписанія совѣта уполномоченныхъ, терялъ всѣ студенческія права и, сверхъ того, подвергался ежеминутно мелкимъ и крупнымъ оскорбленіямъ со стороны отвергнутыхъ имъ товарищей, принадлежащихъ къ корпораціямъ. Оставалось мириться со всѣмъ, по крайней мѣрѣ, по внѣшности: борьба была бы слишкомъ неравна и, потому, бесполезна. Кулачное право (*faustrecht*), которое корпоранты примѣняли къ студентамъ „дикимъ“, дѣлало без-

правіе послѣднихъ полнымъ и безпросвѣтнымъ. Въ силу этого „права“ „дикиѣ“ не должны были имѣть при себѣ оружія, даже рапиры—этой непремѣнной спутницы студента. Отъ оскорбленій корпорантовъ они могли защищаться только въ рукопашную, не смотря на то, что ихъ притѣснители всегда были вооружены и никогда не стѣснялись пускать въ дѣло это оружіе противъ беззащитныхъ „дикихъ“.

Такъ сложилась жизнь студентовъ въ рамкахъ корпорационнаго строя; таковы были идеалы университетской молодежи. Безотвѣтное повиновеніе младшихъ старшимъ и всѣмъ административнымъ учрежденіямъ—въ родѣ совѣта сеніоровъ создавало тираннію сильныхъ надъ слабыми, обезпечивало первымъ безпечальное житіе на счетъ спокойствія и удобствъ послѣднихъ. Свободы и равенства среди студентовъ не существовало; ихъ время, ихъ матеріальныя средства, ихъ физическія и интеллектуальныя силы расходовались такъ, какъ угодно было старшимъ, и все это уходило на достиженіе ложно понятаго идеала рыцарства, на приобрѣтеніе славы, ничего общаго не имѣющей съ задачами и цѣлями университетской науки.

Намъ осталось сказать нѣсколько словъ объ отношеніяхъ къ корпораціямъ студентовъ богословскаго факультета за описанный періодъ корпорационной исторіи. Статуты штифта безусловно запрещали будущимъ пасторамъ посѣщеніе ресторановъ; слѣдовательно существенное условіе корпорационной жизни—изученіе и выполненіе пивнаго устава—не могло быть выполняемо стипендіатами штифта, по крайней мѣрѣ открыто; да и вообще строгій режимъ штифта не могъ гарантировать стипендіатамъ той свободы дѣйствій, которая была необходима для корпорационной жизни. Поэтому, можетъ быть, и не встрѣчается никакихъ опредѣленныхъ указаній на отношенія штифта къ корпораціямъ; по всей вѣроятности стипендіаты штифта были тайными членами корпораціи и жили съ ними на основаніи какихъ-либо спеціальныхъ соглашеній. Католическаго конвикта еще не существовало.

Какъ уже говорилось раньше, лучшіе изъ студентовъ не сочувствовали идеаломъ корпорацій; они только терпѣли безобразія корпорантовъ, не имѣя возможности противодѣйствовать имъ

и организовать среди студентовъ собственную партію, которая могла бы подорвать вліяніе корпорацій. Обстоятельства сложились въ ихъ пользу. Война за освобожденіе, пробудивъ патріотизмъ, увлекла многихъ студентовъ на поле битвы. Уходя неопытными юношами, они возвращались взрослыми людьми, много пережившими и перечувствовавшими, съ серьезно продуманными, выработанными политическими взглядами. Они воочію убѣдились въ томъ, какимъ страшнымъ препятствіемъ къ благосостоянію и безопасности ихъ родины была ея раздробленность. Объединеніе Германіи стало ихъ завѣтной мечтой. Но какимъ образомъ могли они привести ее въ исполненіе? Нужно было создать дѣятелей, способныхъ раздѣлить ихъ взгляды и стремиться за одно съ ними къ достиженію намѣченной ими цѣли. На товарищей, сохранившихъ настроенность въ духѣ тогдашнихъ корпорацій, не могло быть никакой надежды. Необходимо было выработать планъ борьбы съ корпораціями. Движеніе въ этомъ смыслѣ начинается въ университетахъ съ 1814 г. Первымъ шагомъ въ этомъ направленіи былъ обѣтъ (данный, конечно, въ большинствѣ лучшими изъ студентовъ) не присоединяться ни въ какомъ случаѣ ни къ одной изъ существующихъ корпорацій. Такимъ образомъ появились незначительныя въ началѣ общества, главной цѣлью которыхъ было противодѣйствіе корпораціямъ. Вскорѣ послѣ войны за освобожденіе изъ этихъ антикорпорационныхъ обществъ возникъ очень извѣстный и могущественный студенческій союзъ—буршеншафтъ.

Буршеншафтъ предъявилъ своимъ членамъ требованія совершенно непохожія на предписанія прежнихъ корпорацій (которые въ отличіе отъ него стали съ этого времени называться корами). Серьезное отношеніе къ наукѣ, благочестіе, строгая нравственность—вотъ качества, которыми долженъ былъ непременно обладать каждый студентъ, желающій сдѣлаться членомъ новаго союза. Взглядъ буршеншафта на честь былъ также діаметрально противоположенъ взгляду кора. Многие изъ его основателей поднимали оружіе за освобожденіе своей родины, и отношеніе къ нему какъ къ игрушкѣ—тщеславныя забавы въ родѣ дуэлей или задиранья безобидныхъ прохожихъ, съ цѣлью проявить свою храбрость—казалось имъ недостойнымъ ребя-

чествомъ, унижающимъ честь университета. Если кому-нибудь изъ членовъ буршеншафта было нанесено серьезное оскорбленіе, смытъ которое, по его мнѣнію, могла только дуэль, даже тогда онъ не имѣлъ права вызвать своего противника, не испросивъ предварительно разрѣшенія у суда чести. Судъ чести не былъ постояннымъ правительственнымъ учрежденіемъ; дѣятельность его не укладывалась ни въ какія опредѣленныя рамки: его собирали и распускали по мѣрѣ надобности. Составъ суда зависилъ отъ состава правительства буршеншафта: судьями могли быть только члены правленія.

Активное участіе въ освободительномъ движеніи принимали только сѣверо-германскіе университеты, но взгляды, выработанные этимъ движеніемъ распространились по всей Германіи. Тюбингенъ, конечно, не былъ исключеніемъ. Тевтонія въ Галле была первымъ по времени своего основаніи буршеншафтомъ. Въ Тюбингенѣ новое движеніе нашло послѣдователей прежде всего въ штифтѣ, гдѣ корпорационный строй не могъ пустить такихъ глубокихъ корней, какъ въ остальномъ студенческомъ обществѣ. Въ 1813 г. стипендіаты штифта основали два союза—Аллеманію и Тугендбундъ; главной ихъ цѣлью было противодѣйствіе грубости нравовъ и неправильному пониманію чести, господствовавшему въ корахъ. Кромѣ этихъ двухъ союзовъ, въ штифтѣ возникло еще „общество романтиковъ“; членовъ его соединяло между собой общее желаніе составить тѣсный дружескій кружокъ, для котораго поэзія, наука и искусства были бы главной цѣлью жизни. Въ слѣдующемъ году студенты прочихъ факультетовъ организовали свой буршеншафтъ—Тевтонію; она состояла, главнымъ образомъ, изъ представителей сѣверной Германіи; южно-германцы, увлеченные примѣромъ своихъ сѣверныхъ собратьевъ, образовали свой союзъ Бюртебергію. Всѣ названные союзы усвоили себѣ внѣшній строй коровъ, но не успѣли еще организовать общей администраціи. Представители іенскаго буршеншафта выработали планъ общей организаціи новыхъ союзовъ и первые подали примѣръ приложенія этого плана къ дѣлу. Они воспользовались образцомъ, созданнымъ въ этомъ направленіи корами и въ противовѣсъ имъ соединили во едино всѣ іенскіе буршеншафты подъ одной общей администраціей.

Йенское движеніе отозвалось на всѣхъ нѣмецкихъ университетахъ. Тюбингенъ однимъ изъ первыхъ послѣдовалъ примѣру Йены. Въ началѣ зимняго семестра 1816 г. новая идея приводилась уже тамъ въ исполненіе; главными двигателями въ дѣлѣ основанія союза на новыхъ началахъ были члены Бюртембергін. При содѣйствіи Тевтоніи ей удалось гораздо полнѣе осуществить мысль йенскихъ студентовъ: организовалась общая для всѣхъ буршеншафтовъ администрація, и всѣ коры за исключеніемъ Свевіи признали эту администрацію. Созданный такимъ образомъ союзъ назывался Арминіей.

Вскорѣ обстоятельства сложились такъ, что йенская объединительная тенденція получила очень широкую постановку. Арминія собиралась праздновать первую годовщину своего существованія. Узнавъ объ этомъ, представители йенскаго буршеншафта попросили арминіанъ перенести ихъ праздникъ съ 12-го декабря на 18-е октября: 18-е октября было днемъ лейпцигской битвы, въ этотъ же день 300 лѣтъ тому назадъ была объявлена реформація. Мѣстомъ празднованія былъ назначенъ Вартбургъ. Собрались представители почти всѣхъ нѣмецкихъ университетовъ. Воодушевленные воспоминаніями о великихъ событіяхъ своей родины и сознаніемъ, что воспоминанія эти равно дороги всѣмъ присутствующимъ, что всѣ они готовы дѣйствовать какъ одинъ человекъ, студенты рѣшили ознаменовать этотъ день основаніемъ „обще-германскаго буршеншафта“. Отнынѣ буршеншафты всѣхъ университетовъ должны были соединиться въ одинъ общій союзъ и привлечь къ себѣ всю университетскую молодежь Германіи.

Этотъ новый обще-германскій союзъ, названный Германіей, по дѣламъ своимъ ничѣмъ не отличался отъ прежнихъ разрозненныхъ буршеншафтовъ. Богъ, честь, свобода и отечество были его девизомъ. Для своего знамени онъ избралъ три цвѣта—красный, черный и золотой.

Цѣлый годъ прошелъ между вартбургскимъ праздникомъ и окончательнымъ сляніемъ мелкихъ буршеншафтовъ въ одинъ общій союзъ; только въ годовщину знаменитаго праздника—18-го октября 1818 г., совѣтъ, составленный изъ представителей 14-ти буршеншафтовъ, въ числѣ которыхъ была и тю-

бингенская Арминія, окончательно рѣшилъ этотъ вопросъ въ пользу сліянія. Но ни впечатлѣніе, произведенное вартбургскимъ праздникомъ, ни основаніе „Германіи“ не могло окончательно побѣдить корпорантовъ. Строгость нравственныхъ правилъ буршеншафта была не по вкусу многимъ студентамъ, присоединившимся къ нему подъ вліяніемъ минуты, а широкія задачи новаго союза не соответствовали ихъ умственному развитію и размѣру ихъ прилежанія. Веселая и беззаботная жизнь уцѣлѣвшихъ коровъ, ихъ удачъ и молодечество невольно увлекали юношей нравственно слабыхъ и несклонныхъ къ серьезной и трудовой жизни. Какъ легко удалось тюбингенскому буршеншафту привлечь коры на свою сторону, подчинить ихъ вліянію Арминіи, такъ же легко онъ и потерялъ ихъ. Свевія, старинная и наиболѣе вліятельная тюбингенская корпорація восторжествовала надъ Арминіей. Коры эмансипировались и подъ предводительствомъ Свевіи повели опять свою безпутную жизнь. Политическое и общественное движеніе послѣднихъ лѣтъ не оставило на нихъ никакого слѣда: они по прежнему, забросивъ научныя занятія, сводили обязанности студента къ попойкамъ и дуэлямъ. Къ своимъ противникамъ они относились съ презрѣніемъ и всюду, гдѣ могли, старались дать имъ это почувствовать.

Таковы были отношенія между представителями различныхъ университетскихъ партій до весны 1819 г. Здѣсь такъ называемая битва при Люстнау, случай совершенно неожиданный и въ сущности пустой, обратилъ въ друзей недавнихъ враговъ. Вотъ какъ произошло дѣло. Два студента изъ членовъ буршеншафта возвращались разъ вечеромъ домой, проводивъ одного изъ своихъ товарищей до Бебенхаузена (деревня верстахъ въ двухъ отъ Тюбингена). Возлѣ деревни Люстнау (не болѣе версты отъ Тюбингена) имъ повстрѣчалось стадо овецъ, которое расположилось какъ разъ на дорогѣ и мѣшало имъ проѣхать. Владѣльцы стада не нашли нужнымъ очистить путь для проѣзжающихъ. Студенты, раздраженные долгимъ ожиданіемъ, наконецъ, не выдержали и съ оружіемъ въ рукахъ проложили себѣ дорогу сквозь стадо. Крестьяне вступились за свое достоинствіе; вооруженные чѣмъ попало они сбѣжались къ мѣсту

схватки. Студенты не знали что дѣлать: число ихъ противниковъ увеличивалось съ каждой минутой, а ихъ только двое. Къ счастью имъ суждено было недолго оставаться въ такомъ затруднительномъ положеніи: слухъ о люстнаускомъ приключеніи быстро достигъ Тюбингена. Студенты, забывъ свои корпоративныя распри, всѣ какъ одинъ человекъ, бросились выручать товарищей. Битва кончилась пустяками: убитыхъ, даже тяжело раненыхъ не оказалось. Начальство отнеслось къ этому происшествію очень снисходительно: съ его стороны не послѣдовало никакихъ ограниченій студенческой свободы.

На слѣдующій послѣ битвы день студенты—члены коровъ и буршеншафта собрались на общую сходку и единогласно рѣшили основать общій студенческой союзъ. Такимъ образомъ исполнилась, наконецъ, завѣтная мечта буршеншафта: всѣ студенты одного университета должны были съ этихъ поръ вмѣстѣ выбирать свое общее правительство, подчиняться одному суду чести, однимъ и тѣмъ же обычаямъ. Общая администрація не уничтожила отдѣльныхъ корпорацій; коры лишь приняли основы буршеншафта и сообразно съ ними видоизмѣнили собственные статуты.

Когда дружественныя отношенія между буршеншафтомъ и корами были установлены, студенты зажили веселой дружной семьей: вмѣстѣ работали, вмѣстѣ отдыхали и веселились. Науку они не забывали: въ своихъ собраніяхъ нерѣдко затрогивали серьезные вопросы; старшіе и болѣе даровитые никогда не отказывали въ помощи слабымъ и младшимъ.

Весна и лѣто 1819 г. были разцвѣтомъ жизни буршеншафта, его лучшимъ временемъ; къ несчастью только время это было слишкомъ не продолжительно.

Идеи, создавшія буршеншафтъ, вполне согласовались съ придворнымъ и общественнымъ настроеніемъ, господствовавшимъ въ Германіи во время наполеоновскихъ войнъ; опасность будила мысль, вызвала къ дѣятельности лучшія силы и соединяла разрозненныя германскія племена въ стремленіи къ одной цѣли—къ освобожденію родины изъ подъ власти и вліянія рейнскихъ завоевателей—французовъ. Когда же опасность миновала, мелкіе германскіе владѣтели возвратились къ прежней

политикѣ, преслѣдуя собственные владѣльческіе интересы въ ущербъ интересамъ своихъ единоплеменныхъ сосѣдей. Буршеншафтъ, союзъ молодыхъ людей всей Германіи, представился имъ опасной политической силой, серьезнымъ препятствіемъ къ утверженію новой политической программы. За жизнью студентовъ начали слѣдить. Правительства не пренебрегали при этомъ никакими средствами: почти во всѣхъ университетахъ завелись шпионы; студенты знали это и до скандала было недалеко. Тюбингенскій студентъ Зандъ поссорился съ однимъ изъ правительственныхъ шпионовъ и, доведенный до крайности его наглою беззащитчивостью, поднялъ на него оружіе; шпионъ былъ убитъ. На Карлсбадскомъ конгрессѣ въ августѣ 1819 г. этотъ случай фигурировалъ въ качествѣ повода къ строгому разслѣдованію университетскихъ дѣлъ. Конгрессъ назначилъ специальную слѣдственную комиссію, которая открыла свои засѣданія 15 октября въ Майнцѣ; скоро дѣйствія комиссіи приобрѣли ей громкую и очень неблагоприятную извѣстность. Слѣдствія были назначены во всѣхъ нѣмецкихъ университетахъ. Въ законахъ и образѣ жизни тюбингенскаго буршеншафта слѣдственная комиссія не нашла ничего предосудительнаго; но судьба его была рѣшена. Къ Святкамъ 1819 г., придравшись къ бѣгству изъ Тюбингена двухъ студентовъ, подозрѣваемыхъ правительствомъ въ государственной измѣнѣ, штуттгартское министерство просвѣщенія объявило буршеншафтъ запрещеннымъ союзомъ. Нарушители правительственнаго декрета подвергались заключенію въ крѣпости и лишались правъ на государственную службу. Съ этихъ поръ и до настоящаго времени при имматрикуляціи студентъ произноситъ обѣтъ не принадлежать ни къ какому запрещенному союзу.

Правительственное veto, въ примѣненіи къ буршеншафту, лишило студентовъ возможности открыто исповѣдывать свои убѣжденія, но не могло пересоздать этихъ убѣждений. Университетская молодежь осталась такой же, какой была раньше, съ тѣмъ же горячимъ желаніемъ проводить по мѣрѣ возможности въ жизнь свои заветныя мысли. Дѣйствовать врозь казалось и труднымъ и малополезнымъ; необходимо было основать союзъ, который могъ бы открыто объединить студентовъ. Такимъ сою-

зомъ, на смѣну запрещеннаго буршеншафта, явился буршенферейнъ. Наученные горькимъ опытомъ студенты сдѣлались значительно скромнѣй: буршенферейнъ уже не претендовалъ на величественное названіе обще-германскаго союза; онъ создавался каждымъ университетомъ въ отдѣльности. Свои обще-германскія симпатіи студенты держали въ тайнѣ. Буршенферейнъ поддерживалъ внѣшній укладъ студенческой жизни по образцу, выработанному буршеншафтомъ. Таковымъ онъ являлся предъ правительствомъ и университетскимъ начальствомъ. Это послѣднее не только не стѣсняло дѣятельности буршенферейна, но даже покровительствовало ему, такъ какъ знало, что его правленіе серьезно заботится объ упорядоченіи нравственности и образа жизни студентовъ. Внѣшнее устройство буршенферейна представляло точную копію съ внѣшняго строя коровъ.

Первоначально тюбингенскіе коры сохранили къ ферейну тѣ же отношенія, какія завязались между ними и буршеншафтомъ въ послѣднее время сего существованія: они подчинялись общимъ законамъ и общему правительству; первое мѣсто принадлежало ферейну. Казалось бы, что въ средѣ студентовъ должно было водвориться прежнее братство, но не такъ вышло на дѣлѣ: коры не выдержали подчиненія ферейну; особенно оно было невыносимо имъ, когда дѣло касалось дуэлей. Войнственный духъ коровъ возмущался противъ дѣйствій суда чести, согласныхъ съ взглядами ферейна. Одинъ за другимъ коры начали возвращать себѣ самостоятельность. Эмансипація коровъ завершилась при очень любопытной обстановкѣ.

Буршенферейнъ не внушалъ опасеній правительству: онъ хранилъ въ глубокой тайнѣ свои политическія цѣли и не носилъ больше опаснаго имени обще-германскаго союза. Даже болѣе: правительство довѣряло ему и пользовалось готовой студенческой корпораціей для своихъ цѣлей. 13-го Ноября 1820 г. изъ министерства просвѣщенія послѣдовалъ въ университетъ указъ отъ имени Его Величества короля, и этимъ указомъ предполагалось сенату вручить охраненіе порядка въ средѣ учащейся молодежи самимъ студентамъ, т. е. комитету, избранному общимъ студенческимъ голосованіемъ.

Министерскій указъ, предлагая университетскому началь-

ству планъ студенческаго комитета, не упоминалъ о корпораціяхъ, существовавшихъ тогда въ университетахъ; избраніе членовъ комитета было предоставлено всѣмъ студентамъ безъ различія. Конечно, корпораціи, имѣвшія соотвѣтствующую комитету организацію въ видѣ совѣта уполномоченныхъ, удобнѣй всего могли взять на себя выполненіе министерскаго указа; здѣсь то и столкнулись интересы коровъ и буршенферейна. Столкнове- ніе обуславливалось тѣмъ, что ферейнъ пользовался лучшей репутаціей среди студентовъ, чѣмъ коры и, вслѣдствіе этого, вліяніе его въ университетѣ было гораздо болѣе широкое, чѣмъ вліяніе коровъ. Но для борьбы съ такой вліятельной корпораціей, какъ буршенферейнъ, нужно было время и, потому, коры при первоначальномъ выполненіи порученія министерства не выразили рѣзко своего протеста противъ буршенферейна и дѣй- ствовали, хотя и не охотно, съ нимъ заодно.

Менѣе двухъ мѣсяцевъ понадобилось студентамъ на то, чтобы выработать статуты своего комитета. 2-го января 1821 г. комитетъ съ разрѣшенія короля уже приступилъ къ исполненію своихъ обязанностей. Конструкція статута ясно обличаетъ до- минирующее среди студентовъ вліяніе членовъ буршенферейна. Комитетъ состоялъ изъ 15-ти членовъ. Въ кругъ его обязан- ностей входила—защита студента, если ему нанесено оскор- бленіе какъ студенту; комитетъ долженъ былъ искать въ подоб- ныхъ случаяхъ защиты для студента даже у университетскаго сената. Далѣе, обязанностью комитета было доводить до свѣдѣ- нія начальства желанія студентовъ, выяснять начальству всѣ обстоятельства, могущія смягчить вину студента, если онъ под- вергнется строгому взысканію. Сверхъ этого комитету предо- ставлялось право предлагать университетскому сенату проекты нововведеній, если онъ надѣялся, что, благодаря имъ, универ- ситетъ будетъ имѣть возможность лучше выполнить свою зада- чу. Словомъ, комитетъ долженъ былъ играть роль посредника между студентами и университетскимъ сенатомъ. Члены коми- тета своимъ личнымъ поведеніемъ должны были служить при- мѣромъ товарищамъ: строгое уваженіе къ законамъ и безукор- ризненная нравственность вмѣнялись имъ въ непремѣнную обя- занность. Возмущенія въ средѣ студентовъ, нарушеніе ими об-

щественнаго спокойствія, безобразное поведеніе кого-нибудь изъ нихъ, лишшающее его права на имя студента, насилія одного надъ другимъ и даже участіе студентовъ въ тайныхъ обществахъ—все это прежде всего касалось комитета, и онъ рѣшался обыкновенно обращаться за содѣйствіемъ къ сенату не иначе, какъ истощивъ предварительно всѣ свои средства къ возвращенію виновныхъ на путь истинный.

Коры очень недолго дѣлили съ ферейнѣ самоуправленіе, предоставленное студентамъ правительствомъ. Участіе ихъ въ этомъ самоуправленіи не приносило имъ ничего, кромѣ оскорбленій самолюбія. 15 членовъ комитета почти всегда избирались изъ представителей ферейна; его мнѣніе постоянно торжествовало по всѣмъ вопросамъ, коры же должны были подчиняться. Пока они надѣялись приобрѣсти серьезное вліяніе на дѣла комитета, они терпѣли свою зависимость; но какъ только эта надежда исчезла, они порвали съ ферейнѣмъ всѣ связи и отказались отъ всякаго участія въ дѣлахъ комитета.

Ферейнъ остался вполне самостоятельнымъ. Симпатіи правительства и университетскаго начальства были на его сторонѣ; протестъ коровъ былъ для него совершенно нечувствителенъ. Прекрасная репутація, которой пользовался буршен-ферейнъ въ правительственныхъ сферахъ и въ университетѣ, обезпечивала ему спокойное развитіе. Мы говорили, что политическія идеи буршеншафта перешли къ ферейну и хранились членами его, какъ заветная святыня; спокойное существованіе союза вызвало къ дѣятельности политическую мысль буршен-ферейна, и дальнѣйшая исторія его ознаменовалась появленіемъ цѣлаго ряда политическихъ фантазій и тайныхъ обществъ, вызвавшихъ въ свое время серьезныя правительственныя репрессаліи.

Политическія событія подогрѣвали фантазію университетской молодежи и настраивали ее на очень высокой тонъ. Въ бойцахъ за освобожденіе Италіи и Греціи студенты видѣли своихъ учителей, показывающихъ имъ примѣръ политической дѣятельности. Находились люди среди нѣмецкой университетской молодежи, принимавшіе активное участіе въ освобожденіи классическихъ странъ и заплатившіе жизнью за свою отвагу.

Единство и слава Германіи, счастье нѣмецкаго народа, какъ цѣль общественнаго и политическаго служенія родинѣ, были предметомъ постоянныхъ и оживленныхъ толковъ среди членовъ разныхъ университетскихъ фѣрейновъ; ради этой цѣли они готовы были рисковать не только своей жизнью, но и жизнями тысячъ представителей того самаго народа, который они во что бы то ни стало хотѣли сдѣлать счастливымъ. Они не въ состояніи были сообразоваться ни съ законами исторіи, ни съ обстоятельствами данной минуты. Создавъ въ своемъ воображеніи идеаль, они хотѣли выполнить его сейчасъ же, безъ промедленій, перескочивъ черезъ всѣ препятствія. Потребность быстрого переворота была конечной политической мыслью фѣрейна. Первое политическое общество, задавшееся цѣлью привести эту мысль въ исполненіе, было организовано въ Мекленбургѣ богословскимъ студентомъ фонъ-Шпревицъ. Около 1821 г. по его инициативѣ былъ основанъ „союзъ мужей и юношей“, цѣлью котораго было объединеніе Германіи во что бы то ни стало, хотя бы даже путемъ революціи, и полный переворотъ въ государственномъ управленіи: мѣсто тогдашняго правительства долженъ былъ занять весь нѣмецкій народъ, въ лицѣ своихъ свободно избранныхъ представителей. Это только прикрывалось именемъ фѣрейна и его безупречной политической репутаціей.

Союзъ собственно мужей долженъ былъ состояться изъ людей взрослыхъ, извѣдавшихъ уже радости и горести самостоятельной жизни; союзъ юношей—изъ университетской молодежи, готовящейся въ недалекомъ будущемъ вступать въ жизнь. Существовала ли въ дѣйствительности первая секція союза, положительно неизвѣстно. Формально она существовала; рѣчь, которой привѣтствовали вступленіе въ союзъ юношей новаго члена, говорила какъ бы отъ лица союза мужей; она начиналась словами: „Нѣмецкіе мужи подають нѣмецкимъ юношамъ руку для союза“ и т. д. Верховное управленіе дѣлами союза считалось также принадлежащимъ его старшимъ членамъ, т. е. союзу мужей: всѣ важнѣйшія распоряженія исходили какъ бы отъ его имени, но едва ли эти формальные признаки могутъ служить доказательствомъ реальнаго существованія союза мужей.

По всей вѣроятности инициаторы союза предполагали, что его первая часть сформируется лишь тогда, когда юноши, представлявшіе собой въ теченіе своего пребыванія въ университетѣ вторую секцію, окончатъ курсъ и станутъ въ ряды практическихъ дѣятелей. Юноши должны были безусловно повиноваться своимъ начальникамъ; неповиновеніе допускалось только въ томъ случаѣ, когда старшій предъявлялъ младшему требованіе противное убѣжденіямъ послѣдняго. Дѣятельность союза покрывалась непроницаемой тайной; всѣ его члены должны были хранить эту тайну подѣ страхомъ смерти.

Идеи фонъ Шпревица вездѣ встрѣчали полное сочувствіе. Союзъ мужей и юношей распространился на Фрейбургъ, Вюрцбургъ, Эрлангенъ, Іену, Галле; далѣе на Лейпцигъ, Геттингенъ, Гейдельбергъ и даже Берлинъ. Въ послѣднихъ 4-хъ городахъ (главнымъ образомъ въ Берлинѣ) новое общество не произвело особенно глубокаго впечатлѣнія, но за то первые 5 всецѣло прониклись задачами мекленбургскаго общества и возлагали на его дѣятельность очень серьезныя надежды. Въ Тюбингенѣ главнымъ пропагандистомъ идеи союза мужей и юношей былъ Вильгельмъ Снелль изъ Базеля. Много было надеждъ, много разговоровъ, но если спросить о практической дѣятельности союза, о проведеніи имъ своихъ идей въ жизнь, то окажется, что онъ не оставилъ по себѣ почти никакихъ слѣдовъ. Во всѣхъ его начинаніяхъ чувствовался недостатокъ единства и ясности. Онъ ставилъ себѣ грандіозныя задачи, для выполненія которыхъ у него не было ни силъ, ни подготовки. Болѣе взрослые и болѣе благоразумные изъ членовъ общества готовы были съзрить свои планы, лишь бы видѣть ихъ выполненными на дѣлѣ. Младшіе и болѣе увлекающіеся не рѣшались разставаться съ величественными мечтами. Даже представители одного на- правленія далеко не всегда были способны придти къ согласному рѣшенію: часто, единодушно намѣтивъ себѣ цѣль, они расходились въ выборѣ средствъ.

Создавшись на такомъ непрочномъ основаніи, союзъ мужей и юношей естественно не могъ быть долговѣчнымъ: съ мая 1821 г. онъ едва просуществовалъ до 1824 года.

Такова была судьба союза вездѣ, не лучше была она и въ

Тюбингенѣ. Тамъ (въ октябрѣ 1823 г.) послѣдному члену—Мюллеру было прямо заявлено, что главная цѣль союза—переворотъ въ государственномъ управленіи теперь невозможенъ; объединеніе Германіи—вотъ все, на что дѣятели союза могутъ надѣяться.

Не смотря на всю таинственность, которой старались окружать себя члены новаго политическаго общества, существованіе его не могло укрыться отъ правительства. Замыслы союза показались ему подозрительными, а горячее участіе студентовъ въ освободительномъ движеніи за границей—опаснымъ: въ правительственныхъ сферахъ возникло предположеніе, что молодежь и у себя на родинѣ не задумается поднять оружіе за свои убѣжденія. Испанская революція отвлекала германскихъ правителей отъ ихъ внутреннихъ дѣлъ, но лишь только въ Испаніи былъ восстановленъ порядокъ, началось слѣдствіе надъ университетами. Производилось оно очень строго: аресты слѣдовали одинъ за другимъ; слѣдователи работали не только въ университетѣ, но привлекли къ слѣдствію и всѣхъ старыхъ студентовъ, окончившихъ уже курсъ и даже находящихся на государственной службѣ, если только на нихъ падало подозрѣніе въ томъ, что они принимаютъ или принимали раньше участіе въ дѣлахъ союза.

Участіе тюбингенскаго ферейна въ дѣлѣ „союза мужей и юношей“ осталось невыясненнымъ, хотя мы и видѣли, что онъ не былъ равнодушенъ къ задачамъ этого тайнаго общества. На допросѣ члены ферейна отвѣчали общими фразами, въ родѣ того, на примѣръ, что они должны хранить духъ истиннаго буршеншафта для лучшаго будущаго; одинъ, между прочимъ, сказалъ, что при приѣмѣ его въ союзъ ему было вмѣнено въ обязанность живо сочувствовать и по мѣрѣ силъ и возможности содѣйствовать идеѣ объединенія Германіи и вообще интересамъ своего отечества. Больше слѣдователи ничего не узнали, и вюртембергское правительство не имѣло достаточныхъ причинъ уничтожать студенческое самоуправленіе; комитетъ студентовъ, представитель и защитникъ ихъ интересовъ въ университетскомъ сенатѣ и главный хранитель студенческой дисциплины, продолжали дѣйствовать. Слѣдствіе закончилось под-

тверженіемъ указа противъ тайныхъ обществъ и запрещеніемъ носить цвѣта союза.

Революціонная тенденція ферейна однакоже не замедлила обнаружиться. По окончаніи слѣдствія (22 мая 1824 г.) члены ферейна составили собраніе, на которомъ рѣшено было допустить къ участию въ управленіи дѣлами союза всѣхъ его членовъ безъ различія, т. е. буршей и ренонсовъ, старшихъ и младшихъ студентовъ. Общей подачей голосовъ избирались 9 правителей на одинъ семестръ. Они распоряжались дѣлами ферейна и чинили судъ надъ его членами не только за провинности противъ собственно студенческихъ правилъ, но и за всякое уклоненіе отъ требованій нравственности. Одинъ изъ правителей обязательно участвовалъ и въ судѣ чести, если такой назначался общимъ собраніемъ. Дѣятельность правителей отъ времени до времени провѣрялась особой ревизіей.

Перемѣна формы правленія ферейна была добровольнымъ дѣломъ студентовъ; все же прочее осталось какъ бы по прежнему; слѣдствіе повидимому не внесло въ образъ жизни ферейна никакихъ измѣненій. Но на дѣлѣ было со всѣмъ не такъ. Не стало прежней свободы, прежнихъ надеждъ, прежней бодрости духа. Тогдашнее настроеніе студентовъ особенно рѣзко проявилось на праздникѣ въ память битвы при Ватерлоо. Старинная пѣсня: *wohl sollten wir Cypressenkränze winden um mancher Hoffnung frühen sarcophag* ¹⁾ показала студентамъ въ этотъ день недостаточно мрачной, они измѣнили ея конецъ и пѣли: намъ надо бы свить кипарисовые вѣнки у ранняго гроба нѣмецкой свободы.

Однако дѣла ферейна обстояли совсѣмъ не такъ плохо, какъ казалось его не въ мѣру требовательнымъ членамъ; имъ суждено было пережить еще нѣсколько счастливыхъ мѣсяцевъ, утѣшаться сознаніемъ, что хотя часть ихъ миссіи, объединеніе студентовъ, почти выполнена. Представители тюбингенскихъ коровъ, увлеченные новой организаціей ферейна, обратились къ нему съ предложеніемъ заключить общій союзъ на такихъ условіяхъ: коры обязывались признать законы и обычаи ферейна,

¹⁾ Намъ надо бы свить кипарисные вѣнки у ранняго гроба иной надежды...

а ферейнъ обязывался принять въ среду правителей избранныхъ корами представителей. Такимъ образомъ коры гарантировали своимъ представителямъ нѣсколько шансовъ въ избирательной конкуренціи съ членами ферейна. Эти условія показались ферейну несправедливыми и онъ отказалъ, заявивъ, что его правительство избирается безусловно свободной подачей голосовъ и никакія обязательства здѣсь невозможны. Но когда коры повторили свое предложеніе, ферейнъ, въ видѣ опыта, рѣшилъ допустить въ среду правителей трехъ членовъ изъ состава коровъ. (18 декабря 1824 г.).

Эта унія такъ же скоро распалась, какъ и прежнія. Члены коровъ рѣзко расходились съ членами ферейна въ мнѣніяхъ о студенческой чести, и вопросъ о дуэляхъ явился и теперь нарушителемъ мира. На собраніи 8 сентября 1825 г. правители изъ членовъ ферейна провели постановленіе исключать изъ союза всѣхъ участниковъ дуэлей, не разрѣшенныхъ судомъ чести. Корамъ очень не понравилось это предложеніе. Дальше—4 ноября было рѣшено, что исключенію долженъ подлежать каждый, поступающій несогласно съ правилами союза. Въ сущности второе постановленіе было повтореніемъ перваго: правила о дуэляхъ нарушались чаще всего. На этотъ разъ коры не выдержали. Фогель—ихъ представитель въ совѣтѣ правителей—отъ имени всѣхъ коровъ публично обвинилъ въ трусости членовъ ферейна. Ферейнъ оскорбился. Дѣло кончилось рядомъ дуэлей. Но этого мало. Корпоранты, имѣвшіе связи въ Штуттгартѣ, жаловались своимъ высокимъ покровителямъ на тираннію, которую имъ будто бы приходится терпѣть отъ ферейна. Въ высшихъ правительственныхъ сферахъ эти неофициальныя жалобы произвели сильное впечатлѣніе. Правительство, не со всѣмъ благосклонно относившееся къ ферейну послѣ слѣдствія, воспользовалось крупной студенческой размолвкой и рѣшилось само руководить внутренней студенческой жизнью. Ферейнъ окончательно потерялъ кредитъ; комитетъ, вербовавшійся главнымъ образомъ изъ его членовъ, былъ упраздненъ и надзоръ за студенческой дисциплиной былъ порученъ правительственному комиссару съ конвоемъ въ 20 человекъ жандармовъ.

24 ноября 1825 г. изданъ былъ указъ, которымъ опредѣля-

лись полномочія этого комиссара. Ему поручалось прежде всего уничтожить всѣ студенческія общества, каковы бы они ни были. Студентъ, упорно отказывающійся повиноваться этому предписанію, въ лучшемъ случаѣ подвергался 4-хъ недѣльному аресту; дальше, смотря по винѣ, наказаніе усиливалось. Сверхъ этого комиссаръ обязанъ былъ охранять порядокъ не только въ университетѣ, но и въ городѣ; для этой цѣли ему былъ предоставленъ, кромѣ конвоя жандармовъ, отрядъ ландегерей; университетскіе педеля, конечно, также были въ его распоряженіи.

Университетскому начальству указъ предписывалъ ограничить свою дѣятельность чисто научнымъ трудомъ; забота о поведеніи студентовъ возлагалась почти исключительно на комиссара. При этомъ сенату не безъ рѣзкости было заявлено, что это нововведеніе ни что иное, какъ наказаніе ему за небрежность, съ которой онъ до сихъ поръ относился къ университетской дисциплинѣ. Провинности студентовъ по прежнему должны были разбираться университетскимъ начальствомъ подъ предсѣдательствомъ ректора, но окончательный приговоръ зависѣлъ отъ комиссара.

На студенческія сходки указъ предписывалъ смотрѣть, какъ на нарушеніе закона, въ особенности если, собравшіеся студенты позволяли себѣ критиковать дѣятельность властей. Малѣйшее несогласіе студентовъ между собой или съ кѣмъ-нибудь постороннимъ наказывалось какъ возмущеніе общественнаго спокойствія. Дуэли строго запрещались указомъ.

Для университета настали тяжелыя времена. Теперь стѣсненіямъ подвергались не одни студенты, но и самый сенатъ. Личный характеръ перваго правительственнаго комиссара—Хофакера ¹⁾ былъ послѣдней каплей, переполнившей горькую чашу, предложенную тогда университету. Это былъ человѣкъ ветерпимый, грубый, неразвитый. Возраженій онъ не выносилъ; его собственная власть казалась ему чѣмъ то священнымъ, университетскій сенатъ—ничѣмъ. Ограниченіе власти сената, предписанное указомъ 1825 г., показалось комиссару недостаточнымъ; сенату было объяснено, что ученый трудъ совершенно несовмѣстимъ съ полицейскимъ надзоромъ, и должность

¹⁾ Крупный чиновникъ изъ министерства юстиціи.

ректора съ наступленіемъ слѣдующаго семестра осталась незанятою. Положеніе студентовъ было самое печальное; имъ предписывалось жить въ одиночку, товарищеское общеніе, обменъ мыслей, взаимная помощь запрещались почти безусловно; за все это карали, какъ за беззаконіе.

Съ внѣшней стороны жизнь студентовъ также должна была съ появленіемъ комиссара заключиться въ очень строгія рамки; почти всѣ обычныя студенческія развлеченія были запрещены указомъ. Но запрещеніе это не принесло желанныхъ результатовъ: кнейпы посѣщались отнюдь не меньше, если не больше прежняго; разница была въ томъ, что прежде туда собиравались обсуждать сообща интересующіе всѣхъ вопросы, тамъ спорили, пѣли патріотическія пѣсни; теперь на смѣну имъ явились карты, пиво и разговоры о карьерѣ или увеселеніяхъ дурного тона. Число дуэлей также не уменьшилось, только причины ихъ были въ большинствѣ случаевъ не похожи на прежнія. Немногіе сохранили вѣрность идеямъ буршеншафта, и тѣ съ большимъ трудомъ скрывали свои убѣжденія. Единственнымъ мѣстомъ ихъ собраній былъ ресторанъ на Некаръ-гассе; тамъ они вспоминали лучшія времена и мечтали о будущемъ, тамъ же подъ большимъ секретомъ они праздновали праздники, установленные въ періодъ процвѣтанія буршеншафта и буршенферейна. Слухи объ одномъ изъ такихъ праздниковъ дошли до комиссара; онъ назначилъ слѣдствіе и многіе изъ праздновавшихъ поплатились исключеніемъ изъ университета. Оставшіеся сплотились въ маленькую группу, которая все-таки должна была охраняться строгой тайной. Членовъ этой группы связывали только общія правила студенческаго общежитія; отсюда и названіе ея—*Comment-Verbindung*, т. е. союзъ людей съ одинаковымъ образомъ жизни,—разумѣется такимъ, какой былъ у работниковъ въ буршеншафтѣ и сохранялся въ буршенферейнѣ. Но выполненіе этого серьезнаго условія было не по силамъ большинству тогдашнихъ студентовъ, такъ какъ и нравственный и умственный уровень ихъ очень понизились.

Члены коровъ тоже кое какъ скрывали отъ комиссара свою старинную организацію.

Формально отношенія между корами и комментомъ (*Comment-*

Verbindung, иначе назывававшійся Comment-Burschenschaft) не измѣнились: по прежнему ихъ члены не имѣли между собой никакого общенія, но это была одна внѣшность, по духу ихъ едва ли можно было отличить другъ отъ друга.

Въ большинствѣ молодежи подчинялась правительственному комиссару и какъ бы замерла въ бездѣйствиіи, это подчиненіе однако же не вполне уничтожило въ умахъ студентовъ старинныя симпатіи къ идеямъ буршеншафта; онѣ только не заявляли о себѣ. Въ сущности же довольно было простой случайности, чтобы вызвать наружу эти симпатіи.

Одинъ членъ коммента, окончившій уже университетскій курсъ, подвергся тяжелому оскорбленію со стороны своего младшаго сочлена и, по старымъ традиціямъ буршеншафта, не отплатилъ ему за обиду. Друзья и товарищи обиженнаго, въ числѣ 27 человекъ, потребовали за него удовлетворенія. Обидчикъ со своими сторонниками, которыхъ было тоже не мало, отвѣтилъ защитникамъ чести друга новыми оскорбленіями. Комментъ распался: изъ числа его членовъ вышли упомянутые 27 юношей, которые и образовали новый союзъ (22 мая 1828 г.), съ тенденціями и даже именемъ буршеншафта. Начальство, узнавъ объ этомъ, отнеслось къ ихъ замыслу очень неблагоклонно, но это не заставило студентовъ отказаться отъ своей цѣли.

Комментъ встрѣтилъ новый союзъ ненавистью и насмѣшками. Сознавая себя старшимъ, онъ во что бы то ни стало желалъ удержать за собой первенство и, гдѣ только была малѣйшая возможность, изощрялъ остроуміе надъ новымъ союзомъ. Такъ онъ далъ его членамъ прозвище feuerreiter'овъ, въ насмѣшку надъ жаромъ и увлеченіемъ, съ которымъ они предавались воссозданію буршеншафта. Шутка на этотъ разъ не удалась: члены новаго союза не только оскорбились этимъ прозвищемъ, но даже признали его за собой, какъ почетное званіе.

Многіе возлагали большія надежды на этотъ зарождающійся буршеншафтъ, и число его членовъ быстро возрастало; расло и его значеніе. Отношенія, которыя ему удалось завязать съ Іеной, Эрлангеномъ и Гейдельбергомъ, окончательно упрочили его положеніе. Даже университетское начальство склонилось на его сторону;—въ правительственныхъ сферахъ также не

высказывалось прежняго недоброжелательства къ студенческимъ союзамъ. Единственнымъ диссонансомъ, нарушавшимъ общее довольство университета, было присутствіе комиссара; когда же правительство отозвало его обратно въ Штуттгартъ (январь 1829 г.) студенты вспомнили прежнія лучшія времена.

Движеніе въ пользу буршеншафта охватило и корпорантовъ; они признали за нимъ право на судъ чести. Но миръ, водворившійся такимъ образомъ среди студенческихъ партій, былъ, какъ всегда, слишкомъ непродолжителенъ; коры прожили въ согласіи съ буршеншафтомъ меньше года. Причиной разрыва на этотъ разъ была политика.

А. К.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Пісѣтєи вооѡмєн.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Марта 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно.

(Продолженіе *).

ЧАСТЬ ПЯТАЯ:

Какъ ультрамонтанское большинство постепенно одержало верхъ надъ представителями умѣреннаго католицизма на Ватиканскомъ соборѣ?

ГЛАВА I.

Первыя вѣсти о созваніи Ватиканскаго собора. Намеки на главную цѣль его. Нота Князя Рогенлоэ.

Съ самаго вступленія на папскій престолъ Пія IX вполнѣ обнаружилось, какъ мы уже выше сказали, что наступаетъ, наконецъ, время, когда ученіе о папской единоличной непогрѣшимости *ex cathedra*, бывшее доселѣ частнымъ (и слѣдовательно, необязательнымъ для всѣхъ католиковъ) мнѣніемъ, возведено будетъ въ догматъ вѣры. Дальнѣйшіе акты новаго папы (окончательное вытѣсненіе изъ богослужебнаго чина французской церкви всякаго галликанскаго элемента; лишеніе провинціальныхъ соборовъ всякой самостоятельности; наконецъ, — провозглашеніе новаго догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи и особенно обнародованіе силлабуса)—также какъ нельзя болѣе ясно подтверждали близость торжественнаго провозглашенія новаго ультрамонтанскаго догмата. Тѣмъ болѣе странно и непонятно, почему извѣстная часть умѣренныхъ католиковъ съ какой-то удивительною близорукостію ожидала отъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1894 г., № 1.

предстоящаго собора совершенно другаго,—именно: не болѣе, какъ простаго осужденія всѣхъ заблужденій современнаго общества и возведенія въ догматъ положеній силлабуса (какъ-будто бы догматизированіе послѣдняго могло быть неравносильнымъ возведенію въ догматъ того же ученія о папской непогрѣшимости!) ¹⁾. Объяснить эту странность можно только тѣмъ, что въ то время многіе епископы, и въ томъ числѣ *Дюпанлу*, епископъ Орлеанскій ²⁾; всѣми мѣрами старались увѣрить своихъ пасомыхъ, что въ энцикликѣ 1864 г. и въ силлабусѣ папа изрекъ золотыя слова и осудилъ въ этихъ актахъ не иное что, какъ только злоупотребленіе свободою, но никакъ самую свободу. Это были прелаты-идеалисты, которые чуть-ли не до самаго засѣданія 18 іюля 1870 г., оставались въ слѣпой увѣренности, что никакихъ крайнихъ, ультрамонтанскихъ, воззрѣній, силлабусъ въ себѣ не содержитъ. Впрочемъ, въ такомъ блаженномъ невѣдѣніи о дѣйствительной цѣли Ватиканскаго собора находилась сравнительно небольшая часть умѣренныхъ католиковъ; большинство же изъ нихъ уже съ 1864 года не безъ основанія ожидало скорого провозглашенія догмата о папской непогрѣшимости и потому не безъ нѣкотораго опасенія помышляло о предстоящемъ соборѣ.

¹⁾ Такъ, даже во время засѣданій Ватиканскаго собора, притомъ уже тогда, когда для всякаго провинцательнаго представителя умѣреннаго католицизма, казалось, вполне было ясно, къ какой ловушкѣ вели всѣхъ представителей меньшинства ультрамонтане,— даже и въ эту фазу соборныхъ совѣщаній, именно въ мартѣ 1870 года, такой видный представитель умѣреннаго католицизма, какъ орлеанскій епископъ *Дюпанлу* (*Dupanloup*), открыто высказывалъ надежду, что папа благо разумно обойдетъ на соборѣ вопросъ о своей непогрѣшимости *ex cathedra* и совершенно устранить его изъ программы соборныхъ занятій. „Вопросъ о папской непогрѣшимости“, писалъ орлеанскій епископъ въ своемъ открытомъ письмѣ къ ревностному поборнику ученія объ этой непогрѣшимости, малинскому (мехельнскому) архіепископу *Дешанъ* (*Dechamps*),— „этотъ вопросъ не составляетъ цѣли „собора (!), онъ не находится въ программѣ соборныхъ занятій (!)... И если папа, „съ свойственною ему мудростію, просто устранить его, подобно тому, какъ это „сдѣлалъ папа Пій IV на соборѣ Тридентскомъ, то несомнѣнно, что чрезъ такое распоряженіе онъ покажетъ міру высочайшій образецъ благоразумія, умѣренности и силъ и еще больше увеличитъ свой авторитетъ, ибо внушитъ къ себѣ „всеобщее уваженіе“ (*Réponse de Mgr. l'évêque d'Orléans à Mgr. Dechamps*, второе изданіе, Paris. 1870, p. 43).

²⁾ См. его брошюру: „*La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*“, Paris 1868.

Зловѣщіе для всѣхъ умѣренныхъ католиковъ признаки близости этого событія стали обнаруживаться, какъ мы видѣли, еще съ сороковыхъ годовъ текущаго столѣтія; но только съ 1864 года, т. е. со времени изданія силлабуса, эти признаки сдѣлались особенно ясны. Замѣчательно, что самъ папа съ особенною осторожностію, какъ-будто намѣренно, умалчивалъ о дѣйствительной цѣли собора, всякій разъ, когда ему приходилось въ такой или иной формѣ высказываться о скоромъ созваніи послѣдняго. Но въ то же время онъ не запрещалъ ультрамонтанскимъ ревнителямъ изъ духовенства и мірянъ всевозможными средствами вести агитацію въ пользу того, чтобы ученіе о его личной непогрѣшимости *ex cathedra* скорѣе объявлено было догматомъ вѣры. По всему видно было, что эта агитація была для него пріятна, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не налагалъ еще своего *veto* на тѣ голоса, которые возвышались противъ подобной агитаціи ¹⁾. Однимъ словомъ, начиная съ 1864 г., папа сталъ дѣлать болѣе или менѣе прозрачныя намеки на то, что задуманный имъ „вселенскій“ соборъ главною своею цѣлію будетъ имѣть провозглашеніе догмата о его непогрѣшимости. Но дальше *намековъ* (хотя и весьма ясныхъ) онъ еще пока не шелъ. Даже во время большаго съѣзда епископовъ въ Римѣ въ іюнѣ 1867 года, по поводу юбилейнаго празднованія кончины св. Ап. Петра, папа не сдѣлалъ никакихъ официальныхъ сообщеній по этому вопросу, хотя онъ и возвѣстилъ впервые, во время этого съѣзда, о своемъ намѣреніи созвать соборъ. Только развѣ въ томъ обнаружилось его истинное намѣреніе о цѣли созванія предстоявшаго собора, что онъ весьма благосклонно принялъ отъ собравшихся въ Римѣ прелатовъ адресъ, въ которомъ торжественно повторялись знаменательныя выраженія Флорентійскаго собора, въ коихъ папа именовался, между прочимъ, полновластнымъ носителемъ власти „пасти вселенскую Церковь и управлять ею“ (*regendi et gubernandi universalem ecclesiam*). Но, вѣдь, такого рода адресъ папа принималъ отъ епископовъ и раньше, какъ мы въ своемъ мѣстѣ ви-

¹⁾ Что таково именно было отношеніе Пія IX къ этой агитаціи, мы увидимъ вкратчѣ, когда будемъ раскрывать его отношенія къ газетамъ *Civiltà cattolica* и *Univers*.

дѣли; слѣдовательно, и здѣсь можно находить въ поступкѣ папы только намекъ, притомъ даже не полный, хотя и довольно знаменательный.

Къ 29 июня 1868 года относится та булла („Aeterni Patris...“), въ которой папа объявилъ всему католическому міру, что черезъ годъ съ небольшимъ, именно: 8 декабря 1869 года,—въ Римѣ созванъ будетъ „вселенскій“ Ватиканскій соборъ. Эта булла замѣчательна тѣмъ, что въ ней Пій IX не только совершенно умалчиваетъ о возведеніи въ догматъ ученія о папской непогрѣшимости, но даже неоднократно какъ бы съ намѣреніемъ подчеркиваетъ ту мысль, что на предстоящемъ соборѣ онъ не иначе будетъ рѣшать догматическіе вопросы, какъ *сообща съ епископами* (*cum totius catholici orbis Episcopis... collatis consiliis conjunctisque viribus...* или еще: *sua Nobiscum communicare et conferre consilia...*). Для такихъ идеалистовъ, какимъ былъ, напр., Дюпанлу, всѣ такого рода общанія папы получали значеніе не простыхъ фразъ, но содержали въ себѣ, какъ можно думать, основанія для ожиданія дѣйствительнаго охраненія епископскихъ правъ на соборѣ. Этимъ, вѣроятно, и объясняется, почему нѣкоторые умѣренные католики, даже уже накануне самаго собора, все еще тѣшили себя надеждою, что на соборѣ вовсе и не будетъ поднятъ вопросъ о папской непогрѣшимости.

Прошло около полугода послѣ обнародованія буллы *Aeterni Patris*, и курія не замедлила сдѣлать важный намекъ на дѣйствительныя свои намѣренія относительно созываемаго собора. 6-го февраля 1869 года органъ куріи, газета *Civiltà cattolica*, помѣстила на своихъ страницахъ статью, въ которой говорилось, между прочимъ, слѣдующее: „Католики—либералы опасаются, что соборъ имѣетъ намѣреніе провозгласить доктрину „силлабуса и догматическую непогрѣшимость папы; но при этомъ они не теряютъ надежды, что соборъ могъ бы видоизмѣнить или объяснить извѣстныя положенія силлабуса въ духѣ „благопріятномъ ихъ идеямъ, и что вопросъ о непогрѣшимости папы или не будетъ вовсе возбужденъ, или же останется нерѣшеннымъ.— Истинные же католики (т. е. огромное большинство вѣрующихъ) питаютъ противоположныя надежды.—

Они желали бы, чтобы соборъ обнародовалъ доктрины силлабуса. Въ такомъ случаѣ дѣломъ собора было бы только высказать положительно и съ необходимыми объясненіями тѣ опредѣленія, которыя высказаны въ силлабусѣ отрицательно, и чрезъ то устранить существующія еще у нѣкоторыхъ недоумѣнія. Еще важнѣе тотъ намекъ, который высказанъ въ этой статьѣ далѣе. „Всякій знаетъ“, читаемъ мы въ ней, „что папа самъ не склоненъ принять инициативу относительно положенія, касающагося его же самого; но однако же католики питаютъ надежду, что соборъ, по откровенію Св. Духа, единогласно утвердитъ непогрѣшимость папы“. Знаменательно и предсказаніе итальянской газеты относительно того положенія, какое займутъ на соборѣ представители меньшинства (т. е. умѣренные католики), а также и относительно несомнѣнной побѣды надъ ними представителей большинства (т. е. ультрамонтанъ). „Католики думаютъ“, говоритъ газета, „что епископы въ главныхъ предметахъ будутъ согласны между собою; меньшинство же епископовъ, при всей готовности оппонировать, будетъ не въ состояніи дойти противиться“¹⁾.

Чтобы вполне понять всю важность разоблаченій, которыя сдѣлала *Civiltà cattolica* въ приведенныхъ нами словахъ, необходимо имѣть въ виду, что папа Пій IX еще 12-го февраля 1866 года издалъ бреве, въ которомъ редація этой газеты получала значеніе какъ бы нѣкотораго рода конгрегаціи при его лицѣ и, слѣдовательно, объявлялась органомъ его правительства, не только свѣтскаго (котораго теперь оставалась почти одна только тѣнь), но особенно церковнаго, т. с. римской куріи. Вотъ почему появленіе указанной нами статьи обратило на себя вниманіе всѣхъ католиковъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, внушило многимъ епископамъ, другимъ духовнымъ лицамъ и даже мірянамъ умѣреннаго лагеря серіозное опасеніе относительно послѣдствій задуманнаго на предстоящемъ соборѣ провозглашенія новаго догмата. Еще въ своихъ мартовскихъ номерахъ отъ 1869 года (отъ 6 и 10 марта), т. е. почти непосредственно послѣ появленія статьи Чивильты, газета „Augsburger Allge-

¹⁾ См. „Папа и соборъ“ Януса, въ перев. прот. Ладанскаго, Берлинъ 1870 г., стр. 19—20.—Курсивъ въ текстѣ принадлежитъ намъ.

meine Zeitung“ первая рѣшилась высказать мысль, что теперь уже не можетъ быть никакого сомнѣнія въ истинныхъ намѣреніяхъ куріи относительно предстоящаго собора. Мало того; она изложила даже весь планъ ультрамонтанскихъ руководителей этого собора, — планъ лукавый, сущность котораго сводилась къ тому, чтобы разными искусными отводами членовъ меньшинства отъ главнаго предмета соборныхъ совѣщаній (ученіе о папской непогрѣшимости) мало по малу совершенно ихъ запутать и даже разъединить между собою, и чрезъ это ускорить ихъ пораженіе. Статьи „Allgemeine Zeitung“ послужили, можно сказать, сигналомъ къ появленію цѣлаго ряда статей и сочиненій, принадлежащихъ перу богослововъ изъ лагеря умѣренныхъ католиковъ и, по преимуществу, германскихъ. Такъ, въ іюлѣ 1869 года, напечатано было въ газетѣ Kölnische Zeitung“ нѣчто въ родѣ манифеста германскихъ католиковъ умѣреннаго лагеря по поводу предстоящаго собора. „Если“, читаемъ мы, между прочимъ, въ этомъ манифестѣ, „на вселенскомъ соборѣ епископы имѣютъ исключительное право „совѣщаться другъ съ другомъ, то необходимо, чтобы при этомъ „приняты были во вниманіе мысли и желанія всѣхъ членовъ „Церкви, міряне могутъ при этомъ имѣть также вліяніе на „соборныя рѣшенія, какъ и священники. Міряне изъ лагеря „ультрамонтанскаго широко пользуются этимъ правомъ, когда „печатаютъ свои мысли по поводу собора, въ разныхъ журналахъ, которые никакъ нельзя назвать умѣренными. Не имѣетъ „ли, притомъ, ультрамонтанская партія въ Римѣ свой органъ, — „Civiltá catolica“, которая очень рѣшительно стремится къ „осуществленію намѣченныхъ ею плановъ? Неужели мы лишены „права сдѣлать такого рода заявленіе: „Отнюдь не симпатичны „и не сродны намъ всѣ эти взгляды и чаянія! Со всею энергическою готовы мы бороться съ ними“—?“—Далѣе въ той же статьѣ высказываются такіа *pia desideria* германскихъ умѣренныхъ католиковъ: „Германскіе католики требуютъ, чтобы, во-первыхъ, „Церковь отказалась отъ всякаго рода политической власти, „чтобы обѣ сферы власти—духовная и свѣтская—были независимыми одна отъ другой, и чтобы положенъ былъ конецъ всему „тому, что такъ или иначе напоминаетъ средневѣковую „тео-

кратію“. Дальнѣйшія желанія тѣхъ же католиковъ можно свести къ слѣдующимъ тремъ пунктамъ: 1) чтобы римская церковь перестала съ слѣпымъ фанатизмомъ враждовать противъ всякой культуры и науки (потому что не всякая же культура и не всякое занятіе наукою противны христіанству); 2) чтобы міряне имѣли больше участія въ жизни Церкви, и 3) чтобы отъѣзденъ былъ пресловутый *index*.

Вскорѣ послѣ такихъ энергическихъ заявленій Кельнской газеты, появились очень замѣчательныя по своей эрудиціи и исторической правдѣ статьи неизвѣстнаго автора въ газетѣ „Augsburger Allgemeine Zeitung“¹⁾. Онѣ сдѣлались особенно популярны съ тѣхъ поръ, какъ въ своей дальнѣйшей, распространенной редакціи изданы были въ видѣ особой книги, которая очень скоро стала знаменитою не только въ Германіи, но и во всѣхъ частяхъ свѣта, и переведена была почти на всѣ европейскіе языки. Эта книга была: „Der Papst und das Conzil“, авторъ которой скрылъ свое имя подъ псевдонимомъ Ianus'a, намекая, конечно, чрезъ это на то, что онъ въ предлагаемомъ сочиненіи намѣренъ обратить свой строго-научный, безпристрастный взоръ, какъ на настоящее положеніе римско-католической церкви, такъ и на всю христіанскую древность, съ цѣлю показать читателямъ, какъ далеко ушла римская церковь отъ идеала истинной церкви, а также и то, какъ въ средніе вѣка шла постепенная порча со стороны Рима этого идеала. Лучшею и самою яркою похвалою этого замѣчательнаго произведенія „двуликаго Януса“ послужила та быстрая извѣстность, даже популярность, какую оно въ сравнительно краткое время успѣло пріобрѣсти во всемъ образованномъ мірѣ; такъ-что сами ультрамонтане сочли нужнымъ поручить одному изъ своихъ научныхъ корифеевъ, профессору церковнаго права и церковной исторіи при Вюрцбургскомъ университетѣ, д-ру *Гергенретеру* (Hergengöther), въслѣдствіи кардиналу, составить противъ „Януса“ отвѣтъ. Таковой появился уже въ 1870 г., подъ заглавіемъ „Anti-Ianus“, хотя на самомъ дѣлѣ въ ней авторъ не только не опровергалъ вѣскихъ, всегда основанныхъ на строго-научныхъ данныхъ,

¹⁾ Не безъ основанія приписываютъ ихъ знаменитому Деллингеру.

доводовъ „Януса“, но даже, можно сказать, еще болѣе способствовалъ ихъ популярности, благодаря своимъ слабымъ и явно тенденціознымъ возраженіямъ на его положенія. Поэтому, если книга „Януса“ получила повсюду особенную извѣстность; то, напротивъ, „Анти-Янусъ“ прошелъ въ европейскомъ литературномъ мірѣ почти безслѣдно ¹⁾.

1) Для примѣра того, какъ неудовлетворительно отвѣчаетъ „Анти-Янусъ“ на тезисы „Януса“, укажемъ хотя бы на его разсужденіе о папѣ Гоноріи. „Янусъ“ говоритъ о немъ такъ: „Въ самомъ началѣ (шестаго вселенскаго) собора, папа „Гонорій, спрошенный тремя патріархами, высказался въ пользу (моновелитскаго) „джеученія, и чрезъ то оказалъ ереси могущественную поддержку... Соборъ самымъ торжественнымъ образомъ осудилъ Гонорія за его еретическое ученіе, и „хоть-бы одинъ голосъ раздался въ его защиту, хотя на соборѣ присутствовали „въ папские легаты. Догматическія сочиненія Гонорія, какъ зараженныя ересію, „были сожжены.—Папы покорились необходимости, подписали анаѳему, и сами „заботились о томъ, чтобы еретикъ Гонорій, осужденный восточною и западною „церковію, былъ исключенъ изъ церковныхъ книгъ.—Это обстоятельство яснѣе „свѣта доказываетъ, что тогда всей вселенской церкви было ничего неизвѣстно о „папской непогрѣшимости. Защитники непогрѣшиматаго папы (Торквемада, Беллар- „минъ и др.) не знали поэтому никакого другаго исхода, какъ заподозрить под- „линность соборныхъ актовъ и приписали грекамъ ихъ искаженіе. Богословы иезу- „итскаго ордена оставались при этомъ мнѣніи до середины прошлаго столѣтія. Но „съ тѣхъ поръ, какъ оно было покинута, пустились въ такое объясненіе словъ „Гонорія, чтобы изъ нихъ можно было извлечь мало—малыя православный смыслъ. „Удалось это или нѣтъ, но то несомнѣнно, что во времена Гонорія вселенскій „соборъ и сами папы были убѣждены въ папской погрѣшимости“. Вотъ что пишетъ по поводу осужденія Гонорія „Янусъ“. Читатель легко можетъ понять, ка- „кой именно отвѣтъ, по требованіямъ логики, должны были дать на эти сильныя (по своей исторической правдѣ) доказательства противъ папской непогрѣшимости, ультрамонтанскіе богословы. Имъ слѣдовало доказать 1) что въ дѣйствительности папа Гонорій не былъ моновелитомъ; 2) что шестой вселенскій соборъ не предавалъ его осужденію за эту ересь, и что догматическія сочиненія Гонорія не были сожжены, какъ еретическія; 3) что сами папы никогда не предавали Гонорія анаѳемѣ; наконецъ, 4) что положеніе иезуитскихъ и ультрамонтанскихъ богослововъ, будто соборные акты, въ которыхъ содержится осужденіе Гонорія, не подлинны, и будто бы самія слова Гонорія православны,—есть вполнѣ истинное. Только при твердомъ обоснованіи этихъ четырехъ тезисовъ можно было бы ультрамонтанамъ вполнѣ опровергнуть сильныя слова „Януса“. Посмотримъ, такъ ли поступаетъ „Анти-Янусъ“. Онъ приводитъ слова Гагеманна и Шпеманна, которые силятся доказать, что Гонорій на самомъ дѣлѣ не впалъ въ ересь, но выразился только неосторожно, притомъ не въ догматическомъ посланіи (epistola dogmatica), а въ частномъ (privata); но при этомъ не указываетъ, какія именно основанія для такого мнѣнія. Правда, дагѣ онъ представляетъ читателю свое личное соображеніе о томъ, что патріархъ Цареградскій Сергій нарочно съ лукавымъ намѣреніемъ навелъ папу Гонорія на ложный путь,—заставилъ его неосторожно упот-

Изъ другихъ сочиненій, имѣвшихъ своею цѣлю протестовать противъ ультрамонтанской агитаціи въ пользу ученія о папской непогрѣшимости, особенно замѣчательна книга одного неизвѣстнаго по имени духовнаго лица изъ Богеміи: „Dil Reform der Kirche an Haupt und Gliedern“. Самое уже заглавіе показываетъ, какой животрепещущій вопросъ раскрывался въ этомъ сочиненіи: вопросъ о преобразованіи католической церкви, — объ искорененіи всѣхъ злоупотребленій, которыя въ теченіи многихъ вѣковъ вкрались въ нее и затемнили въ ней идеаль истинно-церковный. Авторъ, между-прочимъ, обращается къ предстоящему собору съ увѣщаніемъ не развивать далѣе принципъ централизаціи высшей церковной власти въ лицѣ папы, но, напротивъ, свести эту власть къ тѣмъ ея предѣламъ, въ какихъ она проявляла свою дѣятельность въ древней нераздѣльной церкви, въ видѣ приматства по чести, но не по власти церкви вселенской. Въ общемъ, названное сочиненіе есть краснорѣчивый и сильный протестъ противъ того плѣна, въ какомъ держали католическую церковь іезуиты и ультрамонтане, и который угрожалъ сдѣлаться еще безвыходнѣе и ужаснѣе послѣ окончанія собора Ватиканскаго.

Не одна *Civiltà cattolica* раскрыла предъ людьми, не посвященными во всѣ тайны куріи, какова именно будетъ истинная

речь выраженіе ἐν Θεῷ, — но, вѣдь, во-первыхъ это личное (бездоказательное) мнѣніе самого Гергенретера, а во-вторыхъ, если бы такъ на самомъ дѣлѣ и было, какъ говоритъ послѣдній, то и въ такомъ случаѣ нельзя (говоря вполне безпристрастно) оправдать Гоноріа: странно въ такомъ случаѣ считать его *непорочными* въ вопросахъ догматическихъ, хотя бы и признавать, вмѣстѣ съ ультрамонтанскими богословами, его посланія къ патр. Сергію только *частными* (разграниченіе между *догматическими* и *частными* папскими посланіями слишкомъ неопредѣленное, субъективное и потому черезъ — чуръ растяжимое). Еще любопытнѣе, какъ объясняетъ „Анти-Янусъ“, то обстоятельство, почему папскіе легаты, бывшіе на шестомъ соборѣ, не протестовали противъ анаематствованія Гоноріа. Ссылаясь опять на *Гаеманна*, „Анти-Янусъ“ говоритъ, что такое молчаніе легатовъ объясняется яко бы ихъ нежеланіемъ помѣшать ходу дѣлъ на соборѣ (!) Просимъ самого читателя сказать, положи руку на сердце, можно ли считать подобное объясненіе удовлетворительнымъ. Такова бездоказательность и неустойчивость „Анти-Януса“ въ его отвѣтахъ на слова „Януса“. (Выдержка наша изъ „Януса“ взята изъ русск. перевода этой книги о. Ладинскаго, стр. 99—101; а отвѣтъ на нее у „Анти-Януса“ см. въ изданіи его отъ 1870 г., въ Фрейбургѣ, стр. 52—53).

дѣятельность предстоявшаго собора: такую же роль истолковательницы намѣреній папы относительно созываемаго собора взяла на себя и другая ультрамонтанская газета (уже знакомая намъ изъ историческаго очерка дѣятельности въ текущемъ столѣтїи ультрамонтанской партїи во Франціи), пресловутая „Univers“. И она, подобно Чивильтѣ, съ замѣчательною откровенностію поспѣшила возвѣстить своимъ читателямъ, что на Ватиканскомъ соборѣ будетъ провозглашенъ новый догматъ о папской непогрѣшимости, и даже прибавляла, что самое это провозглашеніе произойдетъ на основанїи простаго большинства голосовъ, по иниціативѣ главныхъ сторонниковъ ученія о папской непогрѣшимости. (Кто были эти главные сторонники, это всякій легко могъ понять, вспоминая всю дѣятельность ультрамонтанъ хотя бы въ текущемъ столѣтїи).—Хотя редакція „Univers“, въ лицѣ своего главнаго представителя, Вельо, и не получила отъ папы такой санкціи, какую удостоилась получить *Civiltà cattolica*, однако ни для одного почти католика, не только во Франціи, но и за ея предѣлами, не было, кажется, тайной, какимъ благоволеніемъ пользовались и самъ Вельо, и его изданіе въ глазахъ папы Пія IX: послѣдній довольно ярко неоднократно выражалъ имъ свою благосклонность, хотя, большею частію, и не официально ¹⁾).

1) Не даромъ, уже во время засѣданій Ватиканскаго собора, папа пригласилъ самого Вельо и его семью въ Римъ и даже, какъ прошелъ въ то время слухъ, поселилъ ихъ въ Ватиканскомъ дворцѣ (См. *Tagebuch. Während des Vaticanischen Concils geführt von Dr. I. Friedrich, Nördlingen 1871, S. 161*). Мало того: утверждали, что для Вельо отведено было особое потаенное мѣсто за кулисами той залы, въ которой происходили соборныя засѣданія (*Ibidem, S. 162*). Очень кстати привести здѣсь замѣчательныя слова, которыя сказалъ однажды Піи IX патриарху Венеціи, когда онъ представлялъ ему нѣкоторыхъ членовъ венеціанскихъ католическихъ ассоціацій: „Я могъ бы“, говорилъ, между прочимъ, папа, „назвать вамъ извѣстныхъ господъ (вѣроятно, папа разумѣлъ среди нихъ и Дуплану), которые, дѣтъ 10 тому назадъ, просили меня, чтобы я приказалъ католической прессѣ „молчать... Знаете-ли, что я имъ отвѣтилъ? Я сказалъ имъ: хорошо, господа, я исполню вашу просьбу, но только тогда, если вы мнѣ съ увѣренностію скажете, что нѣтъ уже ни одного антикатолическаго журнала... Не скажу, чтобы по временамъ иной католическій листокъ не хваталъ черезъ край; но, вѣдь, тому, кому приходится писать каждый день, весьма легко зайти слишкомъ далеко, особенно въ отвѣтъ на нападки враждебныхъ изданій. О, въ наше время такія газеты весьма необходимы и дѣлаютъ много добра!“ Таковъ былъ панегирикъ Пія IX

Такія краснорѣчивыя и многозначущія разоблаченія, какія сдѣланы были, относительно занятій Ватиканскаго собора, двумя ультрамонтанскими листками,—а еще болѣе собственная про- ницательность многихъ европейскихъ дипломатовъ—не могли не внушить этимъ государственнымъ людямъ серьезнаго опасенія относительно послѣдствій провозглашенія догмата о папской непогрѣшимости въ области международной политики.

Первый изъ нихъ, кто обратилъ на это немаловажное обстоятельство вниманіе всѣхъ европейскихъ правительствъ, былъ баварскій министръ—президентъ, князь *Гюенлоэ* (Hohenlohe), который, какъ родной братъ кардинала, былъ хорошо освѣдомленъ о намѣреніяхъ римской куріи. Отъ 6 апрѣля 1869 г. онъ обнародовалъ циркулярную ноту, которую разослалъ всѣмъ иностраннымъ дворамъ. Въ ней онъ старался убѣдить ихъ, что истинная цѣль предстоящаго собора совсѣмъ не сводится только къ одному чисто богословскому рѣшеніямъ, но имѣетъ самую тѣсную связь съ вопросомъ объ отношеніи церкви и государства. При этомъ онъ напоминалъ имъ о нѣкоторыхъ тезисахъ силлабуса, въ которыхъ очень недвусмысленно задѣвалась власть свѣтскихъ правительствъ и давалось понятъ, что папа долженъ быть верховнымъ владыкою и надъ ними; эти тезисы онъ ставилъ въ связь съ ученіемъ о папской непогрѣшимости, причемъ очень убѣдительно выяснялъ, какъ опасно сдѣлается это ученіе, когда курія вовведетъ его на соборѣ въ догматъ вѣры. Въ виду такой опасности (конечно, для тѣхъ государствъ, гдѣ есть католическіе подданные), князь предлагалъ, не теряя времени, созвать конференцію, или же цѣлый рядъ конференцій, въ которыхъ представители всѣхъ заинтересованныхъ въ данномъ вопросѣ государствъ могли бы изыскать средства необходимыя для защиты своихъ законныхъ правъ противъ покушеній на нихъ со стороны предстоящаго собора ¹⁾.

Къ сожалѣнію, нота баварскаго министра не имѣла успѣха.

такимъ журналамъ, какъ *Univers*. Понятно, что, сознавая за собою такое важное преимущество, какъ яркое благоволеніе къ себѣ папы,—эта газета особенно сильно и рѣзко нападала на своихъ противниковъ. (См. *Tagebuch*, S. 365—366).

¹⁾ *Zur geschichte des Vaticanischen Conciles, von Lord Acton, München 1871, S. 19—20.*

Причина этого заключалась скорѣе всего въ томъ обстоятельстве, что между отдѣльными правительствами не было того единодушія, какое потребно было для такого важнаго образа дѣйствія, какой предлагалъ Гогенлоэ. Напримѣръ, Австрія уже потому отнеслась недозвѣрчиво къ его проекту, что подозрѣвала, что за нимъ стояла Пруссія, всегдашняя ея соперница. Австрійскій канцлеръ, графъ *Бейста* (Beust), на предложеніе главы баварскаго министерства не обинуясь отвѣтилъ, что не находить нужнымъ еще до начала Ватиканскаго собора поднимать вопросъ объ отношеніи церкви къ государству, и что лучше, по его мнѣнію, уже впоследствии, въ случаѣ нужды, протестовать противъ того или другаго постановленія этого собора, если окажется, что оно противно интересамъ государственнымъ. Холодный отвѣтъ Австріи на ноту Гогенлоэ послужилъ поводомъ къ тому, что и всѣ другія правительства отклонили эту ноту. Такъ мысль благоразумнаго государственнаго мужа,—мысль вполне достойная лучшаго пріема, чѣмъ какой она имѣла,—и осталась безъ исполненія...

Не имѣло никакого успѣха и другое предложеніе нѣкоторыхъ предусмотрительныхъ католиковъ, въ числѣ которыхъ находились даже и духовныя лица (напр., французскій кардиналъ *Боншоэ* (Bonchouse) и нѣкоторые епископы),—предложеніе послать на предстоящій соборъ представителей всѣхъ заинтересованныхъ правительствъ ¹⁾. Нельзя не упомянуть здѣсь и о другомъ сродномъ проектѣ, который возникъ въ Германіи; сущность его сводилась къ тому, чтобы на соборѣ представителемъ германскихъ католиковъ явился всѣми уважаемый, маститый король саксонскій, *Иоаннъ*, который, какъ католикъ и притомъ замѣчательный ученый, могъ, по мнѣнію многихъ, особенно способствовать благопріятному для германскаго правительства рѣшенію извѣстныхъ вопросовъ. Но почему-то и эта мысль не осуществилась на дѣлѣ ²⁾...

Вообще можно сказать, что даже наканунѣ самаго Ватиканскаго собора какое-то странное и непонятное ослѣпленіе на-

¹⁾ Ibidem, S. 21.

²⁾ Ibidem, S. 23.

столько заслонило отъ взоровъ государственныхъ людей Европы истинное положеніе вещей въ Римѣ, что они рѣшительно ничего не предприняли для предотвращенія грозившей всѣмъ почти европейскимъ правительствамъ опасности. А эта опасность, какъ грозная, темная туча, все ближе и ближе надвигалась...

ГЛАВА II.

Характеристика главнѣйшихъ представителей умѣреннаго католицизма изъ французскаго духовенства ко времени созванія Ватиканскаго собора.

Прежде чѣмъ приступать къ описанію главныхъ моментовъ борьбы умѣренныхъ католиковъ съ ультрамонтанами на Ватиканскомъ соборѣ, необходимо, по нашему мнѣнію, познакомить читателя, хотя бы отчасти, съ важнѣйшими борцами съ той и другой стороны. Безъ такого предварительнаго знакомства съ ними, читатель не такъ скоро и не такъ легко пойметъ, почему именно на этомъ соборѣ, несмотря на то, что со стороны умѣреннаго меньшинства не было недостатка въ протестахъ (и даже, какъ увидимъ, нерѣдко весьма энергичныхъ),— ультрамонтанское большинство всетаки, наконецъ, одолѣло оппозицію. Но, въ виду того, что ультрамонтане составляли на соборѣ, какъ и слѣдовало ожидать, партію преобладающую по своей силѣ и по количеству членовъ, то, понятно, нѣтъ нужды съ особенною подробностію останавливаться на характеристикѣ нѣкоторыхъ изъ этихъ членовъ въ отдѣльности: достаточно будетъ для нашей задачи ограничиться по отношенію къ нимъ сравнительно краткой характеристикой. И это, конечно, потому, что въ ультрамонтанской партіи, какъ мы уже имѣли случай убѣдиться, всегда главная сила заключалась не въ отдѣльныхъ дѣятеляхъ (хотя бы и весьма энергичныхъ), но скорѣе во всей ихъ совокупности,—въ томъ объединяющемъ всѣхъ ихъ началѣ (фанатической преданности своей идеѣ), которая дѣлала изъ нихъ сильнѣйшую въ мірѣ корпорацію. Совершенно иной характеръ имѣла во всѣ времена партія умѣренныхъ католиковъ. Въ томъ и лежала главная, основная причина ея сравнительно слабой и частныхъ ея неудачъ и поражений, что ей не

доставало единства, корпоративности, чѣмъ такъ сильны были ея враги, ультрамонтане. А такое отсутствіе единства объясняется, конечно, тѣмъ, что въ основаніи возрѣвнѣй умѣренныхъ католиковъ на Церковь лежала нѣкоторая непослѣдовательность и даже извѣстнаго рода самообманъ: съ одной стороны, они ужасались при мысли о неограниченной власти папы, но съ другой—какъ-будто не замѣчали, что, въ сущности, уже самая идея папскаго приматства заключаетъ въ себѣ, какъ бы въ зародышѣ, и идею о папской неограниченной власти въ Церкви или, что то же, идею о папской непогрѣшимости. Въ этой раздвоенности и заключалась, можно сказать, *Ахиллесова пята* всѣхъ умѣренныхъ католиковъ. Ультрамонтане хорошо это знали и потому всегда умѣли попадать въ это слабое мѣсто своихъ противниковъ. Насколько вѣренъ нашъ взглядъ на этотъ общій характеръ всѣхъ умѣренныхъ католиковъ, это лучше всего откроется изъ нашей характеристики отдѣльныхъ представителей этой партіи, сначала во Франціи, а затѣмъ и въ Германіи и Австро-Венгріи.

Изъ французскаго духовенства самыми замѣчательными представителями умѣреннаго католицизма къ концу 60-хъ годовъ можно назвать слѣдующихъ лицъ: парижскаго архіепископа *Дарбуа*, орлеанскаго епископа *Дюпанлу* (Dupanloup), епископа *in partibus infidelium* *Марэ* (Maret) и аббата *Граптри* (Gratry).

1. *Дарбуа* можетъ быть названъ однимъ изъ самыхъ симпатичнѣйшихъ личностей среди французскаго духовенства шестидесятихъ годовъ. Его основательная и всесторонняя ученость, его свѣтлыя нравственныя качества и особенно его кроткая обходительность со всѣми дѣлали его весьма популярнымъ прелатомъ. Одному только папѣ и ультрамонтанскимъ его сподвижникамъ *Дарбуа* былъ непріятенъ тѣмъ, что онъ былъ въ душѣ галликаномъ и потому не сочувствовалъ новымъ стремленіямъ въ католической церкви, направленнымъ къ чрезмѣрному, совершенно незаконному возвеличенію папской власти, въ ущербъ власти прочихъ епископовъ. Опала къ нему папы выразилась въ томъ, что онъ не былъ сдѣланъ кардиналомъ (хотя многіе другіе, несравненно менѣе заслуженные прелаты, но болѣе угодные Пію IX, получили это званіе); кромѣ того,

папа послалъ ему однажды посланіе, которое скорѣе имѣло характеръ выговора, чѣмъ отеческаго привѣта (котораго Дарбуа былъ бы весьма достоинъ). Другой прелатъ, на мѣстѣ парижскаго архіепископа, всячески и вездѣ, гдѣ только могъ, старался бы проявлять свое недовольство куріей; но не таковъ былъ Дарбуа: онъ не переставалъ во всемъ сохранять свое ровное и безстрастное расположеніе по отношенію ко всѣмъ распоряженіямъ, исходившимъ изъ Рима. Замѣчательны тѣ слова, съ которыми онъ обратился къ папѣ въ письмѣ къ нему, по поводу изданія силлабуса: „Твое порицаніе“, писалъ онъ Пію IX, „о намѣстникѣ Христовѣ, имѣеть силу; но твое благословеніе еще несравненно могущественнѣе. Богъ возвелъ тебя на апостольскій престолъ въ срединѣ двухъ половинъ настоящаго столѣтія, чтобы ты одной изъ нихъ даровалъ пастырское разрѣшеніе (absolution), а другую освятилъ своимъ благословеніемъ. Пусть будетъ твоимъ дѣломъ—примирить разумъ съ вѣрою, свободу съ авторитетомъ, государства съ Церковію! Съ высоты той тройкой славы, какою увѣнчали тебя религія, старость и несчастіе,—все, чтобы ты ни дѣлалъ, и все, чтобы ты ни говорилъ, имѣеть такое великое значеніе, что можетъ повергнуть народъ въ отчаяніе, или ободрить ихъ. Изреки имъ изъ твоего открытаго, пространнаго, священническаго сердца одно только слово, чтобы дать прощеніе прошедшему, укрѣпить настоящее и открыть, и освѣтить кругозоръ для будущаго“¹⁾! Не слышится ли въ этихъ смѣлыхъ и правдивыхъ словахъ голоса Бернарда Клервосскаго, который нѣкогда подобнымъ же образомъ наставлялъ папу Евгенія III-го? Нельзя не подивиться тому, какъ Дарбуа сумѣлъ соединить въ этихъ словахъ и легкую критику на образъ дѣйствія папы по отношенію къ современной цивилизаціи, и сыновнюю почтительность къ „намѣстнику Христову“, и замѣчательное,—можно сказать, величественное,—спокойствіе тона. Онъ ни унижается предъ папой, ни забываетъ, съ другой стороны, своего подчиненнаго положенія относительно его. Вообще приведенныя нами слова могутъ служить лучшею характеристикой свѣтлой лич-

1) *Zur Gesch. des Vaticanischen Conciles, von Lord Acton, S. 62—68.*

ности парижскаго архіепископа. — Такимъ же показалъ онъ себя и во время своего пребыванія въ Римѣ, на соборѣ: вездѣ у него та же стойкость, но безъ рѣзкости, та же почтительность къ папѣ, но безъ лести, то же спокойствіе, но безъ апатіи къ своимъ убѣжденіямъ. Чтобы составить себѣ вполне ясное понятіе объ этихъ убѣжденіяхъ, лучше всего познакомить читателя съ тою замѣчательною рѣчью, которую держалъ Дарбуа на соборѣ, за два мѣсяца до его окончательнаго засѣданія. Въ ней онъ высказываетъ мысль, что возведеніе въ догматъ ученіе о папской непогрѣшимости не только не усилить власти папы, но, напротивъ, пожалуй, ослабитъ ее, возбуждивъ въ извѣстной части католической іерархіи (именно: въ епископахъ) только раздраженіе и ненависть. По его мнѣнію, вопросъ о возведеніи въ догматъ вѣры любимаго ультрамонтанскаго школьнаго мнѣнія только дастъ поводъ невѣрующимъ и вообще врагамъ католической Церкви унижать самый соборъ и даже глумиться надъ нимъ, какъ надъ чѣмъ-то недостойнымъ уваженія ¹⁾. Далѣе онъ старается доказать, что новый догматъ не только не послужитъ панацеей для всѣхъ нравственныхъ недуговъ современнаго общества, но скорѣе повредитъ этому обществу, еще болѣе отдаливъ отъ Церкви однихъ, окончательно лишивъ вѣры другихъ. И это потому, что болѣзнь современнаго человѣчества заключается вовсе не въ томъ, что оно не имѣетъ средства узнать истину, но въ томъ, что, имѣя возможность ее узнать, оно все таки бѣжитъ отъ истины ²⁾. Такимъ твер-

¹⁾ Hanc de infallibilitate his conditionibus ortam (questionem) et isto modo introductam aggredi et definire non possumus, ut arbitror, quin eo ipso tristem viam sternamus tum cavillationibus impiorum, tum etiam objectionibus moralem hujus Concilii auctoritatem minuentibus“.

(См. *Zur Gesch. d. Vat. Conciles, von Lord Acton*, S. 109).

Читая эти слова, нельзя не поразиться тѣмъ, какъ вѣрно предусмотрѣлъ Дарбуа вредныя послѣдствія, какія имѣлъ для католической церкви Ватиканскій соборъ, услывъ среди современнаго западно-европейскаго общества невѣріе и индифферентизмъ.

²⁾ „Porro, quod in tantis Ecclesiae angustiis laboranti mundo remedium afferitur? Iis omnibus qui ab humero indocili excutiunt onera antiquitus imposita et consuetudine patrum veneranda, novum ideoque grave et odiosum onus imponi postulant schematis autores. Eos omnes, qui infirmae fidei sunt, novo et non satis opportuno dogmate quasi obruunt, doctrina scilicet huiusque nondum de-

дымъ убѣжденіямъ Дарбуа вполне соответствовало и то положеніе, какое онъ занималъ на соборѣ, съ начала до конца. Онъ былъ однимъ изъ главныхъ вожаковъ оппозиціи новому папскому догмату, и въ его римской квартирѣ собирались французскіе епископы съ умѣренно-католической окраской. Когда уже послѣдовало на Ватиканскомъ соборѣ провозглашеніе этого догмата, то, по словамъ о. Владиміра Гетте, ¹⁾, онъ не могъ сдержать своего негодованія и, измѣняя свою обычную ровность характера, дошелъ даже до того, что позволилъ себѣ подшутить надъ соборомъ. Такъ какъ было написано, что почти всѣ члены провозгласили догматъ непогрѣшимости, то онъ измѣнилъ слово *почти* (*ferè*) на *ferae*, которое соответствуетъ французскому слову *bêtes* (звѣри, дураки), и сказалъ, что *всѣ дураки* присоединились къ новому догмату. Конечно, такая нежелательная для собора откровенность была допущена имъ не официально, во время соборныхъ засѣданій, но у себя на дому. Правдивый Дарбуа не могъ вынести печальнаго и унижительнаго зрѣлища постепеннаго подчиненія умѣреннаго меньшинства ультрамонтанскому большинству и уѣхалъ во Францію еще до пресловутаго засѣданія 18-го іюля 1870 года. Впрочемъ, какъ и всѣ оппозиціонные епископы, онъ, преклоняясь предъ извѣстнымъ правиломъ (искаженнымъ ультрамонтанами): *Roma locuta est, causa finita est*,—и самъ вскорѣ волей-неволей призналъ новый догматъ, хотя, всего вѣроятнѣе, призналъ все таки неискренно, но только наружно. Конечно, въ такомъ поступкѣ проявилась слабость, недостойная такой свѣтлой личности, какою былъ парижскій архіепископъ, погибшій вскорѣ мученическою смертію за свои патріотическія убѣжденія и чрезъ это какъ-бы искуившій невѣрность своимъ анти-ультрамонтанскимъ убѣжденіямъ.

2. *Дюпанлу*, епископъ орлеанскій, неоднократно упомянутый нами, можетъ быть названъ такъ же, какъ и Дарбуа одною

finita, praesentis discussionis vulnere nonnihil sauciata, et a Concilio, cujus libertatem minus aequo apparere plurimi autumnant et dicunt, pronuntianda... Mundus aut aeger est aut perit, non quod ignorat veritatem vel veritatis doctores, sed quod ab ea refugit eamque sibi non vult imperari" Acton, S. 109).

¹⁾ См. его *Воспоминанія „Вѣра и Разумъ“* 1892 г., № 28.

изъ звѣздъ первой величины въ числѣ епископовъ, составлявшихъ на Ватиканскомъ соборѣ оппозицію. Отличительною чертою его характера была чисто французская живость впечатлѣній, которая часто дѣлала его непослѣдовательнымъ въ своихъ дѣйствіяхъ, чему способствовалъ въ значительной мѣрѣ и его холерико-сангвиническій темпераментъ. Какъ и Дарбуа онъ былъ весьма ученымъ прелатомъ, но съ характеромъ скорѣе практическимъ. Его лучшія сочиненія были изъ области педагогики; не мало написалъ онъ также книгъ и брошюръ по гомилетикѣ. Когда нѣкто аббатъ *Гомъ (Gautier)*, впоследствии епископъ, попалъ на классическое образованіе въ французскихъ школахъ, то Дюпанлу выступилъ противъ него съ очень сильнымъ и талантливымъ отвѣтомъ, причѣмъ показалъ и въ этой области большую эрудицію. Для нашей задачи особенно важно подробнѣе остановиться на другой его полемической статьѣ, которою онъ обличилъ Вельо за его агитацію въ пользу провозглашенія новаго догмата ¹⁾. Общій тонъ ея таковъ, что даетъ основаніе думать, что Дюпанлу или совершенно не зналъ о дѣйствительныхъ отношеніяхъ редактора газеты *Univers* къ папѣ, или же (что вѣроятнѣе), если и зналъ о нихъ, то намѣренно дѣлалъ видъ, будто не знаетъ. Еще въ началѣ своей статьи онъ не обинуясь говоритъ, что Вельо, агитируя въ пользу ученія о папской непогрѣшимости, является въ одно и то же время и узурпаторомъ непринадлежащей ему власти церковнаго учителя, и какимъ-то возмутителемъ общественнаго мнѣнія предъ началомъ собора ²⁾. Затѣмъ онъ уличаетъ своего противника въ противорѣчіи своимъ собственнымъ воззрѣніямъ на сущность либерализма. „Сами же вы“, пишетъ онъ ему, между-прочимъ, „когда-то являлись либеральнѣе всякаго другаго, и конечно, все якобы для блага Церкви; потому что не вы ли говорили: „мы возненавидѣли всякій нелиберальный принципъ, какъ анти-

¹⁾ Lettre de Mgr. l'évêque d'Orléans aux prêtres de son diocèse pour leur donner communication de son avertissement à M. Louis Veillot, Paris 1869, 3—ième édition.

²⁾ „Vous, simple laïque,... vous usurpez étrangement l'autorité de l'Église: vous agitez et troublez les esprits dans l'Église; vous faites une sorte de pieuse émeute „à la porte du Concile...“ (p. 6).

„христіанскій“?... И вотъ вы же... съ жаромъ бросаетесь изъ одной крайности въ другую..., и производите въ Церкви партіи, дѣлите всѣхъ католиковъ на два лагера: на католиковъ *чистыхъ* или *собственно-католиковъ*, какъ вы сами, и на *партію умѣренную, партію либеральную*, какъ вы называете другой лагерь, считая людей, принадлежащихъ къ нему, дурными католиками, сообщниками еретиковъ, даже прямо еретиками. Вы сочиняете въ Церкви ереси, и вы включаете въ число ихъ послѣдователей самыхъ знаменитыхъ защитниковъ Церкви среди насъ, чтобы осыпать ихъ гнусными оскорбленіями. Вотъ, милостивый государь, что вы дѣлаете; вотъ задача вашей школы“¹⁾. Въ этихъ словахъ очень вѣрно изображенъ весь характеръ публицистической дѣятельности Вельо, и нельзя не удивиться, какъ искусно сѣумѣлъ епископъ орлеанскій такъ спокойно и безстрастно, но въ то же время такъ мѣтко и притомъ въ краткихъ словахъ указать на главную причину зловредности Вельо и его *Univers*. Дѣйствительно, въ томъ и заключалась обычная тактика всѣхъ ультрамонтанскихъ дѣятелей настоящаго столѣтія, начиная съ Ламне, что они, подъ предлогомъ дарованія своимъ соотечественникамъ свободы, на самомъ дѣлѣ заковывали ихъ въ самое тяжелое рабство, — рабство духовное, стѣсняя ихъ совѣсть въ узкихъ рамкахъ мнимо церковнаго авторитета. Для достиженія этой цѣли они (какъ мы это знаемъ изъ примѣра того же Ламне) не гнушались и такими антихристіанскимъ средствомъ, какъ революція... Обличая Вельо въ незаконномъ присвоеніи себѣ званія церковнаго учителя, въ непослѣдовательности, въ фанатическомъ огульномъ обвиненіи всѣхъ умѣренныхъ католиковъ въ ереси, — Дюпанлу

¹⁾ „Vous qui prétendiez être autrefois plus libéral que personne, toujours bien entendu, au nom de l'Église; vous qui disiez: „Nous avons haï tout principe illibéral, comme anti-chrétien...“ Vous donc... vous vous jetez avec enportement dans tous les excès contraires... Vous créez des partis dans l'Église, vous faites deux parts des catholiques, les uns, catholiques *purs*, comme vous, *catholiques tout court*; les autres, que vous appelez le *parti modéré, le parti libéral*, ceux là mauvais catholiques, complices des hérétiques, hérétiques eux-mêmes: vous inventez dans l'Église des hérésies, et vous y impliquez, pour les couvrir d'odieux outrages, les plus illustres défenseurs de l'Église parmi nous. Voilà, Monsieur, ce que vous faites, vous et votre école“. (Ibidem, p. 7—8).

предвидить и его защиту противъ всѣхъ этихъ его обвиненій. „Вы скажете“, говоритъ онъ Вельо, „что вы защищаете ученіе „о папѣ и о Церкви. Въ этомъ и заключается ваше самообольщеніе: вы считаете себя самыми вѣрными истолкователями „ученія римской церкви... Между-тѣмъ вы заставляете Церковь „и папу говорить то, чего они не говорили; вы заставляете „ихъ осуждать то, чего они никогда и не думали осуждать...“¹⁾. Далѣе Дюпанлу переходитъ къ самому важному пункту своей полемики съ редакторомъ *Univers*,—къ ученію о папской непогрѣшимости, которое Вельо, во что бы то ни стало, желая видѣть скорѣе обязательнымъ для *всѣхъ безъ исключенія* католиковъ, какъ догматъ вѣры. Упрекая своего противника въ томъ, что онъ какъ-бы заранѣе предписывалъ предстоящему Ватиканскому собору программу его дѣятельности,—Дюпанлу говоритъ ему: „Почему вы первый изъ всѣхъ французскихъ „публицистовъ подняли этотъ столь деликатный и трудный во- „просъ? Съ какого права позволили вы себѣ начертать епископамъ программу ихъ дѣятельности? Дѣлая это, вы присвоили „себѣ непринадлежащую вамъ роль, въ чемъ я, какъ епископъ, „имѣю право потребовать у васъ объясненія...“²⁾. Затѣмъ начинается въ статьѣ орлеанскаго прелата довольно подробное опроверженіе ультрамонтанскаго ученія о единоличной папской непогрѣшимости. При этомъ вопросъ, естественно, сводится къ тому, какое отношеніе имѣетъ папа къ вселенскому собору. Дюпанлу, какъ умѣренный католикъ, не отдѣляетъ власти послѣдняго отъ власти перваго, и потому никакъ не можетъ согласиться съ Вельо, будто-бы *одинъ папа, въ отдѣльности отъ собора*, обладаетъ непогрѣшимостію. Его ужасаетъ и та мысль

1) „Nous défendons, dites—vous, la doctrine du pape et de l’Eglise. C’est là, „en effet, votre prétention: vous vous posez comme les interprètes les plus fidèles des doctrines romaines... Vous faites dire à l’Eglise et au pape ce qu’ils „n’ont pas dit; vous leur faites condamner ce qu’ils n’ont jamais songé à proscrire“. (ibidem, p. 14--15).

2) „Pourquoi, le premier dans la presse française, avez—vous soulevé cette si „délicate et si grave question? De quel droit vous êtes—vous permis de tracer „aux Evêques un programme? Il y a eu là de votre part intrusion dans un rôle „qui ne vous appartenait pas, et dont j’ai le droit, pour ma part du moins, moi „Evêque, de vous demander compte“ (p. 18).

редактора *Univers*, будто-бы на предстоящемъ соборѣ всякія разсужденія и изслѣдованія его отцовъ, о папской непогрѣшимости излишни и даже *соблазнительны* для католиковъ (*jetteraient dans la stupeur les catholiques*), такъ-какъ всѣ эти разсужденія совершенно не нужны для собора, который руководится Духомъ Святымъ. Дюпанлу, напротивъ, утверждаетъ, что присутствіе Св. Духа на соборѣ нисколько не исключаетъ ни свободныхъ разсужденій, ни добросовѣстныхъ изслѣдованій; и это потому, что дѣйствіе Св. Духа на членовъ собора выражается въ томъ, что Онъ *направляетъ* ихъ въ ихъ занятіяхъ и *охраняетъ* ихъ при этомъ отъ всякаго уклоненія отъ истины ¹⁾. Въ характеристикѣ возрѣній Дюпанлу можетъ служить и замѣчательное посланіе его къ духовенству своей епархіи, которое онъ написалъ и издалъ предъ своимъ отъѣздомъ въ Римъ, на Ватиканскій соборъ,—по поводу ходившаго тогда между французскими католиками (съ легкой руки Вельо) слуха о провозглашеніи на этомъ соборѣ догмата о папской непогрѣшимости ²⁾. Цѣль этого посланія—успокоить орлеанское духовенство въ его опасеніяхъ по поводу этого слуха и высказать имъ, насколько этотъ новый догматъ противорѣчитъ всѣмъ преданіямъ ихъ отечественной церкви. Конечно, при этомъ Дюпанлу не оставляетъ безъ порицанія тѣхъ газетъ, которые взяли на себя задачу агитировать среди чадъ католической церкви въ пользу этого ультрамонтанскаго догмата. Онъ снова выражаетъ свое негодованіе противъ *Univers* и даже противъ *Civiltà cattolica*, какъ-бы намѣренно игнорируя, какой высокій покровитель стоитъ за ними... Замѣчательно, что онъ находитъ ихъ агитаторскую дѣятельность совершенно не согласною съ тѣмъ распоряженіемъ папы, по которому членамъ-консульторамъ (*consultores*) римскихъ конгрегацій, специально учрежденныхъ для подготовленія соборнаго дѣлопроизводства, предписывалось безусловное молчаніе по отношенію къ предметамъ ихъ занятій ³⁾. Не нравится ему и то, что два его собрата по званію,

1) Ibidem, pp. 20, 21 et sq.

2) Lettre de Mgr. l'évêque d'Orléans au clergé de son diocèse relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain concile, Paris 1869, 2-ième édition.

3) Ibidem, p. 5.

архіепископъ малинскій *Дешамъ* (Dechamps) и архіепископъ вестминстерскій *Маннингъ* (Manning), специально выступили въ литературномъ мірѣ защитниками мысли, что на Ватиканскомъ соборѣ необходимо возвести на степенъ догмата ученіе о папской непогрѣшимости. Напротивъ, съ симпатіей упоминаетъ онъ о поступкѣ германскихъ епископовъ, которые, предъ отправленіемъ въ Римъ, на соборъ, собрались въ Фульдѣ и отсюда послали папѣ письменную просьбу о томъ, чтобы онъ не дозволялъ вводить вопросъ о единоличной папской непогрѣшимости въ программу соборныхъ совѣщаній ¹⁾. Дюпанлу никакъ не можетъ согласиться съ инфальIBILИСТАМИ прежде всего въ томъ, что ученіе о папской непогрѣшимости было всегдашнимъ ученіемъ католической церкви. Онъ приводитъ на память духовенству своей епархіи взглядъ на это ученіе Боссюэта и Фенелона, а по поводу Беллармина замѣчаетъ, что даже и онъ не вполне согласуется въ этомъ пунктѣ съ современными ультрамонтанскими богословами ²⁾. Впрочемъ, самъ орлеанскій епископъ слѣдуетъ тутъ-же заявить въ своемъ посланіи, что онъ не вооружается, собственно, противъ папской непогрѣшимости, но лишь противъ той мысли, будто своевременно возвести это ученіе въ догматъ вѣры.

Нѣтъ, говоритъ Дюпанлу, это совершенно *не своевременно*. И вотъ какого рода соображеніе представляетъ онъ въ своемъ посланіи, для подтвержденія этой своей мысли. 1) Самъ папа ни разу еще не выразилъ официально желанія провозгласить на предстоящемъ соборѣ указанный догматъ. 2) Непогрѣшимость Церкви вполне достаточна для жизни церковной; къ чему обязывать вѣрующихъ призывать, рядомъ съ сею непогрѣшимостію, еще непогрѣшимость папы? Какъ-будто-бы Церковь не можетъ на будущее время существовать безъ этого *новаго* догмата. 3) Соборъ Тридентскій благоразумно обошелъ ученіе о папской непогрѣшимости, руководясь правиломъ возводить на степенъ догмата вѣры только такіе вопросы, относительно которыхъ всѣ отцы собора будутъ согласны (ne de-

¹⁾ Ibidem, p. 6.

²⁾ Ibidem, p. 7.

finirentur, nisi ea, de quibus inter Patres unanimi consensione constaret). 4) Папа Иннокентій XI съ большою похвалою отозвался объ извѣстномъ сочиненіи Боссюэта: *Exposition de la doctrine catholique*, не смотря на то, что въ этой книгѣ авторъ намѣренно умолчалъ объ ученіи о папской непогрѣшимости. 5) Самъ Пій IX, въ отвѣтъ на просьбу 188 англиканскихъ духовныхъ лицъ, желавшихъ узнать, на какихъ основаніяхъ могутъ они соединиться съ католическою церковію,—указалъ имъ, между—прочимъ, на авторитетъ Церкви и на главенство папы, но совершенно умолчалъ о своей личной непогрѣшимости. 6) Провозглашеніе догмата о папской непогрѣшимости еще болѣе отдалить отъ римской церкви восточныхъ христіанъ, а также и протестантовъ. 7) Положеніе католическихъ подданныхъ въ тѣхъ европейскихъ государствахъ, гдѣ правительства инославные, а также и въ Соединенныхъ Штатахъ Сѣв. Америки, сдѣлается еще затруднительнѣе, чѣмъ, оно сейчасъ,—въ случаѣ, если Ватиканскій соборъ провозгласитъ указанный догматъ. 8) Даже и католическія правительства съ подозрѣніемъ отнесутся къ церкви, послѣ такого провозглашенія,—хотя бы уже въ силу того, что невольно вспомнятъ о буллѣ Бонифація VIII „*Unam sanctam*“ и др. под.—9) Въ самомъ вопросѣ о папской непогрѣшимости есть очень много богословскихъ затрудненій, напр. а) неопредѣленность самого понятія *ex cathedra*; б) трудность различенія между двумя сторонами личности римскаго епископа,—какъ частнаго лица и какъ папы; в) опасность провозглашенія новаго догмата, въ виду состоянія умовъ современнаго общества, и мн. др. 10) Особенно сильныя сомнѣнія противъ новаго догмата возбуждаетъ вся предшествующая исторія Церкви. Здѣсь Дюпанлу напоминаетъ своему духовенству о папѣ Стефанѣ и св. Кипріанѣ Карфагенскомъ, о папѣ Гоноріи и его моноелитскихъ выраженіяхъ въ посланіи къ патр. Сергію, о папахъ Вигиліи и Либеріи и, наконецъ, о папѣ Пасхалии II, котораго Каликстъ II, его преемникъ, прямо обвинилъ въ ереси¹⁾.

¹⁾ Ibidem, pp. 9 et sq.—Надобно удивляться смѣлому тону и правдивости всего посланія Дюпанлу къ духовенству своей епархіи, особенно если вспомнить, что оно написано предъ отъѣздомъ на Ватиканскій соборъ.

Нельзя не замѣтить, что, хотя орлеанскій епископъ и говоритъ почти все время, собственно о *несвоевременности* (*inopportunité*) новаго догмата, однако онъ, въ сущности, выражаетъ свое сомнѣнiе и въ самой истинности ученiя о папской непогрѣшимости. Такое сомнѣнiе проглядываетъ во всемъ его посланiи къ своему духовенству. Конечно, не безъ основанiя и папа, уже во время соборныхъ засѣданiй, считалъ его недостаточно надежнымъ (въ ультрамонтскомъ смыслѣ) членомъ собора, несмотря на то, что самъ Дюпанлу во все время своего пребыванiя на соборѣ официально считался противникомъ только своевременности (*opportunitatis*) провозглашенiя новаго догмата ¹⁾. Здѣсь нельзя не упомянуть и о другомъ литературномъ произведенiи его, которое первымъ своимъ изданiемъ появилось въ Неаполѣ, отъ 1-го марта 1870 г., такъ какъ въ Римѣ его не позволили печатать (такова была *свобода* членовъ Ватиканскаго собора!) Это его отвѣтъ епископу малинскому *Deshanz*: „*Réponse de Mgr. l'évêque d'Orléans à Mgr. Dechamps, archevêque de Malines*“, — напечатанный вторымъ изданiемъ въ Парижѣ, въ томъ же 1870 году. Мы уже имѣли случай мимоходомъ назвать это произведенiе, когда говорили объ удивительной близорукости епископа орлеанскаго по отношенiю къ главной цѣли Ватиканскаго собора (о его наивной надеждѣ, что папа не провозгласитъ на этомъ соборѣ догмата о своей непогрѣшимости). Въ общемъ этотъ „Отвѣтъ“ есть, въ сущности, повторенiе тѣхъ же мыслей, которыя изложены и въ посланiи Дюпанлу къ орлеанскому духовенству. Первая половина „Отвѣта“ содержитъ въ себѣ защиту автора противъ нападенiй малинскаго прелата на его воззрѣнiя на папскую непогрѣшимость. Во второй Дю-

¹⁾ Фридрихъ въ своемъ *Tagebuch* рассказываетъ по поводу отношенiй папы къ орлеанскому епископу, во время собора, такой анекдотъ. Во время одной аудиенци у папы, Дюпанлу пришелъ къ такому сердечному умилению, что обнялъ и поцѣловалъ Пiа IX. По поводу этого поцѣлуя, послѣднiй будто-бы сказалъ, спустя нѣсколько времени, одному изъ своихъ приближенныхъ: „Только-бы этотъ поцѣлуй не былъ лобзанiемъ Iуды!“ И любимецъ Пiа IX, Вельо, не пропустилъ случая съострить, намекая на этотъ случай и продолжая сравненiе Дюпанлу съ предателемъ, — когда въ своей *Univers* сопоставилъ выраженiе *opportunitas* съ словами Евангелiя: „et exinde (Iudas) quaerebat opportunitatem, ut eum traderet“. (См. *Tagebuch*, SS. 207 и 229).

панлу опровергаетъ одинъ за другимъ четыре аргумента своего противника въ пользу яко-бы необходимости провозглашенія на соборѣ догмата о папской непогрѣшимости. Вотъ эти аргументы: 1) вопросъ о папской непогрѣшимости не допускаетъ никакихъ возраженій, потому что на него отвѣчало утвердительно католическое богословіе всѣхъ временъ; 2) необходимость провозглашенія новаго догмата вытекаетъ изъ необходимости окончательнаго опроверженія галликанской деклараціи 1682 года; 3) современное положеніе вопроса о соборѣ во всей католической церкви и въ обществѣ также говоритъ въ пользу той-же необходимости, равно какъ 4) и вѣроятныя послѣдствія непроезглашенія того же догмата ¹⁾. Въ отвѣтъ на первый аргументъ, Дюпанлу перечисляетъ длинный рядъ католическихъ богослововъ (начиная съ XV столѣтія), которые не признавали папской непогрѣшимости. Въ числѣ ихъ встрѣчаются имена Іоанна Жерсона (*Gerson*), Николая Кузы, Петра Д'Алли (*d'Ailly*), Боссюэта, Флёрю, Турли, Буве и др. Основываясь на писаніяхъ всѣхъ этихъ ученыхъ, Дюпанлу дѣлаетъ выводъ, что никакъ нельзя, вмѣстѣ съ Дешанъ, сказать, что относительно папской непогрѣшимости существуетъ *единогласное преемство* (*unanimis traditio*). Противъ втораго аргумента орлеанскій епископъ говоритъ прежде всего то, что еще несравненно гораздо раньше 1682 года мнѣніе, противное папской непогрѣшимости, уже существовало (напр. на соборѣ Тридентскомъ и даже раньше его). Указываетъ онъ и на то, что ни папа Пій IV, ни самый Тридентскій соборъ не нашли необходимымъ, даже въ виду протестантовъ, провозглашать ученіе о папской непогрѣшимости въ качествѣ догмата вѣры. Третій аргументъ Дюпанлу разбиваетъ тѣмъ, что современное возбужденіе вопроса о соборѣ въ литературѣ и въ обществѣ есть, по его словамъ, отчасти искусственное, какъ бы дутое, такъ какъ оно имѣетъ свою настоящую причину ту агитацію въ пользу папской непогрѣшимости, которую стали производить *Civiltà cattolica*, *Univers*, а также самъ Дешанъ, Маннингъ и компания. — Наконецъ, относительно послѣдствій непроезглашенія

¹⁾ Réponse, p. 32.

новаго догмата Дюпанлу замѣчаетъ, что уже одно прискорбное раздѣленіе между епископами на соборѣ по поводу этого вопроса можетъ показывать, на сколько было бы лучше не провозглашать папской непогрѣшимости въ качествѣ догмата вѣры ¹⁾.—Все, что мы до сихъ поръ сказали о Дюпанлу, можетъ свидѣтельствовать о немъ, какъ о твердомъ и вполне убѣжденномъ борцѣ со стороны лагеря умѣренныхъ католиковъ. Но характеристика этого прелата была бы одностороннею и потому невѣрною, если бы мы закрыли предъ нашими читателями другія стороны его личности, рисующія намъ ее съ менѣе выгодной стороны. Мы уже замѣтили о немъ, что онъ часто являлся непослѣдовательнымъ въ своихъ дѣйствіяхъ, и приписали это частію его живой натурѣ, частію его природному темпераменту. Не говоря уже о томъ, что и Дюпанлу впослѣдствіи, по примѣру Дарбуа и другихъ представителей умѣреннаго меньшинства, покорился ватиканскому опредѣленію отъ 18-го іюля 1870 года,—нѣкоторые отдѣльные признаки непослѣдовательности въ своихъ убѣжденіяхъ проявилъ онъ и раньше и даже еще за нѣсколько лѣтъ до Ватиканскаго собора. Такъ, какъ намъ пришлось уже замѣтить мимоходомъ, онъ, будучи вообще довольно сильнымъ противникомъ не только вопроса о своевременности провозглашенія догмата о папской непогрѣшимости, но даже отчасти самаго этого ученія принципиально,—вслѣдствіе какого то непонятнаго ослѣпленія, не захотѣлъ усмотрѣть въ энцикликѣ 1864 года и въ силлабусѣ ясныхъ предвѣстниковъ новаго ультрамонтанскаго догмата. Напротивъ, онъ даже написалъ особое сочиненіе: „La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre“,—въ которомъ превозносилъ и энциклику, и силлабусъ до небесъ. Другой признакъ его непослѣдовательности можно усматривать въ томъ, что онъ еще въ 50-хъ годахъ выступилъ яркимъ защитникомъ свѣтской власти папы, какъ бы не замѣчая, что въ этомъ вопросѣ онъ являлся совершеннымъ ультрамонтаномъ ²⁾. Такая непослѣдовательность, конечно, значи-

1) Ibidem, pp. 32 et sq.

2) *Pressensé, Das vaticanische Concil*, переводъ Фабаріуса, Nördlingen 1872, S. 49.

тельно ослабляла всѣ его протесты противъ Вельд, Дешавъ и имъ подобныхъ, которые (какъ и всѣ вообще ультрамонтане) были особенно сильны своею послѣдовательностію...

3. *Марэ* (Marget), сначала аббатъ и профессоръ богословія при парижскомъ университетѣ, а затѣмъ епископъ сурскій (évêque de Sura), in partibus infidelium,—личность особенно замѣчательная въ числѣ представителей умѣреннаго католицизма во Франціи ко времени созванія Ватиканскаго собора,—какъ своею многостороннею ученостію, такъ и своимъ прямымъ характеромъ, напоминавшемъ характеръ Дарбуа. Еще въ первые года своей профессорской дѣятельности (именно въ 30 годахъ) онъ выступилъ какъ замѣчательный философъ ¹⁾ и, пройдя послѣдовательно нѣсколько переходныхъ фазъ въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ ²⁾, сдѣлался поборникомъ самаго чистаго онтологизма ³⁾. Для насъ, конечно, интересны, собственно, его воззрѣнія на папство и на отношеніе послѣдняго къ церкви. Они отличаются своею галликанскою окраскою, хотя въ то же время не вполне чужды и нѣкоторыхъ уступокъ ультрамонтанскимъ взглядамъ. Сочиненіе, въ которомъ Марэ выразилъ свою симпатію къ галликанству, хотя и умѣренному, появилось почти одновременно съ появленіемъ въ Германіи книги „Януса“—*Der Papst und das Concil.* Хотя, по всей вѣроятности, это совершенно случайное совпаденіе, однако оно показываетъ, какъ во Франціи и въ Германіи въ одно и то же время созрѣла потребность высказать во всеуслышаніе здравый взглядъ на сущность отношеній между папой и соборомъ. Капитальный трудъ Марэ, сдѣлавшій его имя навсегда памятнымъ въ богословской литературѣ Франціи конца шестидесятыхъ и начала семидеся-

¹⁾ Къ концу тридцатыхъ годовъ относится его книга: *Essai sur le Panthéisme*, изданная въ 1840 году.

²⁾ Эти фазы, по словамъ г. Введенскаго (Очеркъ современной французской философіи, *Вѣра и Разумъ* 1893 г., № 24, стр. 552), были слѣдующія: сначала традиціонализмъ и фидеизмъ, затѣмъ рационализмъ.

³⁾ Г. Введенскій такъ характеризуетъ его онтологическія воззрѣнія: „Высшія метафизическія идеи... не могутъ имѣть свой образецъ в оригиналѣ въ насъ, въ нашей душѣ... Эти идеи не отъ насъ: онѣ суть, по выраженію Воссюэта „что отъ Бога или, говоря иначе и точнѣе, суть Самъ Богъ...—*ce qui, simplement, est l'essence de chaque homme, produisant le monde*“ (Ibidem, стр. 552).

тыхъ годовъ,—носить такое заглавіе: „Le Concile général et la paix religieuse“. Чтобы дать вполне точное понятіе о духѣ и направленіи этого сочиненія, приведемъ изъ него, хотя и краткую, но тѣмъ не менѣе весьма характерную выдержку. „Мы держимся“, говоритъ Марэ, „ученія Боссюэта, потому— „что считаемъ это ученіе вообще за истинное. Мы защищаемъ „его, такъ какъ на него дѣлались нападки, а также и потому, „что могущественная партія, во чтобы то ни стало, хочетъ до- „битъся его осужденія. Это ученіе французскаго епископата и „парижской школы, нашей старой Сорбонны, сосредоточивается „для насъ въ трехъ главныхъ тезисахъ, въ трехъ основныхъ „истинахъ: 1) церковь есть монархія, ограниченная аристок- „ратіей; 2) высшая духовная власть (la souveraineté spirituelle) „въ дѣйствительности состоитъ изъ этихъ двухъ элементовъ, „хотя второй подчиненъ первому; 3) совмѣстное дѣйствіе этихъ „элементовъ необходимо для того, чтобы выработать обязатель- „ную для всякаго систему вѣрученія, т. е. чтобы совершить „тотъ актъ, который по преимуществу есть дѣло верховной пап- „ской власти (pour constituer l'acte par excellence de la souve- „raineté spirituelle“ ¹⁾. Если сопоставить это „исповѣданіе вѣры (profession de foi)“ Марэ съ тезисами знаменитой галликан- ской деклараціи 1682 года, то нельзя не найти между ними сходства, и особенно по отношенію къ 4-му тезису этой дек- лараціи, которая гласитъ слѣдующее: „папа имѣетъ общую „власть въ дѣлахъ вѣры; его опредѣленія имѣютъ отношеніе „ко всѣмъ церквамъ въ совокупности и къ каждой въ отдѣль- „ности. Однако его рѣшеніе только тогда неизмѣнно, когда съ „этимъ рѣшеніемъ согласна Церковь“ (т. е. епископы) ²⁾. Оче- видно, и здѣсь рѣчь о монархіи, ограниченной аристократіей. Эта мысль есть, можно сказать, главный догматъ галликанст- ва. Марэ взялся снова оживить его въ умахъ своихъ соотечест- венниковъ, что явилось особенно благовременно наканунѣ Ва- тиканскаго собора, на которомъ ультрамонтанства готовилось одержать рѣшительную побѣду надъ галликанствомъ. Но на

¹⁾ *Lord Acton*, Zur Gesch. des Vaticanischen Conciles, S. 34.

²⁾ *Alsop*, Histoire universelle de l'Eglise, переводъ съ нѣмецк. Гошлера, третіе изданіе, Paris 1855, tome III, p. 306.

сколько это было благовременно, на столько же это являлось дѣломъ далеко не легкимъ и даже не безъопаснымъ: снова поднять знамя галликанства въ то время, когда самъ папа открыто становился во главѣ ультрамонтанскихъ борцовъ, съ тѣмъ, чтобы окончательно задупить все галликанское,—требовало отъ человѣка, рѣшившагося на этотъ смѣлый шагъ, большой энергіи, правдивости и самоотверженія. Всѣми этими качествами Марэ обладалъ, можно сказать, въ полной мѣрѣ. Не даромъ онъ былъ въ большой немилости у папы. Не даромъ онъ не получилъ особой епархіи, но сдѣланъ былъ только епископомъ титулярнымъ (*in partibus*); да и самое это титулярное епископство онъ получилъ отъ папы лишь послѣ большихъ колебаній со стороны послѣдняго ¹⁾.—Если сравнить основную мысль „Януса“ съ таковою же мыслью Марэ, то нельзя не усмотрѣть между ними нѣкотораго, довольно важнаго различія: между—тѣмъ, какъ у перваго, по всей его книгѣ, проходить одна главная мысль,—что при современномъ ненормальномъ строѣ католической церкви, истинный вселенскій соборъ есть дѣло не возможное; у втораго, напротивъ, основная мысль та, что и на Ватиканскомъ соборѣ можетъ проявиться истинный голосъ вселенской Церкви. Сопоставляя эти два воззрѣнія, нельзя не придти къ тому выводу, что „Янусъ“ показалъ себя гораздо болѣе послѣдовательнымъ провозвѣстникомъ галликанства, чѣмъ Марэ, который въ этомъ отношеніи сдѣлалъ какъ-бы нѣкоторую уступку ультрамонтанскому воззрѣнію на католическую Церковь. Имѣя въ виду тѣ качества, которыя мы только что приписали Марэ, (энергію, правдивость и самоотверженіе), мы, конечно, никакъ не можемъ допустить мысль, что эту уступку онъ сдѣлалъ изъ какой-нибудь слабости или ради какого либо расчета; но скорѣе должны объяснить ее тѣмъ, что онъ, при всей своей склонности къ галликанству, всетаки былъ

¹⁾ Говорятъ, что, когда зашла рѣчь о его кандидатурѣ на епископскую степень, то препятствіемъ къ ней выставлено было то, что Марэ плохо слышитъ (!) *Préssansé* очень остроумно замѣчаетъ по этому поводу, что онъ, дѣйствительно, былъ туго на ухо по отношенію ко всему, что касалось распоряженій, исходящихъ отъ римской курии. За такого—рода „глухоту“ и не любила его послѣдняя (См. *Préssansé, Das vaticanische Conzil*, цитов. изданія, стр. 44).

всегда слишкомъ ортодоксальнымъ католикомъ, благоговѣвшимъ предъ властію папы. Слишкомъ радужныя надежды, по отношенію къ Ватиканскому собору, со стороны Марэ, были слѣдствіемъ того же идеализма, который ослѣплялъ Дюпанлу по отношенію къ энцикликѣ 1864 года и къ силлабусу. Отличительная черта книги Марэ—уклоненіе отъ всякаго рода полемики. Авторъ все время спокойными, но сильными и убѣдительными доводами старается показать читателю истинность своихъ воззрѣній. Подобно Боссюэту, онъ признаетъ за римской кафедрой свойство *indefectibilité* (нерушимости), но не соглашается съ тѣми, которые хотятъ самого папу увѣнчать свойствомъ непогрѣшимости. По ученію Марэ, всякій папа (лично, самъ по себѣ) можетъ погрѣшать, даже въ вопросахъ, касающихся вѣры и нравовъ. Но его временное заблужденіе всегда проходитъ для папства безслѣдно, такъ-какъ самъ же погрѣшившій папа, или его преемникъ скорѣе сознаютъ это невольное уклоненіе отъ истины и исправляютъ его. Но такое исправленіе, добавляетъ Марэ, дѣлается не иначе, какъ при участіи епископата. Свойство непогрѣшимости, которое принадлежитъ церкви, этому духовному, мистическому тѣлу Христову, только и возможно подъ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ, чтобы всегда пребывала неразрывною связь между Главою и тѣломъ церковнымъ; въ силу чего, и видимый глава церкви—папа долженъ, по ученію Марэ, быть во всегдашнемъ неразрывномъ единеніи съ епископатомъ ¹⁾). Какъ ни замѣчательна книга Марэ по своей учености и по своему прекрасному изложенію, однако нѣкоторая двойственность въ воззрѣніи на папство, которою страдали всегда всѣ представители умѣреннаго католицизма, въ томъ числѣ и Боссюэтъ, и которую мы назвали *Ахиллесовой пятой* этого направленія,—значительно ослабляетъ общее благопріятное впечатлѣніе, какое производитъ это сочиненіе на всякаго безпристрастнаго читателя. Читая произведеніе Марэ, такъ и хочется сказать ему: „напрасно ты силишься объединить и согласить то, что не соединимо. Напрасно ты прилагаешь къ церкви, этому духовному

¹⁾ Въ этомъ пунктѣ ученія Марэ и заключались, собственно, его галликанскія убѣжденія, сущность которыхъ вратцѣ можно выразить въ слѣдующей формулѣ: „монархизмъ, ограниченный аристократіей“.

обществу, мѣру, которая прилична для общества гражданскаго. Церковь не есть монархія въ земномъ смыслѣ, и епископатъ не есть аристократія. Не нужно для церкви видимой, земной главы,—потому -- что единая у нея Глава—Христосъ, Который и пребываетъ съ нею во всѣ времена и сохраняетъ ее отъ всякаго уклоненія отъ истины. Епископы суть только органы Его воздѣйствія на церковь, и папа такой же органъ, какъ и всѣ они“. Но, конечно, какъ католикъ, Марэ, подобно всѣмъ вообще галликанамъ, никакъ не могъ усвоить себѣ такое чистое пониманіе церкви, и въ этомъ-то и заключалась слабая сторона его воззрѣній. Какъ и другіе представители умѣреннаго католицизма, онъ не могъ понять, что, признавая папское главенство въ церкви, непременно, рано или поздно, слѣдуетъ придти и къ признанію папской непогрѣшимости, что такъ вѣрно поняли ультрамонтане. Неудивительно, если онъ въ послѣдствіи волей—неволей принужденъ былъ покориться новому ватиканскому догмату: шаткая почва, на которой онъ построилъ всю свою аргументацію, несмотря на всю убѣдительность послѣдней, подъ вліяніемъ неблагоприятныхъ для членовъ меньшинства обстоятельствъ, такъ и ускользнула изъ подъ его ногъ...

4. Въ числѣ замѣчательныхъ представителей умѣреннаго католицизма во Франціи, ко времени созванія Ватиканскаго собора, нельзя не упомянуть и аббата *Гратри* (Gratry), хотя онъ, какъ простой священникъ, и не могъ участвовать лично въ соборныхъ засѣданіяхъ. Но онъ извѣстенъ какъ одинъ изъ самыхъ дѣятельныхъ поборниковъ умѣренно-католическихъ доктринъ и особенно какъ авторъ *четырехъ писемъ архіепископу миланскому Дешанъ о папѣ Гоноріи*, которыя появились въ печати въ Парижѣ, уже во время Ватиканскаго собора. Вопросъ о папѣ Гоноріи еще въ средніе вѣка служилъ для защитниковъ ученія о папской непогрѣшимости настоящимъ камнемъ преткновенія. Поэтому нисколько не удивительно, что эти богословы всячески старались какъ нибудь оправдать названнаго папу въ той тяжелой винѣ, о которой такъ краснорѣчиво свидѣлствуютъ акты VI Вселенскаго собора. Не нашли они никакого иного средства для выполненія своего намѣренія, какъ заподозрить эти акты въ подлинности. Такой тактики они неиз-

мѣнно держались до тѣхъ поръ, пока въ церковно-исторической наукѣ не восторжествовало окончательное мнѣніе о несомнѣнной подлинности указанныхъ актовъ. Что оставалось имъ теперь дѣлать? Пришлось прибѣгнуть къ другой уловкѣ, — къ возможному оправданію самаго письма Гонорія къ патріарху Сергію, къ истолкованію его еретическихъ выраженій въ православномъ смыслѣ или, по крайней мѣрѣ, въ близкомъ къ православному. Тѣмъ не менѣе вопросъ о Гоноріи (Honorius—Fragae) остался, и при нашихъ тенденціозныхъ истолкованіяхъ, крайне неудобнымъ для ультрамонтанскихъ богослововъ, — балластомъ, освободиться отъ котораго они были рѣшительно не въ силахъ. Не даромъ еще папа Пій V велѣлъ исключить имя Гонорія изъ того мѣста римскаго бревиарія, въ которомъ (подъ 28 іюня), при упоминаніи о VI Вселенскомъ соборѣ, въ числѣ моноелитовъ упомянуто было имя и этого папы ¹⁾. Но, конечно, вычеркнуть его имя изъ бревиарія еще не значило уничтожить самый фактъ ереси папы Гонорія. — Если вопросъ о Гоноріи всегда сильно смущалъ ультрамонтанъ, какъ радикально противорѣчащій ихъ любимому ученію о папской непогрѣшимости, то понятно, что во время Ватиканскаго собора онъ еще болѣе долженъ былъ мѣшать имъ. И вотъ, въ это-то именно время и появились упомянутыя четыре письма Гратри объ этомъ вопросѣ. Неудивительно, что авторъ ихъ сдѣлался предметомъ самыхъ ярыхъ нападокъ и обвиненій со стороны инфальIBILISTОВЪ.

Постараемся возможно короче, хотя и въ существенныхъ чертахъ изложить здѣсь главныя положенія, которыя Гратри обосновываетъ въ этихъ письмахъ. Прежде всего онъ весьма убѣдительно показываетъ, что папа Гонорій, утверждая въ своемъ письмѣ къ патріарху Сергію, что во Христѣ только одна воля, нисколько не отличался въ таковомъ утвержденіи отъ прочихъ моноелитовъ, и потому вполне удовлетворилъ еретическую патріарха Сергія. Въ защиту Гонорія ультрамонтане выставили противъ Гратри свои обычныя разсужденія и предположенія: они стали доказывать, 1) что Гонорій не заслужилъ за

¹⁾ *Pressensé*, цитов. соч. и переводъ, стр. 179.

свое письмо къ патриарху Сергію обвиненія въ ереси; 2) что самое его письмо къ этому патриарху есть только *письмо частного челоука*, а не папы, слѣдовательно не есть актъ общецерковнаго характера или *ex cathedra*. На первый изъ этихъ ультрамонтанскихъ антитезисовъ Гратри даетъ такой отвѣтъ: напрасно ультрамонтане утверждаютъ, будто-бы папа Гонорій потому только допустилъ во Христѣ одну волю, что желалъ нагляднѣе выразить невозможность борьбы въ Немъ между добромъ и зломъ. Даже если бы и можно было допустить такое объясненіе словъ Гонорія, то въ такомъ случаѣ совершенно неизвинительнымъ остается отрицаніе имъ во Христѣ двухъ волей, какъ необходимыхъ атрибутовъ Его двухъ естествъ,—Божескаго и челоуческаго; потому-что исповѣдывать въ Спасителѣ двѣ воли, вовсе не значить въ то же время признавать въ Его душѣ борьбу между добромъ и зломъ.—На второй ультрамонтанскій антитезисъ Гратри справедливо замѣчаетъ, что совершенно не основательно считать посланіе Гонорія къ Сергію не болѣе какъ *только частнымъ письмомъ*, потому-что это посланіе написано было имъ въ отвѣтъ на такое письмо Сергія, которое содержало въ себѣ важнѣйшій и, можно сказать, животрепещущій вопросъ того времени, отъ такого или иного рѣшенія коего зависило наименованіе: *православный* или *еретикъ*. Послѣ этого, остается только по остроумному замѣчанію Гратри, называть то ученіе папы изреченнымъ *ex cathedra*, которое онъ изложилъ съ своего балкона въ базиликѣ св. Петра! Но и сами ультрамонтане, конечно, не согласятся на такое исключительное условіе признанія папскихъ актовъ актами *ex cathedra*.—Таково въ общихъ чертахъ содержаніе четырехъ писемъ аббата Гратри, которыя въ свое время надѣлали столько шума среди современниковъ Ватиканскаго собора. Очень характерно сужденіе ихъ автора о той недобросовѣстности, съ какою всегда относились и относятся къ вопросу о папѣ Гоноріи ультрамонтанскіе богословы. Въ виду этого, позволяемъ себѣ привести его здѣсь въ существенныхъ чертахъ; оно послужитъ, по нашему мнѣнію, самымъ лучшимъ образцомъ того, какъ правдиво и честно относился аббатъ Гратри къ вопросу о ерестивѣстствѣ папы Гонорія. „Эта защита (папы Гонорія), лишенная

откровенности и прямоты", говоритъ Гратри, „въ теченіи цѣлыхъ столѣтій является одною изъ причинъ нашего религіознаго упадка... Кто мы такіе на самомъ дѣлѣ? Проповѣдники „ли лжи, или апостолы истины? развѣ не настало уже время „—съ отвращеніемъ отвергнуть отъ себя тѣ обманы, подлоги и искаженіе, котораго наши величайшіе враги—исказители церковной исторіи не постыдились вкоренить среди насъ? ¹⁾ Какъ жаль, невольно подумаешь при чтеніи этихъ правдивыхъ словъ честнаго католическаго ученаго,—какъ жаль, что на Ватиканскомъ соборѣ его члены не прониклись тѣмъ же правдивымъ духомъ и не воспрепятствовали возведенію въ догматъ вѣры такого ученія, которому прямо противорѣчилъ несомнѣнный историческій фактъ еретичества папы Гонорія! Къ сожалѣнію, Гратри, какъ простой аббатъ, и не присутствовалъ на этомъ соборѣ; да если бы и присутствовалъ, то едва-ли его одинокій голосъ, заглушаемый преобладающимъ числомъ ультрамонтанскихъ защитниковъ папы Гонорія, могъ одержать верхъ... Года два послѣ собора; онъ скончался,—быть можетъ отчасти отъ огорченія, при видѣ торжества защитниковъ ученія о папской непогрѣшимости, которое и самъ онъ, скрѣпя сердце, призналъ за догматы вѣры, покоряясь авторитету собора (конечно, призналъ наружно, вопреки своему внутреннему убѣжденію)...

Познакомивъ читателей съ главнѣйшими представителями умѣреннаго католицизма во Франціи, ко времени созванія Ватиканскаго собора, перейдемъ въ слѣдующей главѣ къ характеристикѣ представителей того же направленія въ Германіи и Австро-Венгріи за это же время.

Священникъ І. Арсенъевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Lord Acton, цитов. соч., стр. 81.

Путешествія отцовъ и учителей церкви II и IV вѣковъ для самообразованія.

(Окончаніе) *).

III.

Переходимъ теперь къ опредѣленію историческаго смысла, какой носятъ въ себѣ научно-образовательныя путешествія IV вѣка. Этотъ смыслъ раскроется еще нагляднѣе, если сопоставить путешествія разсматриваемой категоріи съ путешествіями первой группы, если взглянуть на тѣ и другія разомъ, одновременно. Оказывается: тамъ лучшіе представители *язычества* бѣгутъ изъ его полуразвалившагося зданія, и чрезъ посредство философскихъ школъ вступаютъ въ лоно церкви; а здѣсь уже лучшіе представители *христіанства* идутъ въ это полуразрушенное зданіе язычества, съ цѣлію—захватить оттуда съ собою все лучшее и полезное. Чтобы понять внутреннее значеніе этихъ историческихъ соотношеній, нужно только припомнить нѣкоторыя черты изъ тѣхъ историческихъ взаимоотношеній, какія имѣли мѣсто въ первые христіанскіе вѣка между христіанствомъ и язычествомъ. Въ эту эпоху язычество замѣтно-быстро приближалось къ своему окончательному паденію. Во всѣхъ функціяхъ государственной, общественной и особенно религіозно-нравственной жизни, язычество носило видимые признаки собственнаго разрушенія, поражаемое внутренними неисцѣльными язвами. Вотъ почему лучшіе люди изъ язычниковъ того времени скоро покидали языческую среду съ чувствомъ внутренняго разочарованія и душевной неудовлетво-

*) См. „Вѣра и Разумъ“, за 1894 г., № 5.

ренности; бѣжали изъ этой среды, съ цѣлю предохранить личныя, не испорченныя еще, духовныя силы отъ зараженія нравственною болѣзнію, которая носилась въ удушливой языческой атмосферѣ. Между тѣмъ, одновременно съ ослабленіемъ и упадкомъ древне-языческаго строя общественной жизни, мало по малу росла и поднималась на поверхность историческаго теченія новая культура, *христіанская*, постепенно выроставшая изъ нѣдръ христіанской религіи. Не вступая въ открытую внѣшнюю борьбу съ язычествомъ, христіанство, полное *внутреннихъ* жизнѣдѣтельныхъ силъ, брало надъ нимъ перевѣсъ *постепенно*, при естественномъ ходѣ историческихъ событій, даже среди тяжкихъ гоненій и преслѣдованій со стороны самого языческаго общества и правительства. Наконецъ, въ исходѣ III и особенно въ началѣ IV вѣка христіанство уже видимо возобладало надъ язычествомъ, и готовилось стать, вмѣсто него, новымъ культурно-историческимъ началомъ. Теперь, въ виду приближавшейся исторической кончины древняго язычества, естественно было и язычникамъ и христіанамъ пристальнѣе взглянуть на его истекшее прошлое, точнѣе свести итоги за весь многовѣковой періодъ его существованія. Стали изслѣдовать (не столько сами язычники, сколько христіане), какими историческими послѣдствіями ознаменовало себя язычество до-христіанскаго періода. Оказалось, что многовѣковая жизнь этого язычества не прошла въ исторіи безслѣдно: его геній оставилъ послѣ себя много добрыхъ плодовъ, особенно въ области науки, литературы и философіи. Онъ успѣлъ вообще создать довольно высокую образовательную культуру, процвѣтавшую въ древне-классическій періодъ въ очень широкихъ размѣрахъ. Какъ скоро такой взглядъ на исторію древняго греко-римскаго язычества къ IV вѣку сталъ господствующимъ въ христіанской церкви, тотчасъ у христіанъ, естественно, усилилось стремленіе ближе подойти къ язычеству, проникнуть, такъ сказать, въ самое святилище, гдѣ хранились и предлагались всѣмъ желающимъ плоды его великой древней культуры, и усвоить ея *лучшія* стороны. Къ тому же, эта культура не могла принести пользы *самому* язычеству въ началѣ христіанской эпохи, потому что въ это время замѣтно погасали уже тѣ *внутреннія* силы язычества,

которыя воодушевляли нѣкогда организмъ классической общественной жизни. Богатыя плоды древне-исторической культуры были теперь нужны и полезны не для язычества, а для новой культуры христіанской, которая быстро поднималась на развалинахъ язычества. Мало того, что христіанство (въ лицѣ многихъ своихъ представителей) пришло къ мысли воспользоваться этими плодами для собственнаго *историческаго* развитія: оно было призвано владѣть ими. Становясь, вмѣсто погибавшаго язычества, новымъ живительнымъ началомъ историческаго прогресса, христіанство, естественно, должно было наслѣдовать отъ язычества и все его лучшее достояніе. Греко-римская культура, предшественница культуры христіанской, въ силу необходимыхъ законовъ историческаго преемства, вынуждалась на склонѣ своихъ дней уступить своей молодой преемницѣ, новой культурѣ, все собственное духовное богатство, накопленное ею уже истощившимся историческимъ геніемъ. И вотъ какъ скоро, въ IV вѣкѣ, трехвѣковая борьба между двумя культурно-историческими началами, старымъ—языческимъ и новымъ—христіанскимъ, разрѣшилась въ пользу послѣдняго, язычество не только должно было просто уступить христіанству, допустить его историческое существованіе, нѣтъ: оно должно было *приблизиться* къ христіанству въ первый и послѣдній разъ, приблизиться съ тою цѣлію, чтобы только *сручить* ему лучшее свое культурно-историческое наслѣдіе. Теперь, съ одной стороны, само христіанское общество, убѣдившись въ пользѣ многихъ сторонъ древне-языческой культуры для собственнаго историческаго преемства, готово было выслать въ центры этой культуры, для спеціальнаго ознакомленія съ ея лучшими произведеніями, многихъ своихъ любознательныхъ представителей. Съ другой, само греко-римское язычество, какъ отжившее, непроизводительное культурное начало, не имѣло уже теперь историческихъ правъ на то, чтобы препятствовать новому жизненному началу историческаго прогресса (христіанству) пересаживать лучшіе плоды древней эллино-римской цивилизаціи на его собственную христіанскую почву. Этотъ то моментъ въ отношеніяхъ древняго язычества къ христіанству и отмѣченъ въ исторіи фактомъ путешествій съ научною цѣлію отцовъ церкви IV вѣка по цент-

рамъ греко-римской культуры и образованія, вообще фактомъ обученія христіанъ того времени въ школахъ языческихъ. Здѣсь христіанство, въ лицѣ своихъ питомцевъ, какъ бы получало отъ язычества его послѣднее завѣщаніе, посредствомъ котораго оно ввѣряло вѣдѣнію и наблюденію представителей христіанства свои культурно-историческія сокровища, какія успѣло накопить за весь продолжительный періодъ своего историческаго господства, и какими могло подѣлиться съ христіанствомъ, въ цѣляхъ содѣйствія его дальнѣйшему прогрессивно-историческому росту. Свершивъ эту послѣднюю историческую миссію, греко-римское язычество, какъ уже отжившее, внутренне обезсиленное культурное начало, должно было затѣмъ доживать свои послѣдніе дни, пока, наконецъ, совсѣмъ не исчезло съ исторической сцены. Такимъ образомъ путешествія христіанъ IV вѣка съ научною цѣлію по школамъ языческимъ не были только дѣломъ личныхъ предпріятій любителей науки и просвѣщенія, или дѣломъ простой исторической необходимости (недостатокъ школъ собственно христіанскихъ): помимо этого, или лучше сказать, вмѣстѣ съ этимъ указанная путешествія были еще и *знаменіемъ времени*. Именно: посѣщенія христіанами IV вѣка школъ языческихъ во время научно-образовательныхъ путешествій служатъ фактическимъ выраженіемъ того историческаго момента, когда, съ одной стороны, христіанское общество, усмотрѣвъ въ древне-классической наукѣ и литературѣ многія очень хорошія стороны, рѣшилось усвоить ихъ для собственнаго историческаго процвѣтанія, и когда, съ другой—само язычество, чувствуя свое близкое паденіе, неизбѣжно вынуждалось передать христіанамъ лучшіе плоды древняго культурно-историческаго прогресса. Какъ путешествія первой, изслѣдованной нами, группы фактически указывали на *внутреннее разложеніе язычества*: такъ, наоборотъ, рассматриваемыя путешествія (IV вѣка) осязательно свидѣтельствовали *объ историческомъ ростѣ христіанства*, *объ окончательномъ культурномъ возобладаніи послѣдняго надъ тѣмъ строемъ общественно-государственной жизни, какой сложился на началахъ древняго греко-римскаго язычества*.

Во 2—3 вѣкахъ лучшіе люди изъ язычниковъ ясно сознавали, что въ своемъ духовномъ развитіи они уже значительно

возвысились надъ суевѣріемъ и внутренними противорѣчіями язычества. Они отрицали его коренные принципы (религіозные), вполне понимали его внутреннюю ложь, воочію видѣли вокругъ себя его постепенное разложеніе, и уже предчувствовали близкое паденіе созданной на его началахъ древней культуры. Эти лучшіе язычники уже не находили себѣ душевнаго успокоенія въ вѣковыхъ традиціяхъ и вѣрованіяхъ язычества, ощущали въ себѣ внутреннюю неудовлетворенность (въ религіозно-нравственномъ отношеніи) съ неменьшею силою, чѣмъ люди, томимые физическимъ голодомъ. Утративъ вѣру въ древне-языческія религіозныя преданія, они почувствовали въ себѣ душевную тревогу, какъ люди, предвидящіе явную опасность. Имъ хотѣлось скорѣе бѣжать куда нибудь изъ Содома язычества, найти обѣтованную землю съ лучшими людьми, лучшими понятіями и порядками. Они хотѣли, словомъ, искать новыхъ жизненныхъ идеаловъ и лучшей общественной среды. Плодомъ этихъ стремленій и являются путешествія такихъ людей, каковы свв. Іустинъ муч. и Климентъ Александрійскій. Это было наглядное историческое свидѣтельство внутренняго ослабленія язычества, съ его религіозными вѣрованіями, и видимое указаніе на его близкій конецъ. Это было не многими подмѣченное, но тѣмъ не менѣе фактическое знаменіе побѣды общечеловѣческаго сознанія, въ его исторически-прогрессивномъ развитіи, надъ суевѣріемъ и ложью язычества. Ясно было, что это сознаніе стало уже выше языческихъ предрасудковъ, которыми жило доселѣ: надъ ними теперь произнесено было разъ навсегда самими (лучшими) язычниками открытое и рѣшительное осужденіе. Ясно было, что сознаніе челоуѣчества въ лучшихъ язычникахъ уже перерасло устарѣвшія языческія понятія, и настолько расширилось въ пониманіи идеаловъ жизни, что оказалось наилучше подготовленнымъ къ легкому и свободному усвоенію глубочайшихъ принциповъ *новой* нарождавшейся культуры — христіанской. Очевидно, язычество своими религіозными началами и всѣмъ вообще строемъ не удовлетворяло уже болѣе своихъ лучшихъ и образованныхъ представителей, которые завершали свои путешествія съ научною цѣлію переходомъ изъ среды язычества въ ограду христіанской церкви. Не смотря

на то, что многіе фанатическіе поборники язычества и слѣпые ревнители стараго, языческаго строя общественной жизни еще возбуждали кровавыя преслѣдованія противъ христіанъ,—лучшіе люди изъ самихъ язычниковъ вполне сознавали горькую историческую дѣйствительность,—ясно видѣли упадокъ жизненныхъ силъ въ организмѣ язычества, прозрѣвали уже его близкую историческую смерть, и навсегда оставляли язычество, готовые, слагать ему лишь погребальныя гдѣсни. И вотъ въ то время, когда, по манію языческаго правительства, лилась христіанская кровь на равнинахъ востока, на площадяхъ Африканскихъ городовъ, въ коллизяхъ и циркахъ римскаго запада,—лучшіе люди изъ язычниковъ покидали свои родныя жилища и, съ посохомъ въ рукахъ, отправлялись въ далекія страны искать истину и лучшую общественную атмосферу. Они внутренне чувствовали, что, совершавшаяся на ихъ глазахъ, кровавая историческая борьба между язычествомъ и христіанствомъ разрѣшится не въ пользу язычества, что въ отношеніи къ послѣднему она есть не болѣе, какъ временная, короткая вспышка догорающаго костра, который вскорѣ однако долженъ навсегда потухнуть. Своими путешествіями съ научною цѣлію они фактически свидѣтельствовали, что, не смотря на внѣшнюю силу и видимую численность своихъ представителей, язычество все-таки внутренне одряхлѣло, износилось и уже не удовлетворяетъ болѣе, что оно до конца истощило свой высшій геній и духовную производительность. А принятіемъ христіанской вѣры эти лучшіе язычники, въ противовѣсъ фанатизму и кровавымъ жестокостямъ народной черни по отношенію къ послѣдователямъ религіи креста, свидѣтельствовали внутренне превосходство послѣдней надъ язычествомъ, великую жизненную силу и близкую будущую побѣду христіанства, за которое нерѣдко и сами (напр. св. Іустинъ муч.) покорно и радостно принимали мученическую кончину, и слагали собственныя кости во главу угла всемірно-исторической христіанской культуры. Таковъ историческій смыслъ научно-образованныхъ путешествій первой группы.

И это торжество христіанства надъ язычествомъ изъ области живыхъ предчувствій и ожиданій стало въ началѣ IV вѣка дѣйствительнымъ историческимъ фактомъ. Побѣжденное кровію

мучениковъ язычество уступило мало по малу свое первенство христіанству, и на развалинахъ древне-языческой цивилизаціи постепенно утвердилась новая, христіанская. Но древняя не могла однако исчезнуть совершенно *безслѣдно*: внутренняя связь двухъ эпохъ, слѣдующихъ одна за другою и большее или меньшее вліяніе предыдущей эпохи на послѣдующую предполагается уже само собою, по необходимымъ законамъ историческаго преемства и тѣсной, причинной или прагматической связи историческихъ фактовъ. Притомъ же, хотя новое вино вливалось и въ мѣхи новые, однако и въ старомъ винѣ оставалось нѣчто сродное новому. Какъ училъ св. Іустинъ, „божественное Слово (Λόγος) съ самаго начала творенія было въ извѣстной мѣрѣ присуще всѣмъ людямъ, такъ что и до-христіанскій міръ обладалъ нѣкоторою степенію постиженія и разумѣнія истины: древне-языческій умъ, среди облежавшаго его духовнаго мрака, всетаки внутренне угадывалъ истину и выработалъ на этомъ пути много вѣрнаго и поучительнаго. Усвоивъ такой сочувственный взглядъ на духовную производительность древне-языческаго генія, христіане IV вѣка, получивъ религіозную свободу, и посылали своихъ юношей въ языческія школы, чтобы тѣ выносили оттуда все цѣнное, достойное усвоенія и полезное для самаго христіанства. Язычники уже безпрепятственно впускали теперь христіанъ въ свои школы. Здѣсь происходила, такимъ образомъ, знаменательная встрѣча и послѣдній историческій обмѣнъ двухъ культуръ, изъ которыхъ одна—древняя, языческая, побѣжденная, другая—новая, христіанская, побѣдительница. Первая, чувствуя слабость собственныхъ силъ и превосходство своей преемницы, покорно склоняла свою голову и, незадолго до своего смертнаго часа, безпрекословно вручала новой, христіанской культурѣ свое собственное, накопленное вѣками, духовное богатство, которымъ сама не имѣла уже силъ владѣть болѣе. Вслѣдъ затѣмъ древнее греко-римское язычество мало по малу совершенно замерло, христіанство же, получивъ отъ перваго его лучшее достояніе, свободно выступило на тотъ путь, который совершаетъ оно и доселѣ. Таковъ историческій смыслъ путешествій отцевъ церкви IV вѣка.

Очевидно, путешествія обѣихъ, разсмотрѣнныхъ нами, категорій были не *личными* только дѣломъ отдѣльныхъ искателей

истины и просвѣщенія: они суть вмѣстѣ и необходимый результатъ своевременнаго имъ историческаго процесса, потому что стоятъ въ тѣсной зависимости отъ обстоятельствъ своего времени, въ самой внутренней связи съ ходомъ историческихъ взаимоотношеній между язычествомъ и христіанствомъ въ эпоху древней церкви. Они служатъ выраженіемъ двухъ различныхъ моментовъ въ развитіи этихъ взаимоотношеній: путешествія первой группы (2 в.) свидѣтельствовали о внутреннемъ упадкѣ язычества и жизненности юнаго христіанства, путешествія второй (IV в.)—объ окончательномъ торжествѣ и возобладаніи послѣдняго надъ первымъ.

Что касается далѣе „результатовъ“ путешествій съ научною цѣлью для духовнаго образованія путешествовавшихъ христіанъ IV вѣка, то мы прослѣдимъ эти результаты по особенно типичнымъ (разсматриваемымъ нами) примѣрамъ Василія Великаго, Григорія Богослова и блаженнаго Іеронима. Соотвѣтственно указаннымъ выше двумъ источникамъ, откуда означенные отцы почерпали свои научныя познанія, и главнѣйшими результатами путешествій Василія, Григорія и Іеронима было съ одной стороны—основательное знакомство этихъ отцовъ съ „внѣшними“ науками и свѣтской литературой, съ другой—полное усвоеніе ими христіанскаго ученія и литературно-богословской письменности.

О высокомъ свѣтскомъ образованіи Іеронима достаточно свидѣтельствуютъ его сочиненія. Здѣсь онъ обнаруживаетъ обширныя познанія во многихъ отрасляхъ современной ему науки ¹⁾. Особенно же блаженный Іеронимъ поражаетъ насъ своимъ основательнымъ знакомствомъ съ языческой литературой,—съ древними поэтами и философами (латинскими и греческими). Его бібліотека, которую онъ постоянно имѣлъ при себѣ во время путешествій, была весьма богата произведеніями классиковъ ²⁾. Читая и перечитывая эти произведенія, Іеронимъ, естественно, не только усваивалъ ихъ содержаніе, но заучивалъ даже наизусть. „При разсужденіи его о какихъ бы то ни было предметахъ, у него ложились какъ бы неволью съ пера на бумагу цѣлыя отрывки изъ языческихъ сочиненій въ подтвержденіе

¹⁾ См. в. 73—80.

²⁾ Біографія, стр. XV.

тѣхъ мыслей, которыя онъ излагалъ или доказывалъ“¹⁾: Правда, чрезмѣрное пристрастіе Іеронима пестритъ свои произведенія выписками изъ языческой литературы (было нѣкоторою крайностію съ его стороны. Но нужно замѣтить, что съ теченіемъ времени Іеронимъ отвыкалъ мало по малу отъ этого пристрастія, и изъ богатаго запаса своихъ свѣтскихъ познаній сдумалъ потомъ сдѣлать разумное употребленіе. Точно также и Василій Великій съ Григоріемъ Богословомъ, подобно Іерониму, приобрѣли во время своихъ путешествій многостороннія познанія въ наукахъ „внѣшнихъ“ (т. е. языческихъ). Василій, по выраженію Григорія Богослова, „былъ корабль, столько нагруженный ученостію, сколько сіе вмѣстительно для человѣческой природы“²⁾. „Какого рода наукъ не проходилъ онъ (Василій)? Лучше же сказать: въ какомъ родѣ наукъ не успѣлъ съ избыткомъ, какъ занимавшійся этой одной наукой? Такъ изучилъ онъ все, какъ другой не изучаетъ одного предмета; каждую науку изучилъ онъ до такого совершенства, какъ бы не учился ничему другому“³⁾. Василій Великій владѣлъ глубокими познаніями по грамматикѣ, риторикѣ, діалектикѣ, исторіи, філологіи, правовѣдѣнію, математикѣ, геометріи, астрономіи, медицинѣ и естествознанію⁴⁾. Словомъ, ученость Василія была такъ велика, что впоследствии самъ знаменитый Ливаній не мало дивился ей,—приходилъ въ восторгъ, читая проповѣдническія слова Василія, и сравнивалъ его съ Гомеромъ, Аристотелемъ и Платономъ⁵⁾. Не менѣе широкую и разностороннюю ученость приобрѣлъ во время своихъ путешествій и другъ Василія, Григорій Богословъ. „Одна слава была для меня пріятна“, пишетъ Григорій самъ о себѣ, „отличаться познаніями, какія собрали востокъ и западъ и краса Эллады—Аѳины; надъ снѣмъ я трудился много и долгое время“⁶⁾. Въ параллель своему другу, и Григорій усердно занимался „внѣшними“ науками⁷⁾,

1) Биографія, стр. XV—XVI.

2) Творенія Григорія Богослова, т. IV, стр. 63—64.

3) Тамъ же стр. 62.

4) Тамъ же, стр. 63. Флар. указ. соч. т. II, стр. 128, 147—148.

5) Творенія Василія Великаго, т. VII, стр. 343.

6) Творенія Григорія Богослова, т. IV, стр. 231.

7) Близкое знакомство его съ этими науками видно, между прочимъ, въ 28-мъ его словѣ (2-е о богословіи). Твореніе III, стр. 12—41.

и это доставило послѣднему, какъ и первому, громкую славу во всей Греціи, и даже за ея предѣлами. „Черезъ сіе самое“, говоритъ Григорій, „приобрѣли мы извѣстность не только у своихъ наставниковъ и товарищей, но и въ цѣлой Элладѣ, особливо у знатнѣйшихъ мужей Эллады. Слухъ о насъ дошелъ и за предѣлы ея, какъ сдѣлалось это явно изъ разсказа о томъ многихъ. Ибо кто только зналъ Аѳины, тотъ слышалъ и говорилъ о насъ“ ¹⁾. Особенно же Григорій Богословъ развилъ въ себѣ природный даръ краснорѣчія, и это доставило ему впослѣдствіи славу величайшаго церковнаго оратора. Но, изучая свѣтскія науки и языческую литературу, Василій, Григорій и Иеронимъ, какъ и другіе христіане, IV вѣка, посѣщавшіе языческія школы, понятно, относились критически къ самому содержанію этого учебнаго матеріала, и потому не все усвоили, что имъ приходилось здѣсь читать или изучать. Самое имя „христіанъ“ и тѣ внутреннія побужденія, по которымъ эти питомцы языческихъ школъ IV-го вѣка считали для себя потребнымъ получить свѣтское образованіе, внушали имъ извлекать изъ „внѣшнихъ“ наукъ главнымъ образомъ „самое полезное“ ²⁾, то именно, что „могло споспѣшествовать христіанскому любомудрію“ ³⁾. Такъ мы, дѣйствительно, и знаемъ, что напр. Василій Великій, Григорій Богословъ и блаженный Иеронимъ „заимствовали въ наукахъ изслѣдованія и умозрѣнія, но отвергали все то, что ведетъ къ демонамъ, къ заблужденію и въ глубину погибели“ ⁴⁾, оставляли безъ усвоенія „все излишнее, какъ бесполезное для желающихъ жить благочестиво“ ⁵⁾; предварительно отсѣкали „у свѣтской мудрости все мертвое, — идолопоклонство, сластолюбіе, заблужденіе, развратъ“ ⁶⁾, и стало быть воспринимали умомъ изъ этой свѣтской мудрости все *самое лучшее*. Усвоивъ это лучшее и полезное, Василій, Григорій и Иеронимъ владѣли уже значительными средствами, ко-

1) Творенія Григорія Богослова, т. VI, стр. 61—62.

2) Тамъ же, стр. 52.

3) Тамъ же, стр. 53.

4) Творенія Григорія Богослова, т. IV, стр. 51.

5) Тамъ же, стр. 63.

6) Творенія блаженнаго Иеронима т. II, стр. 251.

торыя помогли имъ въслѣдствіи съ великимъ успѣхомъ трудиться для развитія духовно-христіанской науки и просвѣщенія.

Другимъ результатомъ разсматриваемыхъ путешествій съ научною цѣлію для Василія Великаго, Григорія Богослова и блаж. Іеронима было, сказали мы, полное усвоеніе этими отцами христіанскаго ученія и богословской литературы, говоря иначе, ихъ высокое богословское образованіе. Это образованіе они приобрѣтали отчасти подъ руководствомъ опытныхъ христіанскихъ наставниковъ, отчасти благодаря личной настойчивости и трудолюбію въ дѣлахъ изученія литературно-богословской письменности. Мы уже имѣли случай приводить собственныя слова блаж. Іеронима¹⁾, гдѣ онъ говоритъ, что приобрѣлъ нѣкоторые свѣдѣнія по священному Писанію отъ Аполлинарія Лаодикійскаго, многое воспринялъ отъ Дидима. Главнымъ же лицомъ, подъ руководствомъ котораго Іеронимъ болѣе всего расширилъ кругъ своихъ познаній въ Священномъ Писаніи, былъ Григорій Богословъ. О немъ Іеронимъ въслѣдствіи всегда воспоминалъ съ величайшимъ уваженіемъ и благодарностію; какъ будто даже находилъ особенное преимущество свое предъ другими въ томъ, что Григорій, „мужъ краснорѣчивѣйшій, былъ его наставникъ“²⁾. Іеронимъ такъ благоговѣлъ предъ Григоріемъ Богословомъ, что высчитывалъ даже строки его твореній³⁾. „Римъ и Григорій—вотъ источники моей вѣры и моего ученія“, говорилъ въ послѣдствіи Іеронимъ, указывая вообще на духъ своей вѣры и своихъ богословскихъ познаній⁴⁾. Равнымъ образомъ, и самъ Григорій Богословъ, а вмѣстѣ и другъ его Василій Великій свои христіанскія познанія, приобрѣтенныя ими еще въ родительскомъ домѣ, точно также восполняли во время путешествій, подъ руководствомъ христіанскихъ наставниковъ. Мы уже знаемъ, что дорога къ христіанскимъ храмамъ и тамошнимъ учителямъ для Василія и Григорія „была первая и превосходнѣйшая“⁵⁾. оба друга „не предпочитали чего либо христіанскимъ урокамъ“⁶⁾. Но не одни занятія съ христіанскими наставниками были плодотвор-

1) См. п. 102.

2) De viris illustr. § CXVII.

3) Ibid.

4) Біографія, стр. LX.

5) Твор. Григ. Б., т. VI, стр. 60.

6) Твор. Григ. Б., т. VI, стр. 8.

ны для чисто богословскаго образованія Василія Великаго, Григорія Богослова и блаж. Иеронима. Нужно сказать, что своими глубочайшими богословскими познаніями эти отцы обязаны сколько руководству другихъ, столько же и личному усердію къ изученію Священнаго Писанія и христіанской науки. Поэтому пріобрѣтеніе сочиненій церковно-богословскаго содержанія и чтеніе ихъ было для Василія, Григорія и Иеронима первымъ дѣломъ во время путешествій. Къ этому присовокупимъ относительно Василія и Григорія, что свои богословскія познанія, пріобрѣтенныя ими во время путешествій, они восполняли и впоследствии (напр. въ пустынномъ уединеніи) ¹⁾. А относительно блаж. Иеронима скажемъ, что и онъ, послѣ занятій съ такимъ просвѣщеннымъ учителемъ церкви, каковъ былъ Григорій Богословъ, счелъ однакоже необходимымъ восполнить свои свѣдѣнія по Священному Писанію посредствомъ изученія еврейскаго языка и путемъ личнаго посѣщенія Палестины. Въ цѣляхъ спеціальной научной *разработки Священнаго Писанія*, и первое для Иеронима было существеннымъ пріобрѣтеніемъ, и второе обогатило великаго труженика христіанской науки многими весьма цѣнными свѣдѣніями.

Теперь—то по окончаніи своихъ путешествій съ научною цѣлю, Василій, Григорій и Иеронимъ, обладая громадными свѣтскими и богословскими познаніями, могли уже осуществить свои давнія предположенія относительно ученыхъ занятій христіанскимъ богословіемъ. Они владѣли теперь всеми научными средствами для того, чтобы успѣшно содѣйствовать *собственными* учеными трудами развитію христіанской церковно-богословской науки. Эти свои предположенія знаменитые ученые путешественники на самомъ дѣлѣ привели, какъ извѣстно, къ осуществленію: они сдѣлались „творцами“ христіанской учено-богословской науки, одними изъ первыхъ ея величайшихъ представителей. И если кому, то особенно Василію Великому, Григорію Богослову и блаж. Иерониму, за ихъ извѣстные учено-богословскіе труды, принадлежить великое и славное имя „отцовъ“ и учителей христіанской церкви“.

• П. Борисовскій.

¹⁾ Здѣсь они занимались изученіемъ твореній Оригена. Филар. II, 129.

ЗАМѢТКИ О ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ ЗА-ГРАНИЦЕЙ.

О СТУДЕНЧЕСКИХЪ КОРПОРАЦІЯХЪ.

(Продолженіе *).

Представители двухъ партій іенскаго буршеншафта Германіи и Арминіи явились въ Тюбингенъ, желая узнать, чью сторону приметъ тамошній буршеншафтъ. Германія была союзомъ политическимъ: она стремилась возсоздать, нѣкогда носившій ея имя общегерманскій союзъ, который единствомъ патриотическихъ идеаловъ съютилъ бы въ одно все цѣлое населеніе нѣмецкихъ университетовъ. Арминія ставила себѣ цѣлью подъемъ нравственности въ средѣ студентовъ. Въ 1829 г. юный тюбингенскій буршеншафтъ представлялъ собой цѣльный, нераздѣленный, союзъ: партіи тамъ еще не успѣли выработаться. На вопросъ іенскихъ пословъ онъ, подумавъ, отвѣтилъ сочувствіемъ Германіи. Этотъ отвѣтъ и былъ причиной разрыва съ корями, члены которыхъ тогда еще не доразвились до высокихъ патриотическихъ интересовъ.

Существованіе коровъ на ряду съ буршентафтомъ не препятствовало широкому развитію духа общественности въ средѣ университетской молодежи: въ то время не было студента, который не принадлежалъ бы ни къ какому союзу. Молодежь ободрилась, повеселѣла. Основаніе особаго общества, подъ названіемъ Tugend und Jugend Bierbund можетъ служить довольно яркой характеристикой состоянія духа тогдашнихъ студентовъ, „соединенныя пивомъ добродѣтель и юность“—додуматься до такого оригинальнаго союза можно лишь подъ вліяніемъ очень веселаго настроенія.

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1894 г. № 5.

Но шутки не мѣшали серьезному дѣлу. Такъ называемая тюбингенская революція показала, что недавній горькій опытъ, не прошелъ для студентовъ безслѣдно: они выработали себѣ разумныя политическіе взгляды.

Іюльская революція произвела въ Европѣ сильное впечатлѣніе. Германія волновалась: то тамъ, то здѣсь вспыхивали возстанія. Въ Тюбингенѣ также не обошлось безъ волненій.

Нѣкоторымъ членамъ коровъ пришлось быть во Франціи какъ разъ во время революціи. Вернувшись домой, они главнымъ образомъ по легкомыслію или изъ любопытства вздумали попытаться произвести у себя на родинѣ нѣчто подобное. Они волновали бюргеровъ, рассказывая имъ о недавно видѣнномъ и убѣждали ихъ перейти отъ сочувствія французамъ къ подражанію имъ; они привлекали на свою сторону пролетаріатъ и за кружкой пива совѣтовали его представителямъ произвести вооруженное возстаніе противъ существующихъ порядковъ. Дѣло дошло до подметныхъ писемъ; крупнымъ государственнымъ чиновникамъ, а также людямъ, обладающимъ хорошимъ состояніемъ, угрожали поджогами. Кровавая ссора между городскимъ рабочимъ и ландстеромъ послужила сигналомъ къ возстанію. Казалось, настала минута, когда всѣ угрозы будутъ приведены въ исполненіе. Начальникъ города совершенно потерялъ голову; но университетскій сенатъ сохранилъ присутствіе духа: онъ призвалъ извѣстныхъ ему студенческихъ предводителей и спросилъ ихъ о настроеніи молодежи. Предводители буршеншафта отвѣтили за себя и за своихъ товарищей, что они готовы вооружиться на защиту закона противъ безпорядка. Никто не зналъ объ этомъ договорѣ.

Революціонная драма разыгралась вечеромъ 22-го января 1831 г. Буршеншафтъ сдержалъ свое обѣщаніе: благодаря ему, законъ и порядокъ имѣли храбрыхъ защитниковъ. Недостатокъ единства въ дѣйствіяхъ противной партіи и главнымъ образомъ энергія буршеншафта погасили возстаніе скорѣе и легче, чѣмъ кто-нибудь могъ ожидать.

Правительству это происшествіе было передано съ сильными преувеличеніями. Говорили, что жители окрестныхъ деревень готовы подняться за одно съ Тюбингеномъ, что всѣ студенты противъ существующихъ порядковъ, словомъ, что для

подавленія возстанія необходима будетъ значительная военная сила. Рѣшено было прежде всего разслѣдовать дѣло на мѣстѣ. Капфъ и Ротъ—крупные правительственные чиновники—были съ этой цѣлью отправлены въ Тюбингенъ. Прибывъ туда, они съ радостью увидали, что городъ уже вернулся къ своему обычному настроенію. Имъ оставалось теперь только узнать причины возстанія и по возможности удовлетворить недовольныхъ ради охраненія мира и порядка на будущее. Свое разслѣдованіе они начали съ университета, пригласивъ къ себѣ студенческихъ предводителей. На вопросъ, чего они хотятъ, на что жалуются, коры, въ лицѣ своего предводителя, выступили съ ребяческимъ требованіемъ разрѣшенія хоть разъ въ недѣлю—въ четвергъ, на примѣръ, собираться въ кнейпахъ по утрамъ. Совѣтъ иначе звучала рѣчь предводителя буршеншафта. Студентъ не ребенокъ и не анархистъ, говорилъ онъ; присутствіе ландегерей, военный надзоръ за студентами университетенъ для ихъ достоинства; въ нихъ пора видѣть людей взрослыхъ, способныхъ къ самостоятельности, заслуживающихъ довѣрія,—пора предоставить имъ свободу. Требуя довѣрія студентамъ, онъ напомнилъ, что они своимъ участіемъ въ послѣднихъ событіяхъ только что доказали свое уваженіе къ закону. Въ заключеніе ораторъ заявилъ, что университетъ и впредь будетъ охранителемъ спокойствія въ городѣ.

Министръ признавалъ заслугу буршеншафта и общалъ исполнить его требованія.

Съ этихъ поръ буршеншафтъ сталъ пользоваться такимъ почетомъ и такой свободой, какихъ не знавалъ давно. Тайнственность была отброшена: никто не мѣшалъ его членамъ открыто устраивать свои собранія, открыто украшать себя цвѣтами союза; правленіе буршеншафта было признано университетскимъ сенатомъ.

Между тѣмъ коры, постепенно развиваясь, поняли, наконецъ, патріотическія стремленія буршеншафта; поняли и отозвались на нихъ искреннимъ и глубокимъ сочувствіемъ. Теперь интересы Германіи были почти равно дороги всей университетской молодежи безъ партійныхъ различій. Сочувствіе въ убѣжденіяхъ естественно повлекло за собой практическое сближеніе. Неопредѣленные, большей частью даже враждебныя отношенія

между буршеншафтомъ и кораи превратились въ дружескія. До сихъ поръ кораи, сливаясь съ буршеншафтомъ, всегда поддавали его влиянію, старались подражать ему; теперь они впервые сошлись какъ равный съ равнымъ. Этотъ новый способъ сближенія не могъ не отозваться на буршеншафтъ: онъ не былъ болѣе для коровъ руководителемъ и учителемъ, онъ былъ только товарищемъ, и влияние между ними было обоюдное.

Кораи, обновленные, научившіеся дѣятельно любить свое отечество, всетаки оставались кораи, т. е. не были свободны отъ своихъ старинныхъ пороковъ, пустившихъ въ нихъ слишкомъ глубокіе корни. Слишкомъ легкое отношеніе къ нравственности, вспыльчивый задоръ были по прежнему ихъ отличительными свойствами. Сверхъ того собственно въ политическомъ отношеніи у нихъ не было опыта, они являлись въ этой области совершенно неиспытанными новичками и подобно прежнему буршеншафту мечтали о моментальномъ переворотѣ въ государственномъ управленіи.

Объединеніе всего университета въ одинъ союзъ всегда было завѣтной мечтой буршеншафта, и всетаки осуществленіе этой мечты принесло ему теперь не радость, а горе. Сліяніе съ кораи пошатнуло не только строгую до тѣхъ поръ нравственность буршеншафта, но и его политическія убѣжденія. Увлеченный неопытностью коровъ онъ воодушевился старинными мечтами, давно пережитыми, давно оплаченными годами тяжелыхъ страданій.

Опять появился союзъ, возродившій не только тенденціи, но и имя союза мужей и юношей. Революціонное настроеніе охватило всѣ нѣмецкіе университеты. Революція вездѣ представлялась студентамъ единственнымъ путемъ къ спасенію отечества. Необходимость вооруженнаго возстанія была окончательно признана на студенческомъ праздникѣ въ Штуттгартѣ на святкахъ 1832 г. Зимой рѣшено было употребить на приготовленія, съ тѣмъ, чтобы весной приступить къ дѣлу. Но предположенію этому не суждено было осуществиться. На 3 апрѣля 1833 г. во Франкфуртѣ было назначено собраніе революціонной молодежи. Правительственные агенты его накрыли. Участники, не успѣвшіе бѣжать за границу, подверглись продолжительному заключенію.

По этому случаю бундестагъ (1834 г.) разослалъ во всё нѣмецкіе университеты указъ. Этотъ указъ предписывалъ организовать изъ членовъ университетскаго сената спеціальную комиссію, въ составъ которой обязательно входилъ университетскій канцлеръ, какъ уполномоченный отъ правительства, и поручалъ этой комиссіи имѣть ближайшій надзоръ за имматрикуляціями, чтобы обезпечить университетъ отъ студентовъ, принадлежащихъ къ какому нибудь тайному обществу, или исключенныхъ изъ другого университета посредствомъ *consilium abeundi* (выходъ изъ университета по внушенію сенатомъ желанію). Юноша, желающій имматрикулироваться, обязанъ былъ по чести и совѣсти обѣщать не присоединяться ни къ какому тайному союзу, въ особенности носящему идеи и названія буршеншафта, и не предпринимать ничего противъ существующихъ законовъ и дѣйствующаго правительства. Обѣщаніе это скрѣплялось подпиской будущаго студента; безъ этого его не допускали къ слушанію лекцій.

Отъ увлеченія идеями тайныхъ обществъ указъ предписывалъ оберегать имматрикулированныхъ студентовъ очень строгими наказаніями: исключеніе полное или, по крайней мѣрѣ, *consilium abeundi* для основателей, строгій карцеръ, а въ случаѣ сильнаго упорства и *consilium abeundi* для участниковъ— вотъ мѣра, предписанная указомъ для искорененія политическихъ фантазій въ студенчествѣ. Мы не станемъ называть всей гаммы наказаній, назначенныхъ указомъ виновнымъ студентамъ; вся она исчершивается карцеромъ, *consilium abeundi* и полнымъ исключеніемъ, если увлекающійся юноша состоитъ въ университетѣ. Въ жизни за эти увлеченія молодежь расплачивалась по-серьезнѣй. Члены буршеншафта не имѣли права на государственную службу: они не могли быть ни священниками, ни учителями, ни врачами, ни юристами; все было для нихъ закрыто.

Но и этотъ суровый указъ не уничтожилъ буршеншафта. Не прошло и двухъ лѣтъ со дня его обнародованія, какъ студенческіе союзы снова начали оживать. Въ теченіе первыхъ пяти лѣтъ сформировались три студенческихъ союза *Königs-Gesellschaft*, *Tübingeria* и *Jovannia*. Въ 1839 году канцлеръ Вэхтеръ обращался къ министру просвѣщенія съ просьбой пре-

доставить свободу ассоціаціи. На этотъ разъ дѣло кончилось неудачей, но 5 лѣтъ спустя въ 1844 году студенты основали новый союзъ Валгаллу уже съ разрѣшенія правительства. Главной цѣлью Валгаллы было облагородить нравы студентовъ и усилить въ нихъ интересъ къ наукѣ. Серьезнаго вліянія она никогда не имѣла, вѣроятно потому, что она была единственнымъ студенческимъ союзомъ, существующимъ съ разрѣшенія правительства: это придавало ей въ глазахъ молодежи отталкивающій оттѣнокъ филистерства.

Въ 1845, году студенческіе союзы уже не подвергались никакимъ стѣсненіямъ со стороны правительства; но официально они еще не были разрѣшены. Такъ продолжалось до весны 1848 г. Тогда подъ вліяніемъ новыхъ вѣяній студентамъ была предоставлена полная свобода въ дѣлѣ ассоціаціи.

Какъ воспользовались они этой свободой?

Въ Россіи много писали и говорили объ идеяхъ нѣмецкой теологіи и філософіи 50-хъ годовъ; имя Штрауса, репетента тюбингенскаго штифта, въ недалекомъ прошломъ произносилось въ самыхъ разнообразныхъ кругахъ, попадалось въ самыхъ разнообразныхъ журвалахъ; имена Бюхнера, Фогта и Мошотта были когда то священными для цѣлой плеяды публицистовъ и ученыхъ, для молодежи разныхъ общественныхъ слоевъ и формацій.

Я попрошу читателя перенестись мыслью лѣтъ за 30 назадъ или перелистывать воспоминанія тогдашнихъ дѣятелей, тогдашніе русскіе журналы, какихъ бы названій, цвѣтовъ и оттѣнковъ они ни были, и онъ сразу дохнетъ особой атмосферой умственнаго движенія, охватившей тогдашнее общество, сразу почувствуетъ бѣшеную горячку мысли, не знавшей удержа, ниспровергавшей съ непостижимой легкостью вѣковые устои мышленія и нравственности, отвергавшей всѣ дорогія чело-вѣку вѣрованія. Иначе и не могло быть, когда „філософы“, подобные Бюхнеру, были апостолами молодежи. Сколько полемистовъ породило это увлеченіе русскаго общества матеріалистической доктриной, сколько остроумія и учености потратили выдающіеся тогда профессора высшихъ духовныхъ школъ, чтобы остеречь молодежь отъ опасныхъ увлеченій такими учителями богословія, какъ Штраусъ. Отзвуки всей этой умственной

передраги доходили даже до насъ, учившихся долго спустя послѣ смерти людей, легкомысленно коснувшихся такихъ предметовъ мысли и бытія, какіе требовали отъ изслѣдователя прежде всего сердца чистаго, а потомъ уже ума изощреннаго.

Если такъ сильно было увлеченіе вождями чужими на нашей родинѣ и притомъ въ такое время, когда еще носились въ воздухѣ слова Высочайшаго манифеста: „Осѣни себя крестнымъ знаменіемъ православный русскій народъ“; то что же было тамъ, гдѣ эти вожди были своими, гдѣ ихъ слушали густыя толпы студентовъ въ университетскихъ аудиторіяхъ?

Одинъ знакомый мнѣ старый студентъ тюбингенскаго университета и теперь, черезъ 30 лѣтъ послѣ своего докторскаго экзамена, не можетъ говорить равнодушно о тогдашней студенческой жизни, о тогдашнихъ профессорахъ; воспоминанія былой жизни и теперь волнуютъ его такъ же, какъ въ тѣ времена волновала сама жизнь. Горькій житейскій опытъ не изгладилъ тѣхъ свѣтлыхъ мечтаній о всемогуществѣ микроскопа и химическаго анализа, исторической критики и критики текста, какъ филлестерская жизнь не изгладила сабельныхъ ударовъ, полученныхъ въ студенческихъ бояхъ.

Къ теологической и философской революціи присоединилась и революція политическая. 60 годы въ Германіи—годы, когда созидалось ея объединеніе, когда приводились въ исполненіе завѣтныя мечты буршенштафта. Какъ они приводились, вопросъ другой. Бисмаркъ и Мольтке совсѣмъ были не похожи на политиковъ студенческаго союза. Кровь и желѣзо—вотъ цементъ, создавшій имперскій союзъ подъ гегемоніей Пруссіи и Берлина. Выгоды Гогенцоллерновъ оказались гораздо болѣе осуществимой задачей, чѣмъ выгоды нѣмецкаго крестьянина и рабочаго; гегемонія—силой гораздо болѣе реальной, чѣмъ братское единеніе на почвѣ общаго происхожденія отъ тевтоновъ. Но все это оказалось впослѣдствіи, а въ годы кровавой работы знаменитаго политика и славнаго стратега студентамъ предоставляли думать, что имъ угодно и дебатировать нѣмецкій союзъ по принципамъ, какіе покажутся наиболѣе подходящими ихъ юношескому воображенію и горячему патріотизму.

Мы ограничимся сдѣланными замѣчаніями о направленіи студенческой мысли и жизни послѣ того, какъ студентамъ была

дарована свобода ассоціацій. Сдѣлать даже краткій очеркъ исторіи этихъ ассоціацій, ихъ внутренней жизни, значить очертить научное и политическое движеніе двухъ замѣчательнѣйшихъ десятилѣтій нашего вѣка. Это не входитъ въ нашу задачу, да едва ли и нужно говорить объ этомъ теперь, когда все совершившееся въ эти десятилѣтія не отошло еще въ область меторіи и живо стоитъ въ памяти живущихъ. Мы видѣли, что старинный буршеншафтъ мечталъ о томъ, что совершилось при его позднѣйшихъ преемникахъ. Не будетъ поэтому удивительно, если студенчество сохранило въ своихъ ассоціаціяхъ и всю выработанную стариною виѣшность. Тѣ же названія, таже администрація, которую мы видѣли въ старинныхъ корпораціяхъ, сохранилась и доселѣ. Правительство совершенно не вмѣшивается въ дѣла студенческихъ ассоціацій. По словамъ одного нѣмецкаго профессора правительство оставляетъ молодежи ея молодость и право распоряжаться ею, какъ сама молодежь хочетъ.

Но свобода, предоставленная студенческимъ ассоціаціямъ не ввела ихъ членовъ во искушеніе: о старинныхъ революціонныхъ мечтахъ совѣмъ не слышно въ студенческихъ кружкахъ. Въ любомъ нѣмецкомъ университетѣ теперь, какъ и прежде, встрѣтишь фербиндунги, замѣнившіе прежній буршеншафтъ, и коры. Фербиндунгъ по своимъ задачамъ стоитъ значительно ниже буршеншафта. Онъ не ставитъ себѣ обширныхъ плановъ, не мечтаетъ о роли объединителя всей учащейся нѣмецкой молодежи, не объединяетъ даже студентовъ одного направленія и одного университета: въ Тюбингенѣ, напримѣръ, существуетъ рядомъ 6 фербиндунговъ. При этомъ однако же слѣдуетъ замѣтить, что каждый тюбингенскій фербиндунгъ имѣетъ дружественныя связи съ фербиндунгами, существующими въ другихъ университетскихъ городахъ. Они обмѣниваются между собою знаками вниманія, въ родѣ привѣтственныхъ телеграммъ, подарками, состоящими изъ вещей нужныхъ въ корпораціонномъ обиходѣ. Когда членъ фербиндунга переходитъ въ другой университетъ, то союзъ снабжаетъ его рекомендаціями въ дружественную корпорацію, и онъ становится тамъ почетнымъ гостемъ, а иногда и членомъ. Но большей частью выборъ студентомъ того или другого фербиндунга зависитъ отъ случая:

гдѣ у новичка есть знакомые изъ прежнихъ студентовъ, туда онъ и идетъ. Передъ началомъ каждого семестра въ вестибюль университета появляется доска съ перечнемъ фамилій и адресовъ зачисленныхъ студентовъ. Въ большинствѣ случаевъ прежніе студенты, пробѣгая этотъ списокъ, находятъ въ немъ знакомыя имена. Такимъ образомъ рѣшается судьба новичковъ: знающіе ихъ старшіе присоединяютъ ихъ къ своему фербиндунгу.

Общеніе между членами одного фербиндунга поддерживается еженедѣльными собраніями, главная цѣль которыхъ веселое препровожденіе времени въ товарищескомъ кругу. Тамъ поютъ, пьютъ пиво, разговариваютъ на всевозможныя темы, кромѣ научныхъ: наука не должна имѣть мѣста въ веселой компаніи. Но любимой темой студенческихъ бесѣдъ служатъ дуэли. Еще Гейне говорилъ съ обычнымъ сарказмомъ, что лишь сойдутся два студента, сейчасъ же и услышишь „Duellen, Duellen, Duellen“. Гейне умеръ болѣе 35 лѣтъ назадъ, но и теперь дуэль обычная тема разговоровъ корпоративной нѣмецкой молодежи. Поэтому стоитъ сказать нѣсколько словъ объ этомъ варварскомъ развлеченіи нѣмецкихъ студентовъ.

Раннимъ лѣтнимъ утромъ прошлаго 92 г. у оконъ моей квартиры въ Тюбингенѣ показалась зеленая шапочка моего пріятеля изъ союза Falia. Вмѣсто обычнаго привѣтствія, пріятель прерывающимся отъ волненія голосомъ заявилъ мнѣ, чтобы я шелъ сейчасъ же съ нимъ, если хочу видѣть дуэль (Raufen). Я разумѣется, поспѣшилъ и мы отправились въ одинъ загородный ресторанъ. Тамъ уже всѣ были въ сборѣ. Дуэль происходила между членами Falia (зеленый цвѣтъ) и Данубіи (синій цвѣтъ). Членъ третьей посторонней корпораціи (красный цвѣтъ) являлся (Unparteiische) третейскимъ судьей состязанія. Я спросилъ о причинахъ дуэли, понимая ее въ обычномъ смыслѣ, какъ расчетъ за оскорбленіе. Мнѣ отвѣтили, что вызовъ здѣлала Falia для того, чтобы скрѣпить дружбу съ Данубіей; и я такимъ образомъ попалъ на увеселительный турниръ двухъ корпорацій, гдѣ друзья обмѣняются въ честь своей дружбы парой другой хорошихъ ударовъ шлеперами (родъ рапира). При дуэли присутствовали два опытныхъ медика съ ассистентами и врачебными снарядами, въ родѣ шелка, карболки, іодоформа и т. п. У каждого дуэлянта было по два секун-

данта; роль секундантовъ очень серьезна. Они снаряжаютъ дуэлянта на подвигъ: дуэлянтъ при ихъ помощи надѣваетъ толстую пробковую броню, которая защищаетъ ему грудь и животъ, желѣзные очки для охраненія глазъ и толстый рукавъ для защиты правой руки. Лѣвая рука закидывается назадъ и тамъ укрѣпляется при помощи особаго банджа. Секунданты слѣдятъ за тѣмъ, чтобы удары наносились по вѣсѣмъ правиламъ фехтовальнаго искусства и парируютъ всѣ фальшивые удары противника. Одѣтые противники становятся съ секундантами въ позицію. По командѣ третейскаго судьи шлегера скрещиваются и дуэль начинается. Третейскій судья отмѣчаетъ въ записной книжкѣ минуты и секунды дуэли, записываетъ всѣ удары противниковъ особыми значками. Раны наносятся только въ голову и въ лицо; каждый дуэлянтъ направляетъ свои удары на носъ противника, и торжество бываетъ полное, когда цѣль достигнута. Но для этого надо умѣть очень искусно фехтовать. Когда дуэлянты обмѣняются установленнымъ числомъ ударовъ, дуэль кончается, и противники съ окровавленными лицами поступаютъ на попеченіе врачей. Съ поразительной ловкостью медики отираютъ кровь и начинаютъ работать иглой. 10—15 минутъ работы и свѣжее лицо юнаго питомца науки украшается безобразнымъ съ эстетической точки зрѣнія шрамомъ (Schmiss). Но этотъ шрамъ—гордость юнаго бурша и онъ съ удовольствіемъ переноситъ боль операціи, лишь бы носить знакъ храбрости и молодечества. За первой дуэлью слѣдовала вторая и т. д. до шести ¹⁾. За все это время я не слышалъ ни одного стога, не видалъ даже ни одной болѣзненной мины, хотя были раны далеко не шуточные, по замѣчанію оперировавшаго медика.

Описанное состязаніе происходило на прекрасной полянѣ, подъ тѣнью каштановъ; зимой подобныя состязанія устраиваются въ особой комнатѣ ресторана. Рѣдкій (въблизи Тюбингена) ресторанъ не отводитъ укромнаго уголка для дуэлянтовъ; современные турниры оставляютъ въ карманѣ хозяина не одинъ десятокъ марокъ за мѣсто, за припасы, а главное за наблюденіе, не покажется ли въблизи арены ненавистная фізіономія университетскаго педеля. Статуты запрещаютъ дуэли даже въ

¹⁾ Состязаніе кончилось въ 12 ч. дня, а началось въ 7 ч. утра.

формѣ товарищескаго турнира, подъ угрозой *consilium abeundi*; но несомнѣнно эти статуты не выполняются: начальство не можетъ не знать о дуэляхъ, такъ какъ онѣ оставляютъ на лицахъ участниковъ характерныя и долго сохраняющіеся знаки. Дуэль за оскорбленіе—дѣло секретное. Кромѣ секундантовъ туда никто не допускается. Отъ дуэлянтовъ зависитъ выборъ оружія, но большей частью они ограничиваются плегерами; иногда держутся на сабляхъ—это уже очень серьезно и дѣло можетъ кончиться смертью.

Изгнаніе научныхъ разговоровъ изъ собраний, дуэли и пр. не мѣшаетъ однако же членамъ фербиндунговъ относиться къ университетской наукѣ вообще довольно серьезно, по крайней мѣрѣ, въ размѣрѣ профессорскихъ лекцій. Работаютъ они добросовѣстно, посѣщаютъ университетъ аккуратно. Что побуждаетъ ихъ къ этому—отвлеченное ли желаніе расширить свой умственный кругозоръ или практическая необходимость приготовиться къ ожесточенной борьбѣ за существованіе—рѣшить трудно. Большинство изъ нихъ дѣти небогатыхъ и незнатныхъ родителей—будущіе труженики, обязанные сами дѣлать свою карьеру.

Насколько я успѣлъ ознакомиться съ строемъ этихъ союзовъ, главная цѣль ихъ теперь состоитъ въ возможно широкомъ развитіи товарищества и взаимопомощи въ средѣ студентовъ.

О политическихъ и общественныхъ задачахъ современнаго фербиндунга сказать собственно нечего. При мнѣ студенты не высказывались публично ни по какому вопросу внутренней или внешней политики, въ частныхъ бесѣдахъ съ ними я замѣчалъ лишь повтореніе теорій и гипотезъ, развиваемыхъ профессорами камералистами съ кафедръ. Встрѣчавшіеся мнѣ студенты иногда даже не совѣмъ ясно представляютъ себѣ положеніе правящихъ партій своей страны, въ общемъ ихъ политическое и социальное *credo* носитъ ясную печать университетскихъ лекцій и звучитъ въ тонѣ умѣреннаго, такъ сказать кабинетнаго либерализма; впрочемъ попадались и ярые поклонники Бисмарка.

Въ религіозномъ отношеніи фербиндунги отличаются повиновеніемъ самой широкой терпимостью; взгляды знакомыхъ мнѣ членовъ на религіозные вопросы примѣнимы къ какому угодно исповѣданію, а иногда и къ какой угодно религіи; можно без-

ошибочно сказать, что большинство студентов рѣшаетъ конфессиональные вопросы по семейнымъ традиціямъ; посѣщеніе церкви своего исповѣданія во время семестра—большая рѣдкость въ студенчествѣ. Въ прежнія времена университетъ заботился о религіозномъ состояніи студентовъ и даже дѣлалъ безобразныя поправки студентамъ, лишь бы заставить ихъ ходить въ храмъ Божій; такъ нѣкоторымъ студентамъ разрѣшалось водить съ собой въ церковь собакъ, и такія почтенныя собаки отличались особыми ошейниками; къ чести университета этотъ обычай давно вывелся. Обязательство имматрикуляціи „religionem pie colere“¹⁾ толкуется и выполняется студентами очень широко; не быть атеистомъ и не кощунствовать совершенно достаточно, чтобы успокоить свою совѣсть по вопросамъ объ исполненіи студенческой присяги. Сказаннаго нельзя относить къ студентамъ богословскихъ факультетовъ, о тѣхъ была особая рѣчь. Современные тюбингенскіе коры почти вполнѣ повторяютъ своихъ предшественниковъ начала нашего вѣка. То же подражаніе рыцарскому ордену, то же пренебреженіе къ наукѣ и нравственности, тѣ же увеселенія. Вся разница въ томъ, что прежде всякій студентъ соответствующаго направленія могъ сдѣлаться членомъ хора, теперь же для этого необходимо быть дворяниномъ. Кнейпамъ и дуэлямъ они по прежнему отдаютъ большую часть своего времени и своихъ способностей. Студентами они только числятся; на университетъ смотрятъ какъ на клубъ: онъ для нихъ учрежденіе, собирающее въ одномъ мѣстѣ массу молодежи—не больше. Относиться къ университету иначе имъ совершенно некогда: каждый вечеръ кнейпа, на которой о наукѣ нельзя упоминать ни однимъ словомъ подъ опасеніемъ штрафа, въ видѣ обязательства выпить громадную кружку пива, каждое утро не совсѣмъ нормальная голова послѣ вчерашнихъ сильныхъ ощущеній; день проходитъ незамѣтно: фехтованье, обѣдъ, прогулка беретъ все время. Университетская наука ихъ не заботитъ: въ практической жизни она имъ не понадобится. Члены короръ—золотая молодежь, собирающаяся въ университетъ повеселиться въ преддверіи болѣе или менѣе блестящей карьеры преимущественно на военномъ или догматическомъ поприщѣ. Съ осталь-

1) См. Вѣру и Разумъ 1892 г. № 22. Наши замѣтки.

ними студентами они не имѣютъ почти никакого общенія и образуютъ свой очень замкнутый кругъ.

Причины этой обособленности въ обыденной жизни очень понятны. Кормы состоятъ изъ богатой и знатной молодежи, фербиндунги—изъ лицъ средняго бюргерскаго класса, въ большинствѣ случаевъ очень небогатыхъ; кормы ведутъ слишкомъ дорогую и разсѣянную жизнь, фербиндунги же могутъ посвящать развлеченіямъ очень мало времени, такъ какъ должны аккуратно расходовать свои небольшія средства. Различіе въ имущественномъ и социальномъ ценѣ и обуславливаетъ ту взаимную замкнутость, которая бросается въ глаза наблюдателю обыденной студенческой жизни. Но къ чести нѣмецкой молодежи отъ этой замкнутости не остается и слѣда, когда университетъ празднуетъ какой нибудь общенаціональный или свой университетскій праздникъ, когда онъ чувствуетъ какого либо стараго своего студента, прославившагося на службѣ своей родиѣ. Тогда происхожденіе и состояніе не имѣютъ никакого значенія. Кормы и фербиндунги собираются вмѣстѣ, чтобы почтить свою *alma mater* или устроить овацію старому питомцу ея, достигшему на службѣ родиѣ почетной извѣстности. Эти оваціи дѣются въ Германіи даже коронованными особами. Опишу два случая, очевидцемъ которыхъ былъ самъ.

Вскорѣ по вступленіи на престолъ (въ сентябрѣ 1891 г.) юртембергскій король Вильгельмъ посѣтилъ Тюбингенъ (ранней весной 1892 г.). Въ устроенной королю оваціи сказалась любопытная черта нѣмецкихъ корпорацій: студенты чтили Высочкаго Гостя прежде всего какъ члена кора Свевіи, къ которому онъ принадлежалъ, когда учился въ университетѣ. Свевія руководила всей оваціей и студенты остальныхъ коровъ и всѣхъ фербиндунговъ приняли самое живое участіе, чтобы достойно почтить Августѣйшаго Гостя, который въ юности былъ также гражданиномъ академическаго города Тюбингена и принадлежалъ къ студенческой семьѣ. Овація началась встрѣчей короля на вокзалѣ. Ректоръ и канцлеръ университета въ докторскихъ мантияхъ и беретяхъ, съ золотыми цѣпями, присвоенными ихъ должностямъ, пріѣхали на вокзалъ, а съ ними вмѣстѣ и почетный конвой изъ студентовъ коры Свевіи, одѣтыхъ въ своеобразные костюмы; этотъ костюмъ состоялъ изъ куртки со шну-

рами, лосинь, ботфортовъ, — у пояса каждого студента блестяща сабля, на головѣ красовалась разноцвѣтная шапочка (цвѣтовъ корпораціи), шитая золотомъ или серебромъ, на рукахъ рыцарскія перчатки съ раструбами, черезъ плечо — широкая лента. Когда король пересѣлъ изъ вагона въ экипажъ, студенты, уже на коняхъ окружили его и кортежъ понесся по аллеямъ подгорнаго парка, а затѣмъ и по улицамъ Тюбингена. Улицы, по которымъ проѣзжалъ король, были буквально залиты студентами въ костюмахъ, подобныхъ описанному. Каждый корь, каждый фербиндунгъ сочли своимъ долгомъ явиться въ одеждѣ, принятой за парадную форму въ ихъ союзѣ. Все это представляло взорамъ наблюдателя красивую и въ высшей степени оригинальную картину. Легко было вообразить себя перенесеннымъ лѣтъ за 300 назадъ. Отъ рыцарскаго наряда студентовъ и докторскаго одѣянія профессоровъ вѣяло стариной. Если бы не костюмъ и экипажъ короля, говорящіе о послѣдней современной модѣ, и не посторонніе прохожіе, сохранявшіе вполнѣ свой видъ людей XIX вѣка, иллюзія была бы полная.

Почетная гвардія не оставляла короля во все время его пребывания въ Тюбингенѣ. Король былъ тронутъ устроенной ему встрѣчей и пригласилъ представителей университета и корпорацій на вечерній банкетъ, данный имъ въ охотничьемъ замкѣ Бебенгаузенѣ (около 3-хъ верстъ отъ Тюбингена). Они двинулись въ Бебенгаузенъ въ тѣхъ же парадныхъ костюмахъ съ музыкой и факелами (fackelzug) ¹⁾.

Шгауттгартскій политехникумъ (технологическій институтъ) вскорѣ послѣ святокъ 1891 года праздновалъ по обычаю годовщину своего основанія. Въ честь своей alma mater студенты дали блестящій банкетъ (Commerz) и на этотъ банкетъ были приглашены тюбингенскіе студенческіе союзы, всѣ профессора и директоръ политехникума. Гости собрались въ громадномъ залѣ, нанятомъ спеціально для этого праздника. Верхній конецъ зала, уставленный тропическими растениями, былъ предоставленъ музыкантамъ; студенты для большей торжествен-

¹⁾ Студенты Иенскаго университета устроили банкетъ (Commerz) въ честь царствующаго императора германскаго Вильгельма; онъ присутствовалъ въ Иенѣ на этомъ банкетѣ и на студенческую овацію отвѣтилъ задумчивой благодарственной рѣчью.

ности своего праздника пригласили бальный оркестръ. Противъ кафедры капельмейстера былъ поставленъ громадный столъ съ кружками пива — онъ назначался для профессоровъ; мѣста по концамъ стола заняли два студента — предсѣдатели собранія. Ихъ обязанностью было провозглашать тосты, назначать какому образомъ ихъ пить, указывать номера для общаго пѣнія. Одѣты они были въ черныя бархатныя куртки, бѣлыя лосины и высокіе сапоги; этотъ костюмъ дополняла бархатная шапочка съ страусовымъ перомъ, бѣлыя перчатки съ раструбами, широкая — красная съ чернымъ — лента черезъ плечо и рапира съ сбоку. По бокамъ профессорскаго стола помѣщались студенческія корпораціи; ихъ столы были расположены въ формѣ различныхъ символическихъ фигуръ. Колонну, вблизи которой располагалась корпорація, украшалъ гербъ союза, его флагъ и ленты его цвѣтовъ. Корпорационные столы занимали весь залъ, и весь онъ представлялся украшеннымъ флагами, гербами и лентами. Три предсѣдателя каждой корпораціи занимали мѣста вождѣ своего стола. Одѣты они были различно, смотря по корпораціи: кто въ бархатныхъ курткахъ, кто въ венгеркахъ съ золотыми шнурами, а нѣкоторые и въ простыхъ фракахъ. Обязательнымъ для всѣхъ признакомъ званія предсѣдателя были студенческія шапочки, ленты черезъ плечо и рапиры. Прочіе члены корпораціи были въ обыкновенныхъ европейскихъ костюмахъ; ихъ единственнымъ знакомъ отличія были фуражки корпорационныхъ цвѣтовъ, въ которыхъ они оставались нѣ течение всего вечера.

Праздникъ открылся маршемъ, подъ звуки котораго студенты заняли мѣста, а прислуга наполнила ихъ кружки пивомъ. Когда мѣста были заняты, предсѣдатель, водворивъ тишину ударомъ рапиры по столу, назначилъ студенческую пѣсню. Въ ней воспѣвались любовь и братство дѣтей одного учебнаго заведенія; тостъ за студенчество служилъ заключительнымъ аккордомъ. Послѣ небольшого антракта былъ предложенъ тостъ за короля, его смѣнило пѣніе, потомъ тостъ за директора и т. д. до конца. Все торжество заняло 4 ч. — съ 8 ч. до 12 ночи.

Подобные же праздники устраиваются и въ Тюбингенѣ. Церемоніаль торжественнаго коммерша переносится цѣликомъ и

на рядовыя собранія. На любомъ собраніи союза можно встрѣтить и президента съ рапирой, и тосты, и пѣсни по командѣ.

Корпорационный строй кладетъ неизгладимый отпечатокъ на нравственную фязіономію студента. Онъ сживается съ союзомъ и союзъ для него не временное пристанище, но такъ сказать, пожизненный товарищескій кружокъ. Разставаясь съ университетомъ, студентъ не расстаётся съ союзомъ. Праздники союза для него священны, знаки союза въ видѣ цвѣтныхъ лентъ и шапочекъ хранятся имъ до гробовой доски. Между членами союза всегда сохраняется живая связь и товарищеское общеніе. Общія забавы, проказы, а иногда и труды соединяютъ членовъ союза на всю жизнь. Мнѣ не разъ приходилось встрѣчать въ Тюбингенѣ почтенныхъ сѣдовласыхъ старцевъ въ студенческихъ шапочкахъ и съ лентами черезъ плечо; это значитъ, что старый студентъ счелъ долгомъ навѣстить свою старую корпорацію. Этой тѣсной связью съ корпораціями и объясняется то живое участіе, съ каковымъ студенты относятся къ дѣятельности своихъ членовъ на государственной или общественной службѣ. Честь и слава, завоеванная этимъ членомъ, такъ сказать, усвоется всему союзу, а черезъ него и всему университету. Въ русскихъ газетахъ въ свое время были подробно описаны оваціи, данныя университетомъ профессору Вирхову, когда онъ былъ избранъ членомъ рейхстага. Наоборотъ членъ союза, заявившій себя въ практической жизни поступками неблаговидными, навсегда вычеркивается изъ списковъ союза и союзъ запрещаетъ своимъ членамъ всякія съ нимъ сношенія.

Такова общая исторія студенческихъ союзовъ въ Тюбингенѣ и современное ихъ состояніе. Начавшимъ простымъ собраніемъ земляковъ, студенческая корпорація въ теченіе 80-лѣтняго своего существованія пережила всевозможныя перепити и въ своемъ поступательномъ движеніи организовалась въ прочный союзъ „мужей и юношей“; вступая въ этотъ союзъ, нѣмецкій юноша находитъ прочную ассоціацію, изучаетъ на практикѣ порядки всякихъ ассоціацій, приучается къ общественному контролю, привыкаетъ дѣйствовать въ союзѣ съ единомышленниками, цѣнить ихъ поддержку, уважать извѣстныя традиціи и своей дѣятельностью поддерживать честь своего союза и всего университета. Пусть въ союзахъ смѣшна внѣшность, пусть

взгляды союза на такія жестокія забавы, какъ дуэль, шокируютъ современнаго культурнаго человѣка, во всякомъ случаѣ союзъ, какъ дисциплинирующая сила, имѣетъ воспитательное значеніе для студента. Прежде всего онъ развиваетъ въ студентѣ чувство общественности и до нѣкоторой степени параллелизуетъ убѣжденіе современнаго дѣльца—*homo homini lupus est*; уже за одно это можно взглянуть снисходительно на нѣкоторыя странности союзной организаціи, въ родѣ пивнаго устава, церемоній на кнейпахъ и т. п.

Мы уже говорили о томъ, какое живое участіе принималъ тюбингенскій штифтъ въ организаціи студенческихъ союзовъ на началахъ буршеншафта. Онъ первый откликнулся на призывъ лучшей германской молодежи къ борьбѣ съ неправильностями и безобразіями корпоративной жизни; основалъ общество романтиковъ; въ его стѣнахъ скрывались нѣкоторые изъ революціонныхъ клубовъ, какъ мы видѣли это въ прошломъ очеркѣ. На этомъ основаніи мы безошибочно можемъ сказать, что дѣятельность штифта въ корпоративной исторіи имѣла въ виду весь университетъ; штифтъ не замыкался въ своихъ мрачныхъ стѣнахъ на берегу Некара, но пропагандировалъ извѣстную корпоративную систему по всему Тюбингену. Это и понятно. Въ штифтѣ жива была старинная традиція университета—богословіе—первый и основной факультетъ университетской науки. Сьютившись со всею университетской молодежью и даже ставши въ извѣстные моменты во главѣ ея, штифтъ не успѣлъ выработать своей спеціальной организаціи, не успѣлъ создать своего собственнаго союза, который объединялъ бы всѣхъ его стипендіатовъ, хранилъ бы его традиціи и передавалъ ихъ изъ рода въ родъ. Когда кредитъ теологіи и авторитетъ церкви въ Германіи пошатнулись, когда людей, преданныхъ церкви, quasi—либеральная печать начала обзывать позорнымъ именемъ клерикаловъ и готова была распространять терминъ клерикализма на всю богословскую науку, штифтъ долженъ былъ отказаться отъ претензіи стать во главѣ университетской молодежи; онъ не сумѣлъ съ должнымъ достоинствомъ и твердостью вынести перемѣну общественнаго религіознаго настроенія и постарался ступешаться; въ послѣдніе годы корпоративной исторіи о штифтѣ не слышно ничего; его студенты, какъ корпорация,

не существуютъ. Гдѣ же они? Когда я бывалъ въ штѣфтѣ, меня поражаало разнообразіе лентъ, которыми украшены были молодые протестантскіе теологи; мнѣ казалось, что въ аудиторіи штѣфта были представители всѣхъ тюрингенскихъ союзовъ; и я былъ не далекъ отъ истины. Не только въ фердинунгахъ, но и въ коряхъ были члены изъ протестантскаго богословскаго факультета. Эта разрозненность очень неблагопріятно отражается на положеніи протестантскаго факультета; его слушатели не образуютъ сплоченной семьи и не имѣютъ никакихъ связующихъ традицій; ихъ симпатіи, ихъ связи разсѣяны по разнымъ союзамъ; для карьеры это можетъ быть не бесполезно; черезъ университетскія связи можно завязать инныя отношенія и получить въ завѣдываніе недурной приходъ; но для той дѣятельности, къ которой готовится стипендіантъ штѣфта, подобная разрозненность не можетъ не имѣть не выгодныхъ послѣдствій. Прежде всего каждый союзъ имѣетъ не только особые цѣвта, но и особую фizioномію и эта послѣдняя сообщается всѣмъ его членамъ; отсюда выходитъ, что стипендіаты прощаются со штѣфтомъ и выходятъ на общественную дѣятельность съ разными взглядами на одни и тѣ же вопросы, съ разными симпатіями и антипатіями: при такихъ условіяхъ не можетъ быть строгаго единства въ дѣйствіяхъ; далѣе, стипендіатъ завязываетъ въ университетѣ связи съ людьми иныхъ профессій, а иногда и иныхъ религіозныхъ убѣжденій; на что ему эти связи въ его будущей дѣятельности? Не будутъ ли эти связи стѣснять его въ исполненіи имъ своихъ обязанностей? Не подорвутъ ли онѣ въ немъ живой вѣры въ то, чему онъ служитъ? Въ союзахъ бывають люди самыхъ широкихъ религіозныхъ убѣжденій, и едва ли стипендіатъ штѣфта найдетъ себѣ тамъ человѣка, который могъ бы сочувственно отнестись къ его карьерѣ; не встрѣтитъ ли онъ скорѣе обиднаго и пренебрежительнаго взгляда на вопросы вѣры и чувства со стороны какого-нибудь естественника, для котораго не существуетъ то, чего нельзя посмотреть подъ микроскопомъ. Конечно, университетскія связи съ людьми разнообразныхъ профессій могутъ сослужить службу будущему пастору, если онъ удержится на высотѣ своего призванія. Но въ томъ то и дѣло, что „духъ бодръ, плоть же немощна“; погоня за карьерой, столь соблазнительная

при обиліи разнообразныхъ связей, легко можетъ сбить съ толку человѣка среднихъ способностей и средней нравственности. Не завязавъ тѣсныхъ дружественныхъ связей со своими товарищами по профессіи, протестантскій теологъ очень нерѣдко остается однимъ воиномъ въ полѣ и безъ товарищеской поддержки легко впадаетъ въ разныя искушенія, легко уступаетъ тѣмъ, на чьей сторонѣ сила и значеніе; а эти уступки чаще всего клонятся ко вреду для того дѣла, которому пасторъ посвящаетъ себя.

Совершенно иначе стоитъ дѣло въ католическомъ конвиктѣ. Возникновеніе конвикта, какъ особаго воспитательнаго и образовательнаго учрежденія, относится къ тому времени, когда корпорационный строй уже сложился. Конвиктеры должны были занять по отношенію къ университетскимъ корпорациямъ определенное положеніе. Прикнуть ко всей университетской молодежи для конвикта было неудобно по условіямъ чисто конфессиональнымъ: въ то время штифтъ сохранялъ свое почетное мѣсто во главѣ университетской молодежи; оставаться внѣ корпораций было тоже неудобно, такъ какъ не корпорантамъ ялось тогда довольно плохо. Конвиктъ и организовалъ свою собственную корпорацию, которая могла защитить конвиктеровъ какъ отъ неприяностей со стороны прочихъ корпораций, такъ и отъ вліянія штифта. Союзъ конвиктеровъ, сослужившій имъ службу во времена университетскихъ броженій, и въ настоящее время является оплотомъ самостоятельности конвиктеровъ, ограждая ихъ отъ вліянія религіознаго индифферентизма, царствующаго въ студенческихъ союзахъ. Благодаря союзу въ конвиктѣ образовалась тѣсная и дружная семья, построенная на единствѣ вѣроисповѣданія, образовательной программы, воспитательнаго строя, общности задачъ и цѣлей. Лично для меня еженедѣльные собранія католическаго союза ¹⁾ были источникомъ самаго здороваго и полезнаго развлеченія. Тамъ я узнавалъ мелкія злобы дня университета, тамъ же я имѣлъ возможность, хотя до нѣкоторой степени, парализовать нелѣпости газетныхъ толковъ о Россіи. Шутки и смѣхъ, самое не при-

¹⁾ Я былъ вымаривулированъ студентомъ католическаго богословскаго факультета и на этомъ основаніи разъ на всегда получалъ отъ президента союза приглашеніе на всѣ собранія.

нужденное веселье царствовало въ уютной комнаткѣ ресторана, гдѣ были собранія (обыкновенно въ четвергъ отъ 4-хъ до 8-ми вечера) католическаго союза. Не разъ на эти собранія прїѣзжали старые члены союза, бывшіе воспитанники тюбингенскаго конвикта, теперь служители церкви католической въ разныхъ мѣстахъ Вюртемберга. За почтительность и радушіе, которыми окружали ихъ въ собраніи, патеры платили искренней любезностью и съ удовольствіемъ принимали участіе въ шуткахъ молодежи. Католическій союзъ выбросилъ изъ своего устава всѣ стѣсенительныя обрядности, царствующія на собраніяхъ прочихъ союзовъ: посѣтители католическаго союза не знаютъ ни штрафовъ въ видѣ непомернаго количества пива, ни принудительнаго выбора темъ для разговоровъ; каждый ведетъ себя такъ, какъ онъ хочетъ, лишь бы не нарушать царящаго веселья. Въ этомъ союзѣ я въ первый разъ слышалъ превосходно организованный студенческой хоръ, исполняющій сложныя пьесы очень разнообразнаго репертуара: тамъ пѣлись и народныя пѣсни, и отрывки изъ оперъ, и романсы, и даже ораторіи. Члены союза имѣютъ общую кассу, средства которой расходуются не на одни развлечения, какъ въ большинствѣ прочихъ союзовъ, но и на вспомошествованіе участникамъ кассы въ трудныя минуты. Союзъ имѣетъ свои цвѣта, но члены его не носятъ ни лентъ, ни шапочекъ. Корпорационная сплоченность развивается въ студентахъ католическаго факультета сильную товарищескую солидарность: куда бы ни закинула судьба тюбингенскаго конвиктера, онъ постоянно поддерживаетъ живыя сношенія со своими сочленами и всегда можетъ рассчитывать на ихъ дѣятельную поддержку.

Мнѣ остается сказать нѣсколько словъ о ферейнѣ иностранцевъ въ Тюбингенѣ. Его назначеніе объединить иностранцевъ, перезнакомить ихъ между собой и дать имъ возможность познакомиться съ нѣмцами: старшіе изъ нихъ, уже освоившіеся въ университетѣ, вводятъ въ нѣмецкое общество новичковъ. Представитель почти любой національности можетъ рассчитывать встрѣтить въ ферейнѣ соотечественниковъ: при мнѣ въ числѣ его членовъ были англичане, шведы, сербы, болгары и даже японцы. Правила ферейна очень снисходительны; члены его пользуются полной свободой.

(Продолженіе будетъ).

А. К.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Апрѣля 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ПОСЛѢДНЕЕ СОЧИНЕНІЕ ГРАФА Л. Н. ТОЛСТАГО „ЦАРСТВО БОЖІЕ ВНУТРИ ВАСЪ“.

*„Были и лжепророки въ народъ, какъ и у васъ будутъ лже-
учители, которые введутъ паубныя ереси и, отвергавшя иску-
пишаю изъ Господа, навлекутъ сами на себя скорую погибель.
И многіе послѣдуютъ изъ разврату, и чрезъ нихъ путь истинны
будетъ въ поношеніи“.* 2 Петр. 2, 1—2.

Въ этомъ году Толстой выпустилъ въ свѣтъ новое сочиненіе „Царство Божіе внутри васъ или христіанство не какъ мисти-
ческое ученіе, а какъ новое жизнепониманіе“¹⁾.

¹⁾ Появленіе этого сочиненія Толстаго въ свѣтъ уже отмѣчено въ нашей рус-
ской періодической печати. Вотъ что по этому поводу говоритъ А. Мятлякъ № 6
Церковнаго Вѣстника отъ 10 февраля н. г. стр. 85—86: «Ставъ на ложную до-
рогу, нашъ писатель (т. е. Л. Н. Толстой) съ достойноу лучшимъ дѣломъ настоя-
чивостію пошелъ все дальше и дальше, и въ своихъ послѣднихъ произведеніяхъ
положительно пришелъ къ *бездѣ чисто анархическаго міросозерцанія*. Въ послѣд-
нее время на англійскомъ языкѣ появилось новое его сочиненіе, которое очевид-
но имѣетъ своею цѣлю систематизировать въ одно цѣльное міровоззрѣніе всѣ
разбросанныя имъ въ прежнихъ религіозно-философскихъ сочиненіяхъ мнѣнія.
Это двудомное сочиненіе явилось подъ заглавіемъ: *„Царство Божіе внутри васъ
есть“*. Мы еще не успѣли ознакомиться съ этимъ сочиненіемъ въ его полномъ
видѣ, но часть его (въ видѣ извлеченія) напечатана въ январьской книжкѣ англій-
скаго журнала «Новое Обзорніе» (The New Review), и по этой части можно су-
дить и о цѣломъ. И читая это извлеченіе, не знаешь чему больше удивляться:
этому ли *высокому уторству*, съ которымъ писатель продолжаетъ утверж-
дать и отстаивать очевидно ложныя положенія, или той печальной безвыходности,
въ которой оказался авторъ, увлеченный ложной идеей и запутавшійся въ тене-
тахъ недомыслия и жемудрованія, изъ которыхъ онъ не находитъ уже возмож-
ности выпутаться иначе, какъ разсѣкая ихъ мечемъ *чисто анархическаго, все отри-
цающаго мышленія*. Въ разсматриваемой статьѣ Толстой усиливается отстаивать свое
ученіе о «непротивленіи злу» отъ выставленныхъ противъ него возраженій, и от-

Еще недавно при посредствѣ газетъ Толстой сдѣлалъ публичное заявленіе, что изданіе своихъ сочиненій послѣдняго времени онъ предоставляетъ всѣмъ и каждому. Между тѣмъ на обложкѣ новаго сочиненія Толстаго, заглавіе котораго мы выписали, ясно сказано, что „единственное, авторомъ разрѣшенное изданіе“ этого сочиненія принадлежитъ только Берлинскому Библіографическому Бюро. Какъ понимать это разногласіе,—мы не знаемъ; но таково первое впечатлѣніе, получаемое отъ самой обложки послѣдняго сочиненія Толстаго.

Это сочиненіе Толстаго издано въ двухъ частяхъ, хотя содержаніе его не дастъ никакого повода для такого дѣленія, почему вторая часть и начинается не съ 1-й, а съ 9-й главы. Съ одинаковымъ основаніемъ его можно было бы издать и въ

стѣнахъ не такъ, какъ это дѣлается въ серьезной полемикѣ или критикѣ, а съ непостижимымъ высокомеріемъ умственной непогрѣшимости, такъ что читатели обязаны на слово вѣрить графу, что истина всецѣло на его сторонѣ, а всѣ его противники—лжецы и безстыдные ханжи. По его воззрѣнію, всѣ существующія церкви основаны на лжи, а всѣ служители ихъ—лицемѣры, сознательно или несознательно поддерживающіе эту ложь. Но мало того, не только церкви, а и всѣ христіанскія государства съ ихъ теперешнимъ социальнымъ строемъ—тоже основаны на лжи, и вся де задача государственныхъ людей состоитъ въ томъ, чтобы поддерживать эту ложь и, становясь на сторону угнетателей всякаго рода, помогать имъ держать подъ собою угнетенную ропщущую массу, изъ опасенія, что она, *освободишись, первымъ дѣломъ возьметъ за горло своихъ угнетателей*. Мы уже не приводимъ тѣхъ подробностей, которыми Толстой доказываетъ эти свои общія положенія,—не приводимъ просто потому, что шадимъ репутацію нашего писателя. Если бы подъ этой статьей не стояло полнаго имени нашего писателя, то положительно можно бы подумать, что *авторъ ея какой нибудь умственно-развинченный анархистъ*, который, нахватавшись общихъ фразъ изъ летучихъ *анархистскихъ* листовъ, съ беззабавною «убѣжденностью» въ непогрѣшимости излагаетъ ихъ въ поученіе «негодному человечеству... Все это было бы вполне къ лицу какому—нибудь *дикому «Stepniak'у*, подвизающемуся въ англійскихъ журналахъ на попривѣ мороченія англійской публики распясываніемъ идеальныхъ задачъ *нигилизма*, но положительно недѣло звучитъ въ устахъ такого почтеннаго писателя, какъ графъ Л. Н. Толстой.—Мы вполне раздѣляемъ этотъ вѣрный и совершенно безпристрастный взглядъ на послѣднее сочиненіе Толстаго; но къ сожалѣнію, въ настоящее время положеніе дѣла значительно измѣнилось къ худшему: сочиненіе Толстаго уже издано и на русскомъ языкѣ, и усердно распространяется, какъ мы знаемъ изъ документальныхъ данныхъ, не только вообще среди русскаго общества, но въ особенности—среди рабочихъ и крестьянъ. Вотъ почему мы рѣшаемся подвергнуть его болѣе внимательной и обстоятельной критикѣ. Пропаганда ученія Толстаго ведется настолько энергично, что его противоположенныя и противоположно-государственныя идеи не составляютъ уже тайны ни для кого...

трехъ и четырехъ и даже десяти частяхъ. Предисловіе озаглавлено такъ: „Ученіе Христа и общая воинская повинность“. Въ первой главѣ Толстой хотѣлъ бы провести ту мысль, что „ученіе о непротивленіи злу насиліемъ съ самаго основанія христіанства (будто бы) исповѣдывалось и исповѣдывается меньшинствомъ людей“. Во второй главѣ онъ приводитъ сужденія критиковъ его ученія. Въ третьей—онъ хочетъ указать причины мнимаго „непониманія христіанства людьми вѣрующими“. Въ четвертой—онъ отыскиваетъ причины „непониманія христіанства людьми научными“. Въ пятой главѣ Толстой въ сотый разъ знакомитъ своихъ читателей съ „противорѣчіями нашей жизни съ нашимъ христіанскимъ сознаніемъ“. Въ шестой онъ касается „отношенія людей нашего міра къ войнѣ“. Въ седьмой—Толстой указываетъ на то, какое величайшее зло причиняетъ людямъ „общая воинская повинность“, въ восьмой—онъ убѣждаетъ своихъ читателей въ „неизбѣжности принятія христіанскаго ученія о непротивленіи злу насиліемъ *людьми* (должно быть, *надъ* людьми или *со стороны* людей?) нашего міра“. Во второй части своего новаго сочиненія, которая, какъ мы сказали уже, прямо начинается девятою главою, Толстой доказываетъ 1) что только „принятіе христіанскаго жизнепониманія освобождаетъ людей отъ бѣдственности нашей языческой жизни“ (гл. IX), 2) что государственная власть бессильна въ дѣлѣ уничтоженія зла и что нравственное движеніе человечества совершается не только черезъ познаніе истины, но и черезъ установленіе общественнаго мнѣнія (гл. X), которое по его словамъ, уже зародилось въ нашемъ обществѣ и неизбѣжно разрушитъ насильническое устройство нашей жизни (гл. XI). Въ „заключеніи“, росписавъ мнимую или дѣйствительную исторію усмиренія голодающихъ крестьянъ, Толстой дѣлаетъ выводъ изъ всѣхъ своихъ предшествовавшихъ разсужденій,—что все зло нашей жизни коренится въ существующемъ государственномъ и общественномъ устройствѣ, въ уничтоженіи же его—наше счастье.

Уже изъ указаннаго нами общаго содержанія новаго произведенія Толстого для каждаго знакомаго со лжеученіемъ нашего мнимаго философа по его прежнимъ сочиненіямъ ясно, что ни-

чего *новаго* въ немъ нѣтъ: то же ложное пониманіе христіанскаго ученія о непротивленіи злу, тѣ же анархическія нападки на государственную власть, то же указаніе на войско и т. д. Но ничего новаго не найдетъ читатель и при ближайшемъ знакомствѣ съ этимъ сочиненіемъ: та же склонность къ обобщеніямъ случайныхъ единичныхъ явленій до общихъ положеній, то же проявленіе на каждой страницѣ по истинѣ безграничной, сатанинской гордости, высокомерія, самолюбія графа, облеченнаго въ философскую мантию, та же крайняя враждебность къ христіанской церкви, государству, верховной власти и ея носителямъ, та же способность видѣть у всѣхъ, кромѣ себя и своихъ послѣдователей, все безсовѣстное, гадкое, пошлое и безнравственное—ложь, подкупъ, лицемеріе; какъ въ прежнихъ, такъ и въ этомъ сочиненіи Толстой не брезгаетъ никакими средствами для достиженія своихъ цѣлей: клевететь, лжетъ, подтасовываетъ, извращаетъ... Въ этомъ сочиненіи также замѣтно прямое заимствованіе крайнихъ и одностороннихъ выводовъ почти изъ всѣхъ философскихъ направленій—пантеизма, пессимизма, детерминизма, социализма и даже анархизма, и—совершенное отсутствіе какого-бы то ни было цѣльнаго систематическаго міровоззрѣнія. Здѣсь, какъ и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ послѣдняго времени, слова: „Богъ“, „Христосъ“, „христіанство“, „христіанскій“ Толстой также употребляетъ все не въ томъ смыслѣ, какой они имѣютъ и какой они должны имѣть, а -- даже въ совершенно противоположномъ ему. Кошунство, неуваженіе къ чужимъ вѣрованіямъ и убѣжденіямъ, пошлость изложенія съ употребленіемъ, на примѣръ, такихъ словъ, какъ зад.ца и т. п., читатель встрѣчаетъ на каждой страницѣ этого *новаго* сочиненія нашего самороднаго философа и богослова...

Если же что либо *новое* и можно найти въ этомъ сочиненіи Толстого въ сравненіи съ его прежними сочиненіями, то оно говоритъ только не въ пользу своего автора. Во-первыхъ сочиненіе это изобилуетъ ссылками на мнѣнія лицъ, которыя являются для Толстого авторитетами,—ясное доказательство, что, при всей своей гордости и фарисейскомъ высокомеріи, Толстой уже почувствовалъ свою слабость и неувѣренность въ

своёмъ ученіи. Во-вторыхъ въ настоящемъ сочиненіи Толстой прибѣгаетъ къ приемамъ недостойнымъ серьезнаго мыслителя. Какъ извѣстно, наше правительство весьма гуманно относится къ Толстому и толстовцамъ, считая этихъ людей если не душевно-больными, то безвредными утопистами и мечтателями. Толстой *можно* истолковываетъ этотъ гуманный образъ дѣйствія правительства его робостью, трусостью, тѣмъ отчаяннымъ положеніемъ, въ которое оно поставлено толстовцами и Толстымъ. „Правительства,—говоритъ онъ ¹⁾, — передъ отказами *христіанъ* (т. е. передъ отказами *толстовцевъ* отъ исполненія гражданскихъ обязанностей) находятся въ отчаянномъ положеніи. Они видятъ, что пророчество христіанства (т. е. ученія Толстого) сбывается, оно разрываетъ узы скованныхъ и освобождаетъ людей, находящихся въ неволѣ (правительства), и видятъ, что это освобожденіе неизбѣжно должно уничтожить тѣхъ, которые держатъ другихъ въ неволѣ (т. е. правителей). Правительства видятъ это, знаютъ, что часы ихъ сочтены и ничего не могутъ сдѣлать. Все, что они могутъ сдѣлать для своего спасенія, это только то, чтобы отсрочить часъ своей гибели. Они и дѣлаютъ это, но положеніе ихъ все таки отчаянное... Дѣло—продолжаетъ Толстой ²⁾,—зашло уже слишкомъ далеко: правительства чувствуютъ уже свою незащитность и слабость, и пробуждающіеся отъ усыпленія люди христіанскаго сознанія (т. е. толстовцы) уже начинаютъ чувствовать свою силу“. Какова эта сила и какъ она будто-бы грозна для правительства, Толстой указываетъ во многихъ мѣстахъ этого сочиненія. „Соціалисты, коммунисты, анархисты съ своими бомбами, бунтами и революціями далеко не такъ страшны правительствамъ,—говоритъ Толстой ³⁾,—какъ эти разрозненные (?) люди, съ разныхъ сторонъ заявляющіе свои отказы (повиноваться требованіямъ правительства) на основаніи одного и того же всѣмъ знакомаго ученія“. Чтобы лучше убѣдить своихъ послѣдователей—не исполнять своихъ государственныхъ обязанностей Толстой приводитъ въ своемъ новомъ произведе-

1) Ч. II стр. 35—36.

2) Ч. II стр. 37.

3) Ч. II стр. 30.

ни цѣлый рядъ примѣровъ, когда такое неисполненіе толстовцами гражданскихъ обязанностей оставалось безнаказаннымъ по слабости и робости правительства. Такъ, при наступленіи новаго царствованія многіе изъ послѣдователей Толстого отказались присягать въ вѣрности новому правительству. Этихъ людей, по словамъ Толстого, призывали къ становымъ, исправникамъ, священникамъ, губернаторамъ, увѣщавали, упрашивали (?), угрожали и наказывали, но они остались при своемъ рѣшеніи и не присягали. „И среди миллионовъ присягавшихъ, говоритъ Толстой ¹⁾, живутъ десятки неприсягавшихъ. И ихъ спрашиваютъ: какъ-же вы не присягали?—Такъ и не присягали.—И что-же, ничего?—Ничего“. Другіе примѣры. Многіе крестьяне, по словамъ Толстого, отказываются платить подати, слѣдуя его ученію. „Что-же, такъ и не заплатилъ подать?—Не заплатилъ.—И что-же, ничего?—Ничего“ ²⁾. Другіе отказываются исполнять полицейскія обязанности сотскихъ, десятскихъ и т. п. Этихъ крестьянъ, говоритъ Толстой ³⁾, ругаютъ, бьютъ, сажаютъ въ заключеніе, но они остаются при своемъ рѣшеніи... И ихъ перестаютъ выбирать въ сотскіе. И опять ничего“.—Послѣдователи Толстого отказываются участвовать въ судѣ въ качествѣ присяжныхъ. „Людей этихъ, говоритъ Толстой ⁴⁾, штрафуютъ, стараясь не давать имъ публично высказать мотивы отказа и замѣняютъ другими. Точно такъ-же повторяютъ и съ тѣми, которые на тѣхъ же основаніяхъ отказываются быть на судѣ свидѣтелями. И то-же ничего“.—Молодые люди, усвоивъ ученіе Толстого, отказываются поступать въ военную службу и то-же остаются безнаказанными. Во всѣхъ этихъ случаяхъ правительство будто-бы только явно обнаруживаетъ свое безсиліе и робость. Одинъ молодой человекъ, по словамъ Толстого, въ Московской Думѣ публично отказался отъ военной службы. Сначала его увѣщавали, потомъ посадили въ домъ умалишенныхъ, наконецъ предали суду, который приговорилъ его къ заключенію въ военную тюрьму на два года. „Тамъ его мучаютъ

¹⁾ Ч. II стр. 21.

²⁾ Стр. 22.

³⁾ Стр. 23.

⁴⁾ Ibid.

полтора года, говоритъ Толстой ¹⁾),—но онъ все таки не измѣняетъ своего рѣшенія не брать въ руки оружія, и всѣмъ тѣмъ, съ кѣмъ ему приходится быть въ сношеніяхъ, объясняетъ, почему онъ этого не дѣлаетъ, и въ концѣ второго года его отпускаютъ на свободу раньше срока, зачисливъ противно закону, содержаніе въ тюрьмѣ за службу, желая только поскорѣ отдѣлаться отъ него“. Такихъ случаевъ въ Россіи уже много, „и во всѣхъ этихъ случаяхъ, говоритъ Толстой ²⁾),—образъ дѣйствія правительства тотъ-же робкій, неопредѣленный и скрытый“.

Толстой прекрасно знаетъ и даже открыто говоритъ въ своемъ послѣднемъ сочиненіи о томъ, какой вредъ причиняетъ себѣ правительство своею гуманностію и снисходительностію къ толстовцамъ и насколько оно само содѣйствуетъ этимъ Толстому въ разшатываніи устоевъ нашей государственной жизни и подготовленіи почвы для событій, которыя могутъ принять страшные размѣры. „Казалось бы, говоритъ онъ ³⁾), нѣтъ ничего важнаго въ этихъ явленіяхъ (открытаго неповиновенія правительству), а между тѣмъ эти-то явленія болѣе всего другаго подрываютъ власть государства и готовятъ освобожденіе людей... И правительства знаютъ это и боятся этихъ явленій больше всѣхъ социалистовъ, коммунистовъ, анархистовъ и ихъ заговоровъ, съ динамитными бомбами“.

И такъ вотъ еще къ какимъ приемамъ рѣшился обратиться Толстой въ своемъ послѣднемъ сочиненіи для дѣятельной пропаганды своего лжеученія. Эти приемы науськиванія уже не достойны серьезнаго мыслителя; они свойственны только народнымъ подстрекателямъ, бунтарямъ, социалистамъ, нигилистамъ и анархистамъ „съ ихъ заговорами и динамитными бомбами“. Толстой знаетъ, что кругъ его читателей и послѣдователей состоитъ не только изъ образованныхъ людей, способныхъ критически относиться къ тому, что они читаютъ, а и изъ крестьянъ малограмотныхъ и даже совершенно безграмотныхъ. Толстому, конечно, извѣстно, что и его послѣднее сочиненіе, подобно прежнимъ, уже разослано по селамъ этимъ несчастнымъ

¹⁾ Стр. 28.

²⁾ Стр. 28.

³⁾ Стр. 20.

людямъ, съ просьбою, что бы полуграмотные читали его неграмотнымъ. Это фактъ, документальныя доказательства котораго находятся даже и въ нашихъ рукахъ. Правда, между Толстымъ и французскими анархистами еще есть нѣкоторая разница: онъ *пока* еще говоритъ только объ уничтоженіи государственнаго устройства *мирнымъ путемъ*, а не динамитными бомбами и разрывными снарядами. Но вѣдь это, быть можетъ, только *пока*. Толстой одобрительно отзываясь о тѣхъ людяхъ, которые мѣняютъ свои убѣжденія; самъ же онъ, какъ замѣтили уже и иностранные писатели, мѣняетъ свои убѣжденія съ каждою новою книжкою. Богъ знаетъ, что онъ скажетъ въ своей книгѣ, которая явится въ слѣдующемъ году; а почву для „освобожденія людей отъ государства“ онъ дѣйствительно подготовилъ уже надлежащимъ образомъ въ той крестьянской, темной и невѣжественной средѣ, которую онъ постоянно электризуетъ и своими книжками, и чрезъ своихъ посланниковъ, и своими личными посѣщеніями съ проповѣдью объ отказѣ отъ всѣхъ государственныхъ и общественныхъ обязанностей...

„Непротивленіе злу“ у толстовцевъ—пустая фраза, у Толстого -- хитрый маневръ. Въ этомъ мы положительно убѣждены. Подъ настоящею нашею статьею не будетъ выставлено имя автора. И вотъ почему. Три года тому назадъ одинъ нашъ знакомый высказалъ неодобрительный отзывъ объ ученіи Толстого, напечатавъ его въ газетѣ. Въ отвѣтъ на это онъ получилъ отъ толстовцевъ изъ разныхъ мѣстъ тридцать два письма, въ которыхъ ему угрожали всѣми ужасами *насилія*—отъ обѣщанія „плюнуть въ рожу“ до намѣренія „избить безъ пощады“. Письма эти, конечно, его нисколько не обидѣли; напротивъ, они были лучшимъ одобреніемъ его отзыва объ ученіи Толстого, лучшею похвалою его труду и доказательствомъ того, что лжеученіе Толстого имъ оцѣнено было вѣрно. Нѣкоторыя изъ этихъ писемъ, которыя мы видѣли лично, были составлены даже отъ имени цѣлаго „общества послѣдователей Толстого“ или „толстовцевъ“¹⁾. И мы нисколько не были удивлены такимъ пове-

1) Въ письмѣ отъ 2 марта 1891 г. послѣ изверженія самой отборной уличной брани „Толстовцевъ“, между прочимъ, пишетъ: «Теби, негодяя, конечно, слова не убѣдятъ. Ты—душа ;продажная! Но знай, что на тебя уже и палки готовы.

деніемъ учениковъ Толстого. Въ нагорной проповѣди, о которой такъ много говорить Толстой въ своихъ книжкахъ, Господь нашъ Иисусъ Христосъ ясно сказалъ: „По плодамъ ихъ узнаете ихъ — лжепророковъ, которые приходятъ къ вамъ въ овечьей одеждѣ, а внутри суть волки хищные... Худое дерево приноситъ и плоды худые; не можетъ дерево худое приносить плоды добрые“. Еслибы Толстой училъ о *непротивленіи злу насиліемъ* въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ говоритъ объ этомъ въ своихъ книжкахъ, то его ученики никого бы не намѣревались *избивать*... Чтобы не ставить снова толстовцевъ въ ложное положеніе къ ихъ мнимому основному принципу, мы не желаемъ здѣсь называть своего имени, а объ ихъ письмахъ упоминаемъ лишь для того, чтобы показать читателямъ, что толстовцы способны оказывать противленіе не только насиліемъ вообще, но и насиліемъ въ самой грубой формѣ.

Впрочемъ, странныхъ логическихъ противорѣчій и недостойныхъ серьезнаго мыслителя приѣмовъ въ послѣднемъ сочиненіи Толстого весьма много; но мы отмѣтимъ ихъ въ свое время, при самомъ разборѣ сочиненія. Теперь мы скажемъ лишь нѣсколько словъ о томъ, что необходимо имѣть читателю въ виду, если онъ пожелаетъ вмѣстѣ съ нами ближе и въ послѣдовательномъ порядкѣ разсмотрѣть все содержаніе новаго сочиненія Толстого.

Какъ увидитъ читатель, Толстой почти на каждой страницѣ своего сочиненія только одного себя называетъ истиннымъ христіаниномъ и только одно свое ученіе онъ признаетъ истиннымъ христіанствомъ. Званіе христіанина онъ готовъ, впрочемъ, даровать и своимъ послѣдователямъ, но не иначе, какъ подѣ

Изѣбуютъ, какъ собаку. Вѣдь у тебя ничего человѣческаго нѣтъ; все — собачье, и лаешь какъ собака и на лапкахъ служишь... Въ письмѣ отъ 5 марта того же года „Общество толстовцевъ“, также выругавшись по сапожнически, пишетъ: „Ихѣй въ виду, что даромъ тебѣ не пройдетъ твой клеветы на Толстого! — Въ письмѣ отъ 7 марта того же года вѣкто, подписавшійся „однимъ изъ многихъ, ищущихъ правды“, пишетъ: Благодарю тебя! Я тебя до сихъ поръ не зналъ, а теперь изъ статьи твоей вижу понятіе, что ты за птица, и очень интересуюсь увидѣть тебя въ лицо и плюнуть!... Такими же перлами гуманности и человѣколюбія отличаются и всѣ остальные письма учениковъ Толстого, проповѣдующаго имъ *непротивленіе злу насиліемъ*!...

условіемъ проведенія въ жизнь его ученія. Всѣхъ другихъ христіанъ онъ, при наилучшемъ настроеніи духа, называетъ церковниками, а обыкновенно — они именуются у него ханжами, суевѣрами, лицемѣрами, идолопоклонниками. Но христіанинъ ли дѣйствительно Толстой? Душу человѣка знать, конечно, нельзя, — „кто изъ человѣковъ знаетъ, что въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ?“ — говоритъ св. апостоль Павелъ. Но если судить по изданнымъ сочиненіямъ, то Толстой, безъ сомнѣнія, не только не христіанинъ, но даже грубый атеистъ и безбожникъ. Онъ не только не вѣритъ, но даже грубо и кощунственно издѣвается надъ ученіемъ, раскрытымъ въ Божественномъ Откровеніи, — „что Иисусъ есть Богъ Сынъ, который творилъ все до времени, что этотъ Богъ сошелъ на землю за грѣхъ Адама, что Онъ воскресъ, вознесся и сидитъ одесную Отца и придетъ на облакахъ судить міръ“. Вѣдь всѣ эти положенія, выработанныя людьми IV вѣка (?) и имѣвшія для людей того времени извѣстный смыслъ, — говоритъ Толстой ¹⁾, — для людей нашего времени не имѣютъ никакого. Люди нашего времени могутъ устами повторять эти слова, но вѣрить — не могутъ, потому что слова эти, какъ то, что Богъ живетъ на небѣ, что небо раскрылось и оттуда сказалъ голосъ что-то, что Христосъ воскресъ и *полетѣлъ куда-то* на небо и опять придетъ откуда-то на облакахъ и т. п. не имѣютъ для насъ смысла“. Въ Господа нашего Иисуса Христа, какъ Христа, какъ Помазанника, какъ обѣтованнаго Мессію, какъ Эммануила или Богочеловѣка Толстой не вѣруетъ; онъ знаетъ только Иисуса, какъ іудейскаго раввина, который сказалъ нѣсколько словъ о непротивленіи злу. Ясное дѣло, что Толстой можетъ называться, какъ ему угодно, но только не-христіаниномъ, такъ какъ онъ ко Христу не хочетъ имѣть никакого отношенія.

Но если Толстой не можетъ быть названъ христіаниномъ по его вѣрованіямъ, то еще менѣе онъ имѣетъ права на это названіе по своему поведенію. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія онъ справедливо говоритъ, что признаками христіанина должны быть признаны — смиреніе, кротость, любовь. Но у Тол-

1) Ч. 1. стр. 115.

стого нѣтъ ни одной изъ этихъ добродѣтелей; напротивъ онъ является чрезмѣрнымъ гордецомъ, человѣкомъ крайне высоко-мѣрнымъ, въ высшей степени эгоистичнымъ, возненавидѣвшимъ весь міръ; по его сочиненіямъ,—онъ одинъ только во всемъ мірѣ хорошій и добродѣтельный человѣкъ; на каждой страницѣ любой своей книжки Толстой ясно говоритъ своему читателю, какъ фарисей въ притчѣ Спасителя: „я не такой, какъ прочіе люди, грабители, обидчики, прелюбодѣи“. Всѣ высокопоставленные люди—министры, губернаторы, офицеры, всѣ чиновники, всѣ богачи, землевладѣльцы, священники, судебные прокуроры и судьи,—всѣ у него—безчестны, продажны, лгуны, обманщики, воры, грабители, обидчики, прелюбодѣи и пьяницы. Таковы же всѣ солдаты, педагоги, врачи... А простой народъ?—Да и простой народъ—дрань! Одни одурманиваютъ себя табакомъ, другіе пьянствуютъ, развратничаютъ, а всѣ вообще—не христіане уже потому, что *жрутъ убойную пищу*. Въ этомъ отношеніи Толстой такъ обзываетъ жителей не одного какого-либо города, даже не одного какого-либо государства, а—всего міра. Всѣ, безъ исключенія всѣ—хриstopродацы и мошенники; одинъ только онъ, графъ Левъ Николаевичъ Толстой,—и есть истинный христіанинъ! Здѣсь ли мѣсто рѣчи о христіанскомъ смиренномудріи и кротости? Одинъ только Толстой позналъ всю истину; одинъ только онъ знаетъ всѣ средства нравственнаго искупленія и спасенія; одинъ только онъ умѣетъ указать человѣчеству путь нравственнаго возрожденія; ему не нуженъ Спаситель, Искупитель, Христосъ. Онъ самъ—спаситель всего человѣчества... Дальше человѣческой гордости идти некуда: идолъ самому себѣ поставленъ; нужны лишь жрецы и поклонники...

Толстой называетъ себя христіаниномъ, т. е., ученикомъ или послѣдователемъ Христа; но онъ не имѣетъ никакого права на такое названіе и потому, что во всемъ противорѣчитъ ученію Іисуса Христа. Напр., Господь нашъ Іисусъ Христосъ однажды Самъ уплатилъ подать на храмъ Божій, хотя предварительно и ясно доказалъ Петру, что Онъ какъ Сынъ *Божій* долженъ быть свободнымъ отъ подати въ честь *Бога*, Отца Своего; Онъ въ этомъ случаѣ уплатилъ дань сборщикамъ для того, „чтобы не соблазнить ихъ“ (Мѡ. 17, 27). Въ другое время Христосъ

заповѣдалъ: „и такъ отдавайте кесарево кесарю, а Божіе Богу“ (Мѡ. 22, 21; Марк. 12, 17; Лук. 20, 25). Толстой же по этому предмету учить своихъ послѣдователей такъ: никому ничего не давайте—ни кесарю, ни Богу,—все берите себѣ! И такъ Толстой вступаетъ въ противорѣчіе съ ученіемъ Иисуса Христа; но подробнѣе мы будемъ говорить объ этомъ еще въ свое время.

Къ книгамъ Св. Писанія Толстой то-же относится не такъ, какъ слѣдуетъ относиться христіанину, даже не такъ, какъ относятся къ нимъ честные и добросовѣстные ученые изъ невѣрующихъ. Послѣдніе предварительно подвергаютъ ихъ критикѣ и напередъ объявляютъ своимъ читателямъ, признаютъ ли они эти книги подлинными или нѣтъ, почему они признаютъ ихъ подлинными или отвергаютъ, находятъ ли гдѣ испорченность текста или нѣтъ и т. д. Ничего подобнаго нѣтъ у Толстого: у него господствуетъ полнѣйшій произволь,—подъ впечатлѣніемъ минуты онъ одно признаетъ истиннымъ, а другое отвергаетъ. А почему—на это у него нѣтъ никакого отвѣта.

Всѣ книги ветхаго завѣта Толстой съ презрѣніемъ бросаетъ отъ себя. А какъ въ этомъ отношеніи поступалъ и училъ Христосъ, ученикомъ Котораго считаетъ себя Толстой?—Ко всѣмъ книгамъ ветхаго завѣта Господь нашъ Иисусъ Христосъ всегда относился съ величайшимъ уваженіемъ и благоговѣніемъ, какъ къ откровенію Бога, какъ къ книгамъ, возвѣщающимъ волю Божію и содержащимъ пророчества о Немъ Самомъ. „Не думайте, что я пришелъ нарушить законъ, или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вамъ: доколѣ не пройдетъ небо и земля, ни одна іота, или ни одна черта не пройдетъ изъ закона, пока не исполнится все“. Христосъ никогда не говорилъ людямъ, что Онъ проповѣдуетъ ученіе не то, которое было возвѣщено Моисеемъ и пророками въ ветхомъ завѣтѣ. Напротивъ Онъ даже часто ссылается на единство своего ученія съ откровеніемъ ветхозавѣтнымъ, указываетъ на ветхозавѣтныя писанія, какъ на книги, содержащія ясныя доказательства Его Божественнаго посольства, и часто ставитъ Свое ученіе во внутреннюю, тѣсную и неразрывную связь съ ученіемъ ветхозавѣтнаго Откровенія. „Изслѣдуйте Писанія, ибо вы думаете чрезъ нихъ имѣть жизнь вѣч-

ную. А они свидѣтельствуютъ о Мнѣ. Не думайте, что Я буду обвинять васъ предъ Отцемъ: есть на васъ обвинитель Моисей, на котораго вы упоаете. Ибо если бы вѣрвали Моисею, то повѣрили бы и Мнѣ, потому что онъ писалъ о Мнѣ. Если же его писаніямъ не вѣрите, — какъ повѣрите Моимъ словамъ?“ (Іоан. 5, 39, 45—47). „О, несмысленные и медлительные сердца, чтобы вѣрвать всему, что предсказывали пророки! не такъ ли надлежало пострадать Христу и войти въ славу Свою? И начавъ отъ Моисея, изъ всѣхъ пророковъ изъясняя сказанное о Немъ во всемъ писаніи“ (Лук. 24, 25—27). Въ назаретской синагогѣ Іисусъ Христосъ, по свидѣтельству Евангелія, взявъ въ руки книгу пророка Исаи и, „раскрывъ ее, нашелъ мѣсто, гдѣ было написано: Духъ Господень на Мнѣ; ибо Онъ помазалъ Меня благовѣтствовать нищимъ, и послалъ Меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить измученныхъ на свободу, проповѣдывать лѣто Господне благопріятное. И закрывъ книгу, Онъ началъ говорить имъ: нынѣ исполнилось писаніе сіе, слышанное вами“. (Лук. 4, 17—21). Исторію мѣднаго змія, о которой повѣствуетъ Моисей въ книгѣ Числъ (21, 9), Спаситель Самъ поставилъ во внутреннюю прообразовательную связь съ Своимъ ученіемъ объ искупительномъ значеніи Своей крестной смерти (Іоан. 3, 14, 15; срв. 12, 32), повѣствованіе о маннѣ (Исх. 16, 14)—съ Своимъ ученіемъ о таинствѣ Евхаристіи (Іоан. 6, 31—56), исторію пророка Іоны — съ Своею смертію и воскресеніемъ; кромѣ того, по свидѣтельству евангельскихъ повѣствованій, Онъ не менѣе 37 разъ прямо ссылался на книги ветхозавѣтныхъ пророковъ для доказательства истинности Своего собственнаго ученія ¹⁾. „Заблуждаетесь, не зная писаній, ни силы Божіей“, говорилъ Христосъ саддукеямъ. „О воскресеніи мертвыхъ не читали ли вы реченнаго вамъ Богомъ: Я Богъ Авраама, и Богъ Исаака;

¹⁾ Срв. Іоан. 6, 45; 7, 37; 8, 17, 10, 34; 13 18; 15, 25; 17, 12; Мѡ. 4, 4; 7, 10; 11, 10; 12, 7; 13, 14—15; 15, 4; 7—9; 19, 4; 5; 18—19; 21, 16; 42; 22, 29—32; 43—45; 26, 31; Марк. 7, 6—7; 10; 10, 6; 19; 11, 17; 12, 10—11; 24—26; 29—31; 35—37; 14, 27; Лук. 4, 4; 8; 12; 17—21; 7, 27; 19, 46; 20, 17; 41—44; 22, 37 и др.

и Богъ Іакова? Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ“ (Исход. 3, 6). „Въ законѣ что написано? какъ читаешь?... такъ поступай и будешь жить“. — „Всѣ вы соблазнитесь о Мнѣ въ эту ночь; ибо написано: поражу пастыря; и разбѣются овцы“ (Захар. 13, 7). А сколько разъ ссылается Господь на ветхозавѣтныя писанія, спрашивая іудеевъ: „развѣ вы не читали?“ „Не читали ли вы?“ Ветхозавѣтныя писанія Онъ ставилъ даже выше чудесъ и сверхъестественныхъ явленій: „Если Моисея и пророковъ не слушаютъ, то если бы кто и изъ мертвыхъ воскресъ, не повѣрятъ“ (Лук. 16, 31).

Съ такимъ же уваженіемъ относились къ ветхозавѣтному Откровенію и такое же важное значеніе приписывали ветхозавѣтнымъ писаніямъ и всѣ истинные и ближайшіе ученики Христовы—Апостолы. „Или вы думаете, говоритъ ап. Іаковъ (4, 5),— что *наприсно говоритъ Писаніе*: до ревности любить духъ, живущій въ насъ? Но тѣмъ большую даетъ благодать; посему и сказано: Богъ гордымъ противится, а смиреннымъ даетъ благодать“ (Притч. 3, 34). „Исполнилось слово Писанія“ (Іак. 2, 23). У ап. Петра: „ибо сказано въ Писаніи: вотъ Я полагаю въ Сіонѣ камень краеугольный (1 Петр. 2, 6; срв. Пс. 117, 22). „Никогда пророчество не было произносимо по волѣ человѣческой, но изрекали его святые Божіе челоуѣки, будучи движимы Духомъ Святымъ“ (2 Петр. 1, 21),—вотъ почему, по изясненію св. ап. Петра, „никакого пророчества въ Писаніи нельзя разрѣшить самому собою“ (ст. 20). „Къ сему-то спасенію (во Христѣ) относились изысканія и изслѣдованія пророковъ, которые предсказывали о назначенной вамъ благодати, изслѣдывая, на которое и на какое время указывалъ сущій въ нихъ Духъ Христовъ, когда Онъ предвозвѣщалъ Христовы страданія и послѣдующую за ними славу; имъ открыто было, что не имъ самимъ, а намъ служило то, что нынѣ проповѣдано вамъ благоговѣтствовавшими Духомъ Святымъ“ (1 Петр. 1, 10—15). Чтобы видѣть, съ какимъ благоговѣніемъ относились къ ветхозавѣтнымъ писаніямъ св. Апостолы и какъ часто они ссылались на нихъ въ подтвержденіе своего собственнаго ученія, желающимъ мы совѣтуемъ прочесть слѣдующія мѣста: Рим. 1, 17, 2, 24; 3. 4; 10; 4, 17, 23; 8, 35; 9, 13; 33; 10, 15; 11, 8. 26;

12, 19; 14, 11; 15, 3. 9. 21; 1 Кор. 1, 19; 2, 9; 3, 19; 10, 7; 15, 45; 2 Кор. 8, 15; 9, 9; 4, 13; Галат. 3, 10; 13; 4, 22. 27; 1 Петр. 1, 16; 2, 6; Рим. 1, 2; 2, 27. 29; 4, 3; 9, 17, 10, 8. 11; 11, 2; 14, 25; 15, 4; 1 Кор. 15, 3; 4; Галат. 3, 8; 22; 4. 30; 1 Тим. 5, 18; 2 Тим. 3, 15; 16; Іак. 2, 8; 23; 4, 5; 1 Петр. 2, 6; 2 Петр. 3, 16; 2, 5; 1, 10; Іак. 5, 10; Рим. 1, 2; 3, 21; 9, 29; 11, 3; 1 Кор. 12, 28; 14, 32; Ефес. 2, 2; 3, 5; Евр. 1, 1; 11, 32; 2 Петр. 3, 2; и мн. др.

Но если Господь нашъ Іисусъ Христосъ и Его апостолы относились къ ветхозавѣтнымъ писаніямъ съ величайшимъ уваженіемъ и благоговѣніемъ и часто ссылались даже на нихъ въ доказательство истинности своего собственнаго ученія, признавая ихъ изреченными отъ Бога, написанными по вдохновенію Духа Божія,—то спрашивается: на какомъ основаніи отвергать ихъ Толстой, называющій себя единственнымъ во всемъ мірѣ ученикомъ Христовымъ и истиннымъ христіаниномъ?—Толстой не указываетъ для этого совершенно никакого основанія. Онъ ничего не хочетъ слышать о ветхозавѣтныхъ писаніяхъ только потому, что они ему не нравятся; а не нравятся они ему потому, что содержащееся въ нихъ ученіе не подходитъ подъ цвѣтъ его собственнаго ученія ¹⁾. Но для человѣка здравомыслящаго, а тѣмъ болѣе для христіанина это, очевидно, не основаніе. Если Христосъ заповѣдалъ съ благоговѣніемъ относиться къ ветхозавѣтнымъ писаніямъ, какъ къ Божественному Откровенію, то ясно, что всякій, желающій быть истиннымъ христіаниномъ, и долженъ поступать по Его заповѣди и примѣру.

Такимъ же образомъ относится Толстой и къ писаніямъ апостольскимъ. Онъ отвергаетъ ихъ совершенно безъ всякаго основанія. Правда, онъ часто говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ о томъ, что христіанская церковь искавила христіанское ученіе въ IV вѣкѣ, съ того времени, какъ императоръ Константинъ Великій объявилъ христіанскую вѣру—господствующею религіею въ своей имперіи. Но самые враждебные христіан-

¹⁾ О такомъ отношеніи своемъ къ Ветхозавѣтному Откровенію какъ и Новозавѣтному, самъ Толстой съ поразительною наивностію рассказываетъ въ предисловіи къ своему же-евангелію стр. 9—24..

ству критики новозавѣтныхъ писаній, при всей своей придирчивости, должны были признать, что канонъ новозавѣтныхъ апостольскихъ писаній, т. е., всѣ эти писанія, вмѣстѣ взятые, были извѣстны у христіанъ въ концѣ перваго и не далѣе первой четверти втораго вѣка. Правда и то, что эти критики нѣкоторыхъ изъ новозавѣтныхъ писаній не признавали подлинно-апостольскими, т. е. написанными именно Петромъ, Іаковомъ, Іоанномъ или Павломъ, но никто изъ нихъ не сомнѣвался въ ихъ подлинно—христіанскомъ происхожденіи; никто не утверждалъ того, что заключающееся въ нихъ ученіе несогласно съ ученіемъ Іисуса Христа, изложеннымъ въ евангельскихъ повѣствованіяхъ.

Совершенно иначе относится къ новозавѣтнымъ апостольскимъ писаніямъ Толстой: онъ огульно отвергаетъ ихъ, не указывая для этого ровно никакого основанія. Просто-на-просто они ему не нравятся, такъ какъ содержатъ ученіе несогласное съ его собственнымъ ученіемъ,—и вотъ по этой только причинѣ онъ и не хочетъ ничего о нихъ слышать... Дѣйствительно, Толстому апостольскія посланія—не подъ цвѣтъ: въ каждомъ пунктѣ онъ можетъ увидѣть въ нихъ лишь опроверженіе своего ученія, которое бы ему хотѣлось выдать за христіанское.

Приведемъ нѣсколько примѣровъ. Толстой не признаетъ никакой власти во всемъ мірѣ. Апостолы въ своихъ посланіяхъ не только признаютъ власти совершенно необходимыми, но и заповѣдуютъ христіанамъ безприкословное повиновеніе имъ, вполне согласно съ ученіемъ Іисуса Христа, повелѣвавшего воздавать кесарево кесарю. Такъ, ап. Петръ пишетъ: „Бога бойтесь, царя чтите“ (1 Петр. 2, 17). „Будьте покорны всякому человѣческому начальству, для Господа: царю ли, какъ верховной власти, правителямъ ли; какъ отъ него посылаемымъ для наказанія преступниковъ и для поощренія дѣлающихъ добро“ (ст. 13. 14). Въ посланіяхъ ап. Павла, одобренныхъ и ап. Петромъ (2 Петр. 3, 15), мы также читаемъ: „Всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти не отъ Бога; существующія же власти отъ Бога установлены. Посему противящійся власти противится Божію установленію. А противящіяся сами навлекутъ на себя осужденіе. Ибо начальствующи-

ще страшны не для добрыхъ дѣлъ, но для злыхъ. Хочешь ли не бояться власти? Дѣлай добро, и получишь похвалу отъ нея; ибо начальникъ есть Божій слуга, тебѣ на добро. Если же дѣлаешь зло, бойся, ибо онъ не напрасно носитъ мечъ: онъ Божій слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему злое. И потому надобно повиноваться не только изъ страха наказанія, но и по совѣсти. Для сего вы и подати платите, ибо они Божіи служители, симъ самымъ постоянно заняты. И такъ отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброкъ, оброкъ; кому страхъ, страхъ; кому честь, честь“ (Рим. 13, 1—7). „И такъ прежде всего прошу совершать молитвы, прошенія, моленія, благодаренія за всѣхъ человѣковъ, за царей и за всѣхъ начальствующихъ, дабы проводить намъ жизнь тихую и безмятежную во всякомъ благочестіи и чистотѣ, ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу“ (1 Тим. 2, 1—3).

Далѣе Толстой проповѣдуетъ, будтобы несогласно съ христіанскимъ ученіемъ—платить подати. Апостолы напротивъ смотрятъ на подати не только какъ на явленіе въ христіанскомъ обществѣ естественное, но даже признаютъ ихъ необходимыми, какъ мы видѣли выше. Ср. Рим. 13, 6. 7.

Затѣмъ Толстой отвергаетъ клятву. Апостолы, согласно съ ученіемъ Иисуса Христа, также высказываютъ въ своихъ посланіяхъ понятное желаніе, чтобы христіане, говоря всегда правду и не допуская лжи, вѣрили другъ другу на слово и не прибѣгали къ клятвенному удостовѣренію (Іак. 5, 12); но въ грѣховномъ обществѣ, среди котораго ложь порождаетъ недоувѣріе, значенія клятвы они не отвергаютъ. Такъ въ посланіи ап. Павла къ евреямъ (6, 16—18) мы читаемъ: „Люди клянутся высшимъ, и клятва во удостовѣреніе оканчиваетъ всякій споръ ихъ“. Какое важное значеніе апостолы приписывали клятвѣ, желающій можетъ видѣть изъ слѣдующихъ мѣстъ: Рим. 6, 17—18; Евр. 3, 11. 18; 4, 3; 6, 13; 7, 21 и др.

Наконецъ, Толстой находитъ не христіанскимъ учрежденіемъ судъ и заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ не принимать въ судахъ никакого участія. Апостолы только не хотѣли бы видѣть среди христіанъ тяжбъ и споровъ и не одобряли, когда христіане съ своими тяжёбными дѣлами обращались къ суду

язычниковъ; но значенія собственнаго суда среди христіанъ не отвергають. Такъ ап. Павелъ писалъ коринѳянамъ: „Какъ смѣетъ кто у васъ, имѣя дѣло съ другимъ, судиться у нечестивыхъ, а не у святыхъ? Развѣ не знаете, что святые будутъ судить міръ? Если же вами будетъ судимъ міръ, то неужели вы недостойны судить маловажныя дѣла? Развѣ не знаете, что мы будемъ судить ангеловъ, не тѣмъ ли болѣе дѣла житейскія? А вы, когда имѣете житейскія тяжбы, поставяете своими судьями ничего не значущихъ въ церкви. Къ стыду вашему говорю: неужели нѣтъ между вами ни одного разумнаго, который могъ бы разсудить между братьями своими?“ (1 Кор. 6, 1—5).

Послѣ этого для каждаго здравомыслящаго ясно, что между христіанскимъ ученіемъ, изложеннымъ апостолами въ ихъ посланіяхъ, и лжеученіемъ Толстаго слишкомъ мало общаго; по этой-то причинѣ Толстому и показалось наилучшимъ просто, безъ всякаго основанія, не обращать на апостольскія посланія никакого вниманія. Пріемъ этотъ, конечно, смѣлъ; но за то не наученъ и даже не честенъ.

Подводя итогъ сказанному нами до сихъ поръ, мы должны придти къ слѣдующимъ общимъ выводамъ: 1) Толстой не имѣетъ никакого права называетъ себя *истиннымъ* христіаниномъ; 2) ученіе его можетъ быть называемо социалистическимъ, политическимъ, анархическимъ или—другимъ какимъ либо словомъ, но только—не христіанствомъ, какъ называетъ его самъ Толстой; 3) истинный христіанинъ, не переставая быть христіаниномъ, не можетъ, подобно Толстому, отвергать ни ветхозавѣтныхъ пророчествъ, ни новозавѣтныхъ—апостольскихъ писаній.

Съ этими общими положеніями мы и приступаемъ къ разбору изданнаго въ этомъ году сочиненія Толстаго „Царство Божіе внутри васъ“, предупреждая, впрочемъ, читателя, что насъ, собственно, не столько интересуетъ самый разборъ лжеученія Толстаго, сколько изложеніе истинно-христіанскаго ученія о тѣхъ предметахъ, о которыхъ Толстой разсуждаетъ въ своей книгѣ.

I.

Толстой и его предшественники.

Болѣ десяти лѣтъ тому назадъ, только приступая къ пропагандѣ своего лжеученія, Толстой прежде всего выдавалъ себя своимъ читателямъ за человѣка весьма умнаго, всесторонне образованнаго, многосвѣдущаго и многоученаго, подобнаго которому трудно найти во всемъ мѣрѣ, словомъ,—сразу хотѣлъ занять положеніе такого авторитетнаго руководителя, которому бы читатели прямо вѣрили на слово, не подвергая сомнѣнію ни одного изъ его положеній. И Толстой отчасти достигъ своей цѣли. Нашлись многіе легковѣрные, малоразвитые, не способные къ критическимъ сужденіямъ люди, которые, повѣривъ Толстому на слово и признавъ его своимъ авторитетомъ, безъ всякихъ разсужденій, стали толпой въ ряды его учениковъ. Иначе отнеслись къ заявленію Толстого о его философской и богословской многоучености люди, способные къ серьезнымъ разсужденіямъ. Они высоко цѣнили *поэтическое* дарованіе Толстого, какъ оно выразилось въ его прежнихъ, дѣйствительно, поэтическихъ произведеніяхъ; но, разсмотрѣвъ основательно послѣднія лже-философскія сочиненія его, они пришли къ выводу, что философъ онъ—плохой, а еще менѣе имѣетъ основаній называть себя многоученымъ и глубоко-мысленнымъ богословомъ. Основанія, приведенныя этими людьми—критиками Толстого, были настолько вѣски и неопровержимы, что справедливость ихъ вынужденъ былъ признать и самъ Толстой. Вотъ почему свое послѣднее сочиненіе онъ прямо начинаетъ ¹⁾ откровеннымъ заявленіемъ, что въ области богословскихъ предметовъ онъ человѣкъ—мало-знающій. Интересно повтому, для сравненія, сопоставить здѣсь то, что Толстой говорилъ о своей богословской многоучености десять лѣтъ назадъ, и что онъ смиренно говорить о ней теперь. Вотъ это сопоставленіе.

¹⁾ Ч. I, стр. 1.

Толстой говорил о себѣ въ 1884 году:

„Я читалъ не одну нагорную проповѣдь, я читалъ всѣ Евангелія, *въ* богословскіе комментаріи на нихъ ¹⁾... И вотъ послѣ многихъ, многихъ тщетныхъ исканій, изученій того, что было писано объ этомъ въ доказательство божественности этого ученія и въ доказательство небожественности его ²⁾... Читаю посланія апостола Павла ³⁾... Справляюсь (о томъ же непротивленіи злу) съ учителями церкви первыхъ вѣковъ ⁴⁾... Обратился къ толкованіямъ церкви съ пятаго вѣка ⁵⁾... Справляюсь у греческихъ, католическихъ, протестантскихъ писателей и писателей тюбингенской школы и школы исторической ⁶⁾... Справляюсь какъ переводятся въ Евангеліяхъ эти слова на разные языки... въ Вульгатъ, у Лютера ⁷⁾... Справляюсь съ общимъ лексикономъ... Справляюсь съ лексикономъ Новаго Завѣта... Справляюсь съ контекстами ⁸⁾... Хорошо знаю академическую литературу ⁹⁾... Справляюсь съ вариантами. Справляюсь по Грисбаху“ ¹⁰⁾... и т. д.

Итакъ, то, что Толстой десять лѣтъ назадъ говорилъ о своей богословской многоучености, было по меньшей мѣрѣ преувеличеннымъ, если не преднамѣреннымъ заманываніемъ легковѣрныхъ и легкомысленныхъ подъ знамя фиктивного авторитета мнимой науки!

1) Въ чемъ моя вѣра? стр. 10.

2) Тамъ же стр. 11.

3) Стр. 31.

4) Стр. 32.

5) Стр. 33.

6) Тамъ же.

7) Стр. 34.

8) Въ чемъ моя вѣра? Женевское изданіе стр. 35.

9) Стр. 187.

10) Стр. 68.

Толстой говоритъ о себѣ въ 1894 году:

„Я очень мало знаю, какъ и всѣ мы, о томъ, что дѣлалось и было проповѣдуемо и писано въ прежнее время по вопросу о непротивленіи злу. Я зналъ только, что было высказано объ этомъ предметѣ у отцовъ церкви — Оригена, Тертуллиана ¹⁾ и *другихъ* (?), — зналъ и о томъ, что существуютъ нѣкоторые такъ называемыя секты Менонитовъ, Гернгутеровъ, Квakerовъ, которыя не допускаютъ для христіанина употребленія оружія, и не идутъ въ военную службу; но что было сдѣлано этими, такъ называемыми сектами для разъясненія этого вопроса, было мнѣ мало извѣстно“ ²⁾.

1) Оригена и Тертуллиана Толстой всегда называетъ, конечно, по невѣдѣнію, не *учителями*, а *отцами* церкви.

2) Царство Божіе внутри васъ. Стр. 1—2.

Къ немалому удивленію нашему, въ разбираемомъ сочиненіи Толстой правдиво опредѣляетъ и тѣ причины, благодаря которымъ пользовались большою популярностію лжефилософскія произведенія его и въ особенности—его книга: „Въ чемъ моя вѣра?“ Какія же это причины?—„Отчасти вслѣдствіе моей репутаціи, какъ писателя,—говорить Толстой ¹⁾ отчасти потому, что она (его книга: „Въ чемъ моя вѣра?“) заинтересовала людей“... Имѣя въ виду эти причины, можно обѣщать меньшую популярность и послѣднему сочиненію Толстого. И для него немалое значеніе будутъ имѣть популярность и репутація его, какъ писателя; и это сочиненіе также, безъ сомнѣнія, заинтересуетъ людей... Но только какихъ людей? Здѣсь Толстой уже не касается тѣхъ высшихъ богословскихъ и философскихъ вопросовъ, которые занимали видное мѣсто въ нѣкоторыхъ изъ его прежнихъ сочиненій. Здѣсь нѣтъ уже рѣчи ни о Богѣ, ни о смыслѣ и высшей цѣли человѣческой жизни, ни о мотивахъ нравственной дѣятельности. Всѣ эти вопросы Толстымъ уже оставлены какъ праздыне и метафизическіе. Теперь онъ спустился съ облаковъ философіи и теософіи; онъ сталъ уже прямо на путь явнаго социализма и продолжаетъ дѣло, надъ которымъ болѣе двадцати лѣтъ работали наши народныя просвѣтители 60-хъ годовъ, а нынѣ разрабатываютъ въ Европѣ всевозможныя анархисты. Цѣль, которой хочетъ достигнуть Толстой въ своемъ послѣднемъ сочиненіи, совершенно анархическая: указаніе прямого пути и надежныхъ средствъ къ уничтоженію существующаго нынѣ государственнаго устройства и всѣхъ учреждений его: школъ, больницъ, судовъ, полиціи, войска, податей, а также къ устраненію всѣхъ никому ненужныхъ—министровъ, губернаторовъ, судебныхъ прокуроровъ, генераловъ, офицеровъ, архіереевъ, священниковъ, волостныхъ старшинъ, писарей, сотскихъ, десятскихъ, всѣхъ богачей, фабрикантовъ и даже землевладѣльцевъ ²⁾... Понятно, что еще и теперь найдутся люди, раздѣляющіе чаянія нигилистовъ и социалистовъ 60-хъ годовъ, и этихъ людей, безъ сомнѣнія, послѣднее сочиненіе Тол-

¹⁾ Тамъ же стр. 2.

²⁾ См. напр. Ч. II, стр. 94—100 и всю книгу Толстого въ двухъ частяхъ, исполненную такихъ наставленій.

стого очень заинтересуетъ своимъ содержаніемъ, а чрезъ ихъ усердіе оно будетъ извѣстно и крестьянамъ въ захолустныхъ селахъ и даже приобрететъ Толстому среди послѣднихъ новыхъ послѣдователей, — тѣмъ болѣе, что въ разбираемомъ сочиненіи, какъ увидимъ ниже, самъ Толстой уже хлопочетъ не о просвѣщеніи простого народа даже и въ духъ его ученія, а прямо о вербованіи невѣжественныхъ массъ въ ряды его послѣдователей чрезъ установленіе согласнаго съ его ученіемъ общественнаго мнѣнія, какими бы то ни было средствами достигнутаго *).

Интересно прослѣдить, какъ Толстой путается въ рѣшеніи вопроса о самомъ происхожденіи *заповѣди* (?) непротивленія злу. Сначала онъ приписывалъ это ученіе только одному Иисусу Христу; но, затѣмъ, прочитавъ IV томъ сочиненій Шопенгауэра, онъ уже отказался отъ этого мнѣнія и сталъ доказывать, что ученіе о непротивленіи злу принадлежитъ не Христу, а Конфуцію, Буддѣ, стоикамъ, еврейскимъ талмудистамъ. Тѣмъ не менѣе въ своемъ послѣднемъ сочиненіи ученіе о непротивленіи злу онъ постоянно называетъ *истинно-христіанскимъ*. Другой вопросъ: кто первый изъяснилъ людямъ дѣйствительный смыслъ этого ученія? Десять лѣтъ тому назадъ эту честь Толстой приписывалъ только *одному* себѣ. Теперь, однако, онъ говоритъ уже не то, и такимъ образомъ самъ начинаетъ лишать себя славы открытія великой истины, до него бывшей будтобы совершенно неизвѣстною людямъ. По этому поводу

*Вотъ что говорилъ Толстой
въ 1884 году:*

„Открытіе это (ученія о непротивленіи злу) сдѣлано было мною такъ ¹⁾... Но долго я не могъ привыкнуть къ той странной мысли, что послѣ 1800 лѣтъ исповѣданія Христова закона миллиардами людей, послѣ тысячъ людей, посвятившихъ свою жизнь на изученіе этого закона, *теперь мнѣ пришлось, какъ что-то новое, открывать законъ Христа*. Но какъ ни странно это было, это было такъ ²⁾).

1) Въ чемъ моя вѣра? стр. 6.

2) Тамъ же стр. 46—47.

*Вотъ что говоритъ Толстой
въ 1894 году:*

Ученіе о непротивленіи злу называемъ съ самаго основанія христіанства исповѣдовалось и исповѣдуются меньшинствомъ людей ¹⁾).

*) Ч. II, стр. 80—100.

1) Царство Божіе внутри васъ, Ч. I, стр. 1.

Какъ объяснить возможность такого противорѣчія самому себѣ, такого самоотрицанія и самопобіенія? Объяснить это очень легко. До послѣдняго времени Толстой, какъ онъ и самъ сознается, имѣлъ лишь смутное представленіе о сектахъ менонитовъ, гернгутеровъ и квакеровъ. Но когда Толстой ложно приписалъ себѣ открытіе закона Христова о непротивленіи злу, американскіе квакеры первые уличили его въ ложномъ самовосхваленіи и прямо заявили ему, что честь этого открытія принадлежитъ не кому другому, какъ только однимъ имъ, болѣе 200 лѣтъ исповѣдующимъ на дѣлѣ ученіе Христа о непротивленіи злу насиліемъ и не употребляющимъ для защиты себя оружія. Въ доказательство этого они вмѣстѣ съ письмами прислали Толстому свои брошюры, журналы и книги. Послѣ этого Толстой дѣлаетъ новое открытіе и спѣшитъ порадовать имъ міръ. „Изъ этихъ присланныхъ мнѣ журналовъ, брошюръ и книгъ, говоритъ онъ ¹⁾, —я узналъ, до какой степени уже много лѣтъ тому назадъ ими неопровержимо была доказана для христіанина обязанность выполненія заповѣди о непротивленіи злу насиліемъ и была обличена неправильность церковнаго ученія, допускающаго казни и войны“. „Знакомство съ дѣятельностію квакеровъ и ихъ сочиненіями: съ Фоксомъ ²⁾, Пэнномъ ³⁾ и въ особенности съ книгой Данмонда (Dumond) 1827 г.—показало мнѣ, что не только давнымъ давно сознана невозможность соединенія христіанства съ насиліемъ и войною, но что эта несовмѣстимость давнымъ давно такъ ясно и несомнѣнно доказана, что надо только удивляться, какимъ образомъ можетъ продолжаться это невозможное соединеніе христіанскаго ученія съ насиліемъ, которое проповѣдовалось и продолжаетъ проповѣдываться церквами“ ⁴⁾.

Но какую пользу принесло Толстому его запоздалое знакомство съ сектою квакеровъ? Казалось бы, что, признавъ за этою сектою единственно истинное пониманіе христіанскаго ученія, Толстой долженъ былъ бы только усвоить себѣ это ученіе, присоединиться къ сектѣ и содѣйствовать ея распространенію.

¹⁾ „Царство Божіе внутри васъ“, ч. I. стр. 3.

²⁾ Георгій Фоксъ—основатель секты квакеровъ, явившейся въ 1647 году.

³⁾ Вильгельмъ Пэнъ—ревностный распространитель и организаторъ секты.

⁴⁾ Царство Божіе внутри васъ ч. I. стр. 4—5.

Но ничего подобнаго не случилось и даже не можетъ случиться, потому что, кромѣ пустого фразерства о непротивленіи злу, между квакерами и Толстымъ нѣтъ ничего общаго. Секта квакеровъ, при всѣхъ своихъ заблужденіяхъ и при всемъ своемъ одностороннемъ пониманіи христіанскаго ученія, все таки удерживаетъ за собою религіозный характеръ;—а ученіе Толстаго имѣетъ только соціально—политическій характеръ, который обнаружился въ его нигилистическихъ и анархическихъ воззрѣніяхъ. Квакеры вѣруютъ въ бытіе личнаго Бога, Иисуса Христа называютъ Сыномъ Божиимъ, своимъ Господомъ и Учителемъ, признаютъ личное бытіе Духа Святаго и возможность Его наитія на людей, вѣруютъ въ личную загробную жизнь и воскресеніе мертвыхъ, имѣютъ въ виду въ своей жизни одну главную цѣль—достиженіе своего спасенія и вѣчнаго блаженства; ничего подобнаго нѣтъ у Толстаго: онъ проповѣдуетъ только бессмысленный атеизмъ и грубый матеріализмъ. Квакеры устраиваютъ свои собранія для чтенія Библии, молитвы и религіозной проповѣди; толстовцы собираются вмѣстѣ только для разсужденій о необходимости разрушенія государственнаго строя, уничтоженія властей, войска, податей, капиталистовъ, фабрикантовъ и для кощунственнаго издѣвательства и поношенія Церкви Христовой, для выраженія по отношенію къ ней чувства своей безграничной враждебности во имя (будто бы) заповѣди Христовой о любви даже ко врагамъ...

Но на знакомствѣ съ сектою квакеровъ дѣло не остановилось. За однимъ открытіемъ послѣдовало другое. Толстому по-счастливилось обогатиться новыми свѣдѣніями. „Кромѣ свѣдѣній, полученныхъ мною отъ квакеровъ, говоритъ онъ ¹⁾, около этого же времени я получилъ то же изъ Америки свѣдѣніа о томъ же предметѣ (т. е. о непротивленіи злу) изъ совершенно другаго, и прежде мнѣ вовсе неизвѣстнаго источника“. Сынъ Вильяма Лойда Гаррисона, извѣстнаго борца за свободу негровъ, нашедши въ ученіи Толстаго нѣчто сходное съ мыслями, выраженными его (Гаррисона) отцомъ въ 1838 году, прислалъ Толстому составленную его отцомъ декларацію или провозгла-

¹⁾ Ч. II, стр. 5.

шеніе непротивленія—„Non resistance“. Затѣмъ отъ нѣкогого Вильсона Толстой узналъ о существованіи нѣкогого Адина Балу, участвовавшаго въ трудахъ отца Гаррисона. Толстой немедленно написалъ ему, Балу, письмо, на которое удостоился получить отвѣтъ, а вмѣстѣ съ нимъ и всѣ сочиненія этого Балу. Изъ этихъ сочиненій Толстой узналъ, что Балу „общалъ, оставивъ все, слѣдовать за Иисусомъ Христомъ *на худое* (?) и доброе до самой смерти“¹⁾; а его *катехизизм непротивленія* ясно доказалъ Толстому, что слово—„непротивленіе“—не слѣдуетъ принимать въ самомъ его обширномъ смыслѣ, но въ смыслѣ вставленія Спасителя, т. е., не платить *зломъ за зло*, и что злу должно противиться всякими праведными средствами, но никакъ не зломъ“²⁾.

Наконецъ, какой-то профессоръ пражскаго университета сообщилъ Толстому, что еще, въ XV вѣкѣ чехъ Хельчицкій написалъ сочиненіе „Сѣтъ вѣры“, которое никогда и нигдѣ не было напечатано, но въ которомъ приведенъ тотъ же взглядъ на истинное и ложное христіанство, какой высказалъ и Толстой въ своемъ сочиненіи—„Въ чемъ моя вѣра?“ По словамъ пражскаго профессора, это сочиненіе Хельчицкаго, котораго нельзя было напечатать ни во Франціи, ни въ Австріи, ни въ Америкѣ, „должно было быть издано въ первый разъ на чешскомъ языкѣ въ журналѣ Петербургской академіи наукъ“. Не довольствуясь ознакомленіемъ съ содержаніемъ сочиненія Хельчицкаго по какой-то нѣмецкой книгѣ, присланной тѣмъ же пражскимъ профессоромъ³⁾, и по исторіи чешской литературы Пыпина, Толстой „досталъ“⁴⁾ изъ типографіи корректурные листы того, что было отпечатано, и прочелъ книгу. „Книга эта, по словамъ Толстого, во всѣхъ отношеніяхъ удивительная. Содержаніе ея совершенно вѣрно передано Пыпинымъ... Книга эта одна изъ рѣдкихъ удѣлѣвшихъ отъ костровъ книгъ, обливающихъ официальное христіанство“... Въ виду такого важнаго значенія этой книги Толстой неоднократно высказываетъ свое

1) Ч. I, стр. 15.

2) Стр. 18.

3) Толстой почему-то не называетъ этой книги.

4) Ч. I, стр. 30.

сѣтованіе на то, что начатое нашею академіею наукъ печатаніе ея приостановлено, вслѣдствіе чего ему и пришлось знакомиться съ нею нелегальнымъ путемъ... Воображаемъ однако, какъ былъ удивленъ Толстой, узнавъ еще до окончанія своего сочиненія, что книга Хельчицкаго еще въ прошломъ году Академіею наукъ напечатана и въ русскомъ обществѣ не вызвала никакого интереса.

Теперь, кажется, естественно предложить вопросъ: какую пользу получилъ Толстой отъ своего знакомства съ ученіемъ и писаніями квакеровъ, Гаррисона, Балю, Даймонда и Хельчицкаго?

Въ отвѣтъ на это Толстой пишетъ ¹⁾: „Дѣятельность Гаррисона отца съ его основаніемъ общества непротивляющихся и деклараціи еще болѣе, чѣмъ сношенія мои съ квакерами, убѣждали меня въ томъ, что отступленіе государственнаго христіанства отъ закона Христа о непротивленіи насиліемъ есть дѣло давно замѣченное и указанное и для облеченія котораго работали и не перестаютъ работать люди. Дѣятельность Балю еще болѣе подтвердила мнѣ это“. Такимъ образомъ Толстой, начавшій свою странную проповѣдь о непротивленіи злу въ смыслѣ чуждомъ истинно-христіанскому пониманію болѣе десяти лѣтъ тому назадъ, все время какъ-будто не былъ убѣжденъ въ истинности того, что онъ проповѣдывалъ съ особенною энергіею, и до послѣдняго времени нуждался «въ томъ, чтобы въ истинности его ученія его убѣдили квакеры, Гаррисонъ и Балю. А если не такъ, то какую-же пользу могли принести ему эти люди?—Очевидно,—никакой. Но мы думаемъ, что не для себя, а для другихъ Толстой излагаетъ въ своемъ сочиненіи ученіе квакеровъ, Гаррисона и Балю. „Не вѣрите мнѣ, такъ повѣрьте хотя этимъ людямъ,—они авторитетнѣе меня!“—вотъ что какъ бы говоритъ Толстой своею ссылкою на ученіе своихъ предшественниковъ по міровоззрѣнію. Онъ беретъ ихъ себѣ въ помощь и отдаетъ имъ подъ защиту себя. Вотъ единственная польза, которую извлекаетъ Толстой изъ своего знакомства съ сочиненіями американскихъ квакеровъ, Гаррисона, Балю и Хельчицкаго; а между тѣмъ отъ этого зна-

¹⁾ Ч. I стр. 27.

комства онъ могъ бы получить и гораздо большую пользу, если бы онъ внимательнѣе отнесся къ тому, какихъ результатовъ достигли его предшественники своею дѣятельностию.

Не знаемъ, извѣстно ли Толстому, какимъ незначительнымъ распространениемъ пользуется учение квакеровъ; но онъ хорошо знаетъ, что Гаррисонъ, Балу, Даймондъ и Хельчицкій не имѣли никакихъ успѣховъ; они были учителями безъ учениковъ, проповѣдниками безъ слушателей, писателями, сочиненій которыхъ никто не читалъ. Вотъ что по этому поводу говоритъ самъ Толстой ¹⁾: „Общество и журналъ (основные Гаррисономъ) существовали не долго: большинство сотрудниковъ Гаррисона по дѣлу освобожденія рабовъ, опасаясь того, чтобы слишкомъ радикальныя требованія, выраженные въ журналѣ „Непротивляющійся“ не оттолкнули людей отъ практическаго дѣла освобожденія негровъ, большинство сотрудниковъ отказалось отъ исповѣданія принципа непротивленія, какъ онъ былъ выраженъ въ провозглашеніи, и общество и журналъ прекратили свое существованіе. Это провозглашеніе Гаррисона, такъ сильно и краснорѣчиво выражавшее такое важное для людей исповѣданіе вѣры, казалось должно бы было поразить людей и сдѣлаться всемірно извѣстнымъ и предметомъ всесторонняго обсужденія. Но ничего подобнаго не было. Оно не только не извѣстно въ Европѣ, но среди Американцевъ, столь высоко чтущихъ Гаррисона, провозглашеніе это почти неизвѣстно“.

„Та же неизвѣстность, — говоритъ Толстой далѣе ²⁾, — постигла и другаго борца за непротивленіе злу недавно умершаго, въ продолженіи 50 лѣтъ проповѣдывавшаго это ученіе, американца Адина Балу. До какой степени мало извѣстно все то, что относится къ вопросу непротивленія, видно изъ того, что Гаррисонъ сынъ, написавшій превосходную, въ 4-хъ большихъ томахъ біографію своего отца, этотъ Гаррисонъ сынъ, на вопросъ мой о томъ, существуютъ-ли теперь общества непротивленія и есть ли послѣдователи его, отвѣчалъ мнѣ, что, сколько ему извѣстно, общество это распалось и послѣдователей этого ученія не существуетъ“...

¹⁾ Ч. I, стр. 13.

²⁾ Ч. I, стр. 14.

„Въ августѣ 1890 года,—читаемъ еще у Толстого ч. I. стр. 27,—Балу скончался и въ американскомъ христіанскаго направленія журналѣ (Religio-Philosophical journal, August 23) былъ его некрологъ. Въ хвалебномъ некрологѣ этомъ пишется о томъ, что Балу былъ духовнымъ руководителемъ общины, что онъ произнесъ отъ 8 до 9 тысячъ проповѣдей, женилъ 1000 паръ и написалъ около 500 статей, но ни одного слова не сказано о той цѣли, которой онъ посвятилъ свою жизнь, не сказано даже и слова „непротивленіе“. Какъ все то, что 200 лѣтъ проповѣдуютъ квакеры, какъ дѣятельность Гаррисона отца, основаніе его общества и журнала, его провозглашеніе, такъ и вся дѣятельность Балу точно какъ будто не существуетъ и не существовало“.

Такова же была судьба книги Хмельчицкаго ¹⁾—„Сѣтъ вѣры“, книги Даймонда—„On war“—„О войнѣ“ ²⁾ и книги Мосера—„О непротивленіи“ ³⁾.

Мы съ намѣреніемъ собственными словами Толстого указали на поучительную судьбу прежнихъ проповѣдниковъ непротивленія, несогласнаго съ истинно-христіанскимъ пониманіемъ Христова ученія. Чѣмъ же объяснить общее несочувствіе къ нимъ людей? Отчего они оставались одинокими? Отчего ихъ общества распадались почти тотъ часъ послѣ учрежденія? Отчего ихъ книги были оставляемы безъ прочтенія? Отчего ихъ современники и послѣдующія поколѣнія такъ скоро забывали и забываютъ не только о ихъ проповѣди и дѣятельности, но даже и о самомъ существованіи ихъ? Толстой даетъ замѣчательный отвѣтъ на эти серьезные вопросы. „Судьба и Гаррисона, и въ особенности Балу, никому неизвѣстнаго, несмотря на 50 лѣтъ упорной и постоянной работы въ одномъ и томъ же направленіи,—говоритъ Толстой ⁴⁾,—подтвердила для меня то, что *существуетъ какой-то невысказанный, но твердый уговоръ—замалчиванья всякъ такихъ попытокъ*“. „Вездѣ,—такъ заключаетъ онъ и первую главу, или параграфъ своего сочи-

¹⁾ Ч. I, стр. 28.

²⁾ Ч. I, стр. 33.

³⁾ Ч. I, стр. 33, 36.

⁴⁾ Ч. I, стр. 27.

ненія ¹⁾),—повторяется одно и тоже. Не только правительство, но и большинство либеральныхъ, свободно мыслящихъ людей, какъ бы сговорившись, старательно отворачиваются отъ всего того, что говорилось, писалось, дѣлалось и дѣлается людьми для обличенія несовмѣстимости насилія въ самой ужасной, грубой и яркой его формѣ—въ формѣ солдатства, т. е., готовности убійства кого-бы то ни было, съ ученіемъ не только христіанства, но хотя бы гуманности, которое общество будто бы исповѣдуетъ“. Въ заключеніе своей жалобы на эту невнимательность людей къ ученію о непротивленіи Толстой еще разъ высказываетъ свое убѣжденіе въ томъ, „что существуетъ въ правящихъ классахъ сознательно враждебное отношеніе къ истинному христіанству (т. е. къ ученію о непротивленіи въ смыслѣ ученія Толстого), выражающееся преимущественно замалчиваніемъ всѣхъ проявленій его“.

Это объясненіе Толстого очень оригинально. „Существуетъ какой то невысказанный, но твердый *уговоръ*, замалчиванья“ дѣятельности непротивленцевъ! Какой же это уговоръ? Гдѣ—онъ и въ чемъ онъ проявилъ себя?

Объясненіе Толстого вовсе не вытекаетъ изъ тѣхъ фактовъ, которые изложены имъ въ его послѣднемъ сочиненіи, и изъ которыхъ онъ его выводитъ. Факты эти очень характеристичны, а для Толстого, при добросовѣстномъ отношеніи къ нимъ, могли бы быть и весьма поучительными. Такъ, напр., проповѣдникъ непротивленія Гаррисонъ основалъ даже общество непротивленія и издавалъ журналъ „Непротивляющійся“—„Non-resistant“. Чего же достигъ этимъ Гаррисонъ?—Ничего.—„Общество и журналъ, говоритъ Толстой ²⁾),—просуществовали недолго“. Отчего? „Большинство сотрудниковъ Гаррисона по дѣлу освобожденія рабовъ,—отвѣчаетъ Толстой ³⁾),—опасаясь того, чтобы слишкомъ радикальныя требованія, выраженные въ журналѣ „Непротивляющійся, не оттолкнули людей отъ практическаго дѣла освобожденія негровъ, большинство сотрудниковъ отказалось отъ исповѣданія принципа непротивленія, какъ онъ былъ вы-

¹⁾ Стр. 44.

²⁾ Ч. I, стр. 13.

³⁾ Тамъ-же.

раженъ въ провозглашеніи, и общество и журналъ прекратили свое существованіе“. Объясненіе—очень достаточное и простое; къ чему же вести здѣсь рѣчь о „существованіи какого-то невысказаннаго, но твердаго уговора замалчиванія“ объ этой неудачной попыткѣ Гаррисона? Дѣло — понятное для всякаго. Сначала нѣкоторые впечатлительные, а можетъ быть, и легкомысленные люди увлеклись ученіемъ Гаррисона, по всей вѣроятности его мнимою новизною и оригинальностію, вступили даже въ члены основаннаго имъ общества и выписывали затѣянный имъ журналъ; но потомъ сознали всю несостоятельность мнимо-новаго ученія, поняли, что изъ него ничего хорошаго не выйдетъ для жизни, „слишкомъ радикальныя требованія, выраженные въ журналѣ „Непротивлящійся“, оттолкнули этихъ людей“ отъ Гаррисона,—и они махнули рукой и на его общество, и на его журналъ, „отказались отъ исповѣданія принципа непротівленія, какъ онъ былъ выраженъ“ Гаррисономъ, и припались за свое дѣло... Главнымъ плодотворнымъ результатомъ ихъ выхода изъ „общества непротівленія“, на что отчасти указываетъ и Толстой ¹⁾),—было освобожденіе негровъ, такъ какъ бывшіе ученики Гаррисона, оставивъ своего учителя, рѣшились самымъ энергичнымъ образомъ *воспротивиться* порабощенію этого племени.

Такимъ же точно образомъ нужно объяснять неудачныя попытки и другихъ „непротівленцевъ“, въ родѣ Балу, Даймонда и имъ подобныхъ. Да не тоже ли происходитъ иногда и съ нашими толстовцами, когда среди нихъ появляются мыслящіе люди? Какъ-то у насъ студенты одного университета учредили—было общество съ цѣлію улучшенія жизни, но не по ученію Христа, а по вѣщаніямъ яснополянскаго лжепророка. Что же вышло изъ этого общества?—Ровно ничего.—Теперь о немъ уже и помину нѣтъ. Да иначе и быть не могло. Если же среди нашихъ крестьянъ въ послѣднее время все больше и больше начинается распространяться ученіе Толстаго, то это вовсе не потому что оно содержитъ въ себѣ истину, а потому что оно возбуждаетъ у крестьянъ мысль о возможности совершенной

¹⁾ Ч. I, стр. 13.

свободы отъ государственныхъ властей, отъ взноса всякаго рода податей, военной службы, говорить о ихъ единственномъ правѣ на владѣніе землею, при отрицаніи права собственности вообще и т. п. Вотъ что интересуется крестьянъ въ книгахъ Толстаго, а вовсе не его странное ученіе о непротивленіи злу насиліемъ!

Ученіе о непротивленіи злу, какъ оно истолковывается Толстымъ и его предшественниками, само по себѣ, дѣлаетъ невозможнымъ достиженіе какихъ либо плодотворныхъ результатовъ. Ученіе Господа нашего Иисуса Христа о непротивленіи злу Толстымъ искажено до неузнаваемости, вслѣдствіе чего въ изложеніи его ничего христіанскаго и не осталось. О непротивленіи злу мы будемъ говорить подробнѣе въ свое время. Здѣсь же отмѣтимъ только, почему это начало въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ его Толстой, не можетъ дать никакихъ плодотворныхъ результатовъ, тогда какъ истинное ученіе Христа не только возродило, но и побѣдило міръ. Ошибка Толстаго прежде всего состоитъ въ томъ, что онъ понялъ ученіе Христа о непротивленіи злу только въ буквальномъ смыслѣ, т. е., въ томъ именно смыслѣ, которому Христосъ всегда *противился*, обличая за такое буквальное пониманіе Божественнаго Откровенія фарисеевъ, и противъ котораго, собственно говоря, была направлена вся нагорная проповѣдь. Но ученіе Христа теряетъ всю свою силу и все свое значеніе, когда его понимаютъ только въ буквальномъ смыслѣ и внѣ связи со всѣмъ Его ученіемъ вообще. Укажемъ примѣръ, какъ можно извратить ученіе Христа при буквальномъ, отрывочномъ пониманіи его, согласно пріемамъ Толстаго. „Не противься злу (или злему)“! Можно понять и такъ, что нельзя только противиться злему, а доброму противиться можно. Поэтому Толстой напрасно скорбитъ и называетъ нехристіанскимъ дѣйствіе какого-то становаго пристава (приставъ, по Толстому, человѣкъ дурной и безвравственной уже потому что онъ приставъ, т. е. имѣетъ власть), который посадилъ въ „холодную“ кого-то изъ толстовцевъ (а всѣ толстовцы, по Толстому, люди добрые уже по одному тому, что они—толстовцы). Толстой не понялъ самаго духа ученія Христова, а потому онъ не имѣетъ никакого права сказать о себѣ то, что говорили всему міру истинные ученики Иисуса

Христа: „Богъ далъ намъ способность быть служителями Новаго Завѣта, не буквы, но духа, потому что буква убиваетъ, а духъ животворитъ“ (2 Кор. 3, 6).

Стѣснивъ себя буквальныймъ пониманіемъ ученія Христова, Толстой самъ причинилъ себѣ множество затрудненій, изъ которыхъ выйти онъ никакъ не можетъ, прибѣгая даже и къ совершенно произвольнымъ толкованіямъ. Такъ ученіе Спасителя онъ передаетъ уже съ произвольною прибавкою: „не противься злу *насилиемъ*“. Христосъ такъ не говорилъ. Гдѣ-же взялось это слово „насилиемъ“ у Толстого?—Оно имъ прибавлено произвольно, ибо иначе, при буквальномъ пониманіи ученія Христова, онъ запутался бы до такой степени въ противорѣчіяхъ, что отвергъ бы и самую заповѣдь Спасителя о любви къ ближнимъ. Далѣе, хотя Толстой нигдѣ не высказалъ прямо, но нѣтъ сомнѣнія, что ученіе Спасителя онъ понимаетъ только въ смыслѣ непротивленія злу *отъиимъ, физическимъ*; о нравственномъ или интеллектуальномъ непротивленіи злу онъ ничего не говоритъ. Но принимая слова Христа буквально, какъ хочетъ того Толстой, мы не имѣемъ никакого права ограничивать ихъ никакими исключеніями, ибо изъ словъ Христовыхъ понимаемыхъ буквально выходитъ: „не противься злу“, т. е., не противься злу *никакъ*, ни физически, ни нравственно, ни философскими доводами. Такъ долженъ бы былъ понимать слова Христовы и Толстой. Но что бы изъ этого вышло?—Явное искаженіе всего новозавѣтнаго ученія; вотъ почему, въ противорѣчіе самому себѣ, но изъ желанія удержать свой принципъ непротивленія во что бы то ни стало, Толстой и увидѣлъ себя вынужденнымъ дѣйствовать совершенно произвольно, а не по логическимъ законамъ человѣческаго мышленія. Но произволь не поддерживаетъ, а напротивъ только разшатываетъ начала общественной жизни и дѣятельности. Основанное на произволѣ одного человѣка общество долго существовать не можетъ. А между тѣмъ, у Толстого на каждомъ шагу господствуетъ безпредѣльный произволъ въ истолкованіи даже его основного принципа непротивленія. По буквальному пониманію, какого требуетъ Толстой, Иисусъ Христосъ не дѣлаетъ никакого исключенія, говоря: „не противься злу“. Такъ, повидимому, хотѣлъ бы учить и Толстой; но внутреннія противорѣчія такого по-

ниманія вынуждаютъ его по временамъ быть совершенно произвольнымъ толкователемъ этого изреченія. Такъ еще десять лѣтъ тому назадъ онъ говорилъ ¹⁾: „не могу употреблять какое бы то ни было насиліе противъ какого бы то ни было человѣка, за *исключеніемъ ребенка*, и то только для избавленія его отъ предстоящаго ему *тотъ часъ же* зла“. Это исключеніе для ребенка Толстой дѣлаетъ только потому, конечно, что ребенокъ не понимаетъ, что дѣлаетъ, и не предвидитъ, какое зло повлечетъ за собою его дѣйствіе. Но есть и взрослые, по уму своему, ничѣмъ не отличающіеся отъ дѣтей; что съ ними дѣлать? Можно ли употреблять противъ нихъ насиліе, какъ противъ ребенка, также для избавленія ихъ отъ предстоящаго имъ тотчасъ же зла? Почему ребенку, ради его непониманія, можно оказывать противленіе для избавленія его отъ предстоящаго ему зла тотчасъ же; а когда этотъ же самый ребенокъ бросаетъ на меня ножъ, я долженъ подставить ему свою грудь?.. Удивительно ли, если общества, основанныя на такихъ произвольныхъ и полныхъ противорѣчія началахъ, не могутъ существовать и распадаются почти тотчасъ послѣ своего учрежденія?..

Но еще болѣе лишается жизненной силы ученіе Иисуса Христа о непротивленіи злу, когда Гаррисонъ, Балу, а за ними и нашъ Толстой навязываютъ ему коммунистическій характеръ и на основаніи его учатъ о необходимости отрицанія права собственности. Это ученіе само способно разрушить то общество, въ основу котораго оно положено. Въ этомъ отношеніи весьма характеристичный фактъ былъ сообщенъ изъ жизни толстовцевъ въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ въ 1891 году ²⁾. Членомъ одной колоніи толстовцевъ (Андреевской) состоялъ одинъ крестьянскій парень. „Видитъ онъ, что зипунишка на немъ сталъ разваливаться, а на другихъ пиджаки и поддевки здоровые. Всталъ парень утромъ пораньше всѣхъ, выбралъ себѣ поддевку и надѣлъ, а зипунишко свой бросилъ. Проснулись андреевцы и видятъ происшедшее. Хозяинъ поддевки обращается къ парню.

— Ты зачѣмъ надѣлъ мою поддевку?

— Потому что моя развалилась, а *твоя* мнѣ понравилась.

¹⁾ Въ чемъ моя вѣра? стр. 223.

²⁾ № 246.

— Ну, ну, скидавай! Чтò бобы-то разводить.

— Зачѣмъ я буду скидавать? Это поддевка *моя*.

— Скидавай, говорятъ тебѣ! А то я *самъ снимаю*.

— Ну—ка, попробуй! Чтò же ты вѣру свою хочешь смѣнить? Сказано: влому не противься.

Хозяинъ поддевки не зналъ, чтò дѣлать,—стоялъ сконфуженный и недовольный такимъ казусомъ.

— Ну, ну, Петька, довольно шутить; мнѣ на работу нужно идти,—сказалъ онъ.

— Какія тутъ шутки! Вотъ еще чтò выдумалъ! Сказано, не дамъ. А если станешь снимать, такъ и тресну! Чтò ты мнѣ сдѣлаешь? Дратья тебѣ нельзя.

Женщины стали читать парню нотацію.

— Какъ тебѣ не совѣстно такія глупости дѣлать! Тебя приютили, обмыли, накормили, одѣли, а ты за это не только ругаешься, но и бить хочешь. Неужели у тебя нѣтъ никакого стыда?

— Эка чѣмъ вздумали хвалиться: напоили, накормили! Вы и должны это дѣлать, потому что вѣра ваша такая. Сколько разъ сами говорили: голоднаго накорми, нагого одѣнь! то-то! Говорите одно, а дѣлаете другое: поддевки жалко стало. Сказано: не отдамъ, а если полѣзете, такъ я васъ“...

Этотъ фактъ не приглядень, но весьма поучителенъ и въ обществахъ толстовцевъ вовсе не представляетъ исключенія. Послушайте, чтò говорятъ толстовцы въ своихъ собраніяхъ, и вы удивите, что они признаютъ принцивъ непротивленія злу и отрицаютъ право собственности только тогда, когда говорятъ о богатыхъ землевладѣльцахъ; а какъ дѣло коснется до уплаты податей, до помощи бѣднымъ, Толстой и его ученики поютъ совсѣмъ другую пѣсню и имъ справедливо могъ бы сказать каждый, какъ сказалъ выше парень Петька: „то-то! говорите одно, а дѣлаете другое!“

Не „уговоръ замалчиванія“, а искаженіе ученія Христова и совершенный произволъ дѣлаютъ бесплодными и недолговѣчными общества „непротивленцевъ“. Толстой только не захотѣлъ понять того урока, какой указали ему американцы въ судьбѣ квакеровъ, Гаррисона и Балу...

(Продолженіе будетъ).

Догматическія основы христіанской морали по твореніямъ св. Григорія Богослова.

Въ существующихъ у насъ системахъ христіанскаго нравоученія, не смотря на обиліе пунктуаций и подраздѣленій, все-таки нѣтъ, къ сожалѣнію, надлежащей *полноты* содержанія, нѣтъ болѣе или менѣе *всесторонняго* обслѣдованія этико-христіанской области. Если касаются съ излишнею иногда подробностію отдѣльныхъ, *частныхъ* вопросовъ этики, то не всегда ставятъ и разрѣшаютъ вопросы самыя *существенныя* и *основныя*, которые служили бы связующимъ центромъ всѣхъ отдѣльныхъ радіусовъ христіанскаго нравоученія. Отъ этого оно представляется въ очень блѣдномъ свѣтѣ, безъ надлежащаго единства, въ формѣ частныхъ этическихъ положеній, не освѣщенныхъ какою либо высшею идеей, которая отражалась бы въ нихъ, какъ лучъ солнца въ струяхъ потока. Много трактуютъ напр. о свободѣ воли и вмѣненіи, о добродѣтели и грѣхѣ, о множествѣ обязанностей—личныхъ и общественныхъ, и о прочихъ частныхъ предметахъ морали; но мало говорятъ о *христіанской жизни вообще*, т. е. въ отношеніи ея основаній, внутренняго существа и завершительной цѣли. Почти всѣ системы Нравоученія, послѣ обычнаго введенія, начинаютъ рѣчь о нравственномъ законѣ, хотя, по самому существу дѣла, требовалось бы дать прежде всего *общій* очеркъ христіанской морали, уяснить ея *типъ*, опредѣлить ея основные принципы, или такъ называемыя „предположенія“ (постулаты), дабы сразу ясно было, въ чемъ существенное, специфическое отличіе ея отъ всѣхъ другихъ этическихъ системъ. Въ большинствѣ моральныхъ системъ не

дается напр. этического понятія о личномъ Божествѣ, не говорится объ отношеніи идеи *Триединого* Бога къ содержанію нравственности ¹⁾. Почти не разъясняется связь христіанской нравственности съ идеею спасенія *во Христа*, а также съ этическимъ принципомъ общаго міроустройства. Не достаточно говорится о *царствѣ Божіемъ*, какъ общей области нравственно-благодатной жизни, и какъ предметъ нравственныхъ христіанскихъ стремленій каждаго лица ²⁾. Мало рѣчи о концѣ исторіи, о назначеніи человѣка и необходимомъ завершеніи всего нравственнаго міропорядка. А всѣ эти идеи составляютъ, какъ очевидно, самое существо христіанской нравственности, жизненный нервъ ея. Безъ этихъ идей система христіанской морали является организмомъ безъ оживляющаго духа, строительнымъ матеріаломъ, хотя и лежащимъ въ порядкѣ и должной группировкѣ, но не приведеннымъ въ цѣльное, прочное и стройное *зданіе*. Здѣсь болѣе—внѣшняя оболочка, но мало внутренняго *проникновенія* ³⁾.

¹⁾ Не такъ давно напечатана (въ Богосл. Вѣст. 1892, Ноябрь) лишь небольшая статья о. Архим. Антонія: «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы».

²⁾ Въ первомъ случаѣ царство Божіе понимается *объективно*, какъ *общество* вѣрующихъ во Христа (Церковь), связанныхъ единствомъ нравственной цѣли; во второмъ—*субъективно*, какъ нравственная *задача*, которую обязанъ усвоить внутренно каждый въ отдѣльности вѣрующій.

³⁾ Почти единственное исключеніе изъ всѣхъ системъ морали, какъ по самому характеру изслѣдованія, такъ и по построенію, представляетъ собою трудъ недавно скончавшагося еп. Теофана: «Начертаніе христіанскаго нравовѣденія» (Москва 1891 г.). Здѣсь болѣе аскетическаго элемента въ содержаніи, болѣе указаній на данныя «христіанской Психологіи». Всюду видно глубокое проникновеніе въ существо нравственнаго христіанскаго идеала и въ разнообразныя движенія нравственнаго чувства. Планъ труда—собственный, не заимствованный. Поставленные вопросы обслѣдуются и рѣшаются своеобразнымъ способомъ, не по обычнымъ, принятымъ приемамъ. Если въ трудѣ меньше подраздѣленій и указаній на частнѣйшія христіанскія обязанности, то за то больше этическихъ *обобщеній*, имѣющихъ отношеніе къ христіанской нравственности, какъ субъективному внутреннему *настроенію*, а не какъ только системѣ *этическихъ правилъ*, которыя христіаннѣе обязанъ соблюдать въ тѣхъ или другихъ случаяхъ. Рѣшеніе частныхъ нравственныхъ проблемъ и опредѣленіе частныхъ христіанскихъ обязанностей дается уже въ этихъ общихъ очертаніяхъ христіанской нравственности. Внѣшняя форма уже, но въ ней болѣе духа жизни. Если нѣкоторые второстепенные этическіе вопросы не рѣшаются въ отдѣльности, то зато поставлены и разсматриваются другіе, болѣе важныя, относящіяся къ самому существу христіанской морали. Здѣсь мы встрѣчаемъ уже и новыя, по сравненію съ другими курсами христіанскаго нрав-

Между тѣмъ, ясно, что прежде всего нужно указать человѣку его *общее* отношеніе къ бытію, выяснить связь его съ другими личностями, поставить ему опредѣленную цѣль жизни. Нужно указать человѣку опредѣленное мѣсто во вселенной, раскрыть смыслъ его существованія, связь съ абсолютнымъ и отношеніе къ другимъ личностямъ. Тогда только нравственная дѣятельность человѣка будетъ вполне осмысленная и цѣлесообразная. Очевидно, требуется указать метафизическія основы морали, изъ которыхъ она выростала бы, какъ дерево изъ корня. Прежде чѣмъ разсуждать о томъ, *каковъ* есть и долженъ быть человѣкъ, нужно сначала рѣшить, къ чему и къѣмъ онъ призванъ, и что его ожидаетъ? А затѣмъ уже легко можно опредѣлить и то, *какъ* должно духовно образовать себя, и что нужно всякій разъ дѣлать и соблюдать, чтобы достигнуть высшей цѣли существованія? Вопросъ о постулатахъ, или метафизическихъ принципахъ морали—*первый* вопросъ всякой этической системы, равно какъ и христіанскаго нравоученія. А такъ какъ послѣднее въ своихъ основаніяхъ опирается на христіанскіе догматы, то отсюда предстоитъ предварительная задача—произвести анализъ христіанскихъ догматовъ съ *этической* точки зрѣнія. Говоря иначе, нужно уяснить ихъ *нравственный* смыслъ и отношеніе къ общей нормѣ христіанской жизни. Въ настоящій разъ мы и сдѣлаемъ краткій опытъ такого анализа по твореніямъ св. Григорія Богослова.

Св. Григорій Богословъ самъ не оставилъ послѣ себя какой либо *спеціально-нравственной системы*. Тѣмъ не менѣе почти всѣ его творенія относятся къ этическимъ, потому что нравоучительныя правила и моральныя разсужденія разсыяны у него по всѣмъ отдѣльнымъ произведеніямъ. Здѣсь важно въ особенности то, что св. Григорій *болѣе всего* останавливался именно

ученія, отдѣлы и матеріи. Такъ напр. находимъ опредѣленіе «основъ христіанской жизни». Здѣсь корень ея указывается въ «воплощенномъ домостроительствѣ», причемъ раскрывается необходимость воплощенія Бога для нашего оправданія и обновленія. Вторая основа христіанской жизни указывается въ живомъ союзѣ съ Церковію, гдѣ она, живъ, «раскрывается и плодоноситъ». Опредѣляется *норма* (или тѣль, основное начало) нравственной христіанской жизни, ея существенныя отличительныя свойства, также характеристическія черты христіанской дѣятельности, какъ нравственной и т. д.

на *основномъ* вопросѣ морали,—на вопросѣ объ ея христіанскихъ догматическихъ принципахъ. Онъ разсматривалъ христіанскіе догматы съ *этической* точки зрѣнія, ставилъ въ связь съ христіанскою жизнію, что подтверждается отчасти и содержаниемъ его пяти словъ о Богословіи. Имя „Богослова“ съ наименьшимъ правомъ можетъ приписать ему христіанская этическая наука, какъ и догматическая. Изъ христіанскихъ догматовъ онъ старался всегда извлекать правоучительныя идеи. Объ этомъ свидѣтельствуетъ отъ себя и самъ св. отецъ: „какъ всякая вещь“, пишетъ онъ, „имѣетъ свой большій, или меньшій отличительный признакъ, такъ и мои рѣчи, гдѣ только нужно, имѣютъ, отличительнымъ свойствомъ назидательность въ мысляхъ и догматахъ“¹⁾. Итакъ вопросъ о догматическихъ основахъ христіанской морали, помимо своего принципиальнаго значенія вообще, имѣетъ свое оправданіе и въ самыхъ твореніяхъ св. Григорія, какъ существенный пунктъ его нравоученія.

I.

Первое и самое главное основаніе христіанской морали есть признаніе *личнаго* безначальнаго, безпредѣльнаго Существа, т. е. Бога, какъ Виновника бытія. Безъ этого предположенія, которое можно называть *теологическимъ* (богословскимъ) христіанская нравственность не существуетъ. И Григорій Богословъ возводитъ все, какъ и самую человѣческую жизнь, къ личному Божеству. Въ собственномъ и безусловномъ смыслѣ бытіе принадлежитъ только Богу. Онъ одинъ всегда былъ, есть и будетъ, или лучше-всегда *есть*, потому что для Него все *настоящее*²⁾. Именованіе „Сый“ болѣе другихъ божескихъ именъ относится къ сущности Божества³⁾. Всякое же другое бытіе мыслится только въ Богѣ, и потому существуетъ лишь *относительно*, въ зависимости отъ Бога. Значить, начало христіанскаго воспитанія—въ почитаніи Бога при постоянной мысли о нашей зависимости отъ Него, какъ Виновника нашего бытія⁴⁾.

1) Творенія св. Григорія Богослова, изд. третье, 1889 г., т. VI, 191.

2) IV, 244.

3) III, 78—9, 196 и др.

4) I, 142.

Отсюда разрѣшается и вопросъ о метафизической связи Божества съ конечнымъ бытіемъ. Богъ не имманентенъ міру, но и не всецѣло трансцендентенъ. Имѣя личное бытіе, Онъ проявляется свойствами Своими и въ бытіи конечномъ, такъ что все Собою обнимаетъ. Богъ во всемъ и внѣ всего ¹⁾. „Помыслимъ“, пишетъ св. отецъ, „о превосходнѣйшемъ и высочайшемъ изъ всего сущаго—Богѣ (если только не найдетъ кто приличнѣйшимъ поставить Его и выше сущности, или въ Немъ заключить все бытіе, такъ какъ отъ Него сообщается бытіе и прочему“ ²⁾). Отсюда опредѣляется принципъ *единства бытія въ Богѣ*, Который во всемъ отражается, все въ себѣ содержитъ, все проникаетъ и все наполняетъ ³⁾. Начало и конецъ всякаго тварнаго бытія—въ Богѣ, Который „сотворилъ все, отъ Котораго все и для Котораго все“ ⁴⁾. Имъ однимъ пребываетъ все, и къ Нему все въ совокупности стремится и возсылаетъ моленія. Онъ единъ и все ⁵⁾. Значить, и каждая *индивидуальная* жизнь укрѣпляется въ Божествѣ и къ Нему относится какъ одна изъ безчисленныхъ периферій къ единому всеобъемлющему центру. На этомъ основывается этическое правило, что „памятовать о Богѣ необходимѣе нежели дышать; и если можно такъ выразиться, кромѣ сего не должно и дѣлать ничего инаго;“⁶⁾ памятовать о Богѣ нужно всегда и „симъ памятованіемъ возводить себя къ чистотѣ“ ⁶⁾. Бога нужно имѣть „началомъ и концомъ всякаго дѣла“ ⁷⁾.

Совершеннѣйшимъ образомъ такого полного единства всего конечнаго бытія въ Богѣ служитъ единство во внутренней жизни Самого Бога, въ Которомъ различеніе *трехъ* личныхъ Ипостосей не уничтожаетъ *единой* Божеской сущности. „Богъ раздѣляется, такъ сказать, нераздѣлимо, и сочетается раздѣленно; потому что Божество есть Единое въ трехъ, и едино

¹⁾ I, 50.

²⁾ Тамъ же, 186.

³⁾ III, 17.

⁴⁾ IV, 25.

⁵⁾ V, 5.

⁶⁾ III, 6.

⁷⁾ V, 177.

суть Три, въ Которыхъ Божество, или точнѣе сказать, Которыя суть Божество“¹⁾. „Изъ Единицы Троица, и изъ Троицы опять Единица... Въ трехъ Свѣтахъ одно естество неподвижно. Единица не безчисленна, потому что покоится въ трехъ Добротахъ. Троица не въ разной мѣрѣ досточтима; потому что естество не раздѣкаемо. Въ Божествѣ Единица, но тречисленны Тѣ, Которымъ принадлежитъ Божество. Каждый есть единый Богъ, если именуешь одного. И опять, единый Богъ безначальный, изъ Котораго богатство Божества, когда слово упоминаетъ о Трехъ“²⁾. Три Ипостаси Божества находятся между Собою въ такомъ тѣснѣйшемъ внутреннемъ единствѣ, которое не осуществляется во *взаимоотношеніи между тварными* существами. „Тремя богами можно было бы назвать тѣхъ, которыхъ раздѣляли бы между собою время, или мысль, или держава, или хотѣніе; такъ что каждый никогда бы не былъ тождественъ съ прочими, но всегда находился съ ними въ борьбѣ. Но у моей Троицы одна сила, одна мысль, одна слава, одна держава; а чрезъ сіе не нарушается и единичность, которой великая слава въ гармоніи Божества“³⁾. Сынъ и Духъ св. возводятся къ Отцу, „не сливаясь, а сопребывая съ Нимъ, и не раздѣляемые между Собою ни временемъ, ни хотѣніемъ, ни могуществомъ. Ибо сіе насъ дѣлаетъ чѣмъ то многимъ; потому что каждый изъ насъ разногласенъ, и самъ съ собою и съ другими. Но Тѣмъ, у Которыхъ естество просто и бытіе тождественно, приличествуетъ и единство“⁴⁾. „Мы чтимъ единоначаліе; впрочемъ не то единоначаліе, которое опредѣляется единствомъ лица (и одно, если оно въ раздорѣ съ самимъ собою, составитъ множество), но то, которое составляетъ равночестность единства, единомушіе воли, тождество движенія и направленія къ единому Тѣхъ, Которые изъ Единаго (что невозможно въ естествѣ сотворенномъ), такъ что Они, хотя различаются по числу, но не раздѣляются по власти“⁵⁾. Въ человѣчествѣ, „хотя общность и имѣетъ един-

1) III, 215.

2) IV, 184.

3) IV, 185.

4) Ibid., 30.

5) III, 48.

ство, представляемое впрочемъ мысленно, однакожъ недѣлимыхъ много, и они раздѣлены между собою временемъ, страстями и силою. Ибо мы не только сложны, но и противоположны, какъ другъ другу, такъ и сами себѣ; не говоря уже о цѣлой жизни, даже и одного дня не бываемъ совершенно тѣми же, но непрестанно течемъ и перемѣняемся и по тѣлу, и по душѣ. А не знаю, едва ли не таковы же Ангелы и всякое, кромѣ Троицы, горнсе естество, хотя они просты и, по близости своей къ верховному Благу, крѣпко утверждены въ добръ¹⁾. Каждое изъ Лицъ Божества, „по тождеству сущности и силы, имѣетъ такое же единство съ Соединеннымъ, какъ и съ самимъ Собою“²⁾. Внутреннее единство въ Троицѣ такъ неразрывно, что „отсѣчь или отчуждить что нибудь отъ Трехъ значить тоже, что отсѣчь *все*, и нагло возстать противъ всего Божества“³⁾.

Итакъ все конечное бытіе возводится къ Трїединому Богу и въ Немъ связуется въ общее единство. Однако люди не всегда сохраняютъ въ себѣ самихъ и во взаимоотношеніи подобное же внутреннее единство. И потому единство Троицы представляетъ собою совершеннѣйшій идеалъ, къ которому обязано стремиться каждое сотворенное существо, въ томъ числѣ и человѣкъ. А это возможно только посредствомъ исполненія божескихъ творческихъ идей (законовъ добра), уничтожающихъ разладъ въ бытіи и утверждающихъ на мѣсто его согласіе, или гармонію. „Единомысліе“, пишетъ св. Григорій, „ведетъ начало отъ Троицы (такъ какъ Ей по естеству всего свойственнѣе единство и внутренній миръ), которое усвоено ангельскими и божественными Силами, пребывающими въ мирѣ съ Богомъ и между собою, которое простирается на всю тварь (такъ какъ ей служить украшеніемъ безмятежіе), которое удобно поселяется и въ насъ, какъ по душѣ, когда въ ней добродѣтели одна другую сопровождаютъ и одна съ другой сообщаются, такъ и по тѣлу, когда въ немъ и члены и стихіи имѣютъ взаимную стройность,

¹⁾ III, 95.

²⁾ Ibid.

³⁾ I, 185.

отъ чего въ первомъ случаѣ происходитъ то, что есть и имееется красота, а во второмъ здравіе“¹⁾).

Единство бытія въ Богѣ есть, очевидно, обнаруженіе премудрой любви, или благодати Божіей, которая и приводитъ все въ согласіе. Здѣсь, такимъ образомъ, метафизика и этика совпадаютъ: принципъ метафизическій сливается съ этическимъ. Міровое единство не есть физико-механическое равновѣсіе равнодѣйствующей, а свободное, въ той или другой степени, тяготѣніе къ общему, все объединяющему центру, мыслимому въ личномъ абсолютномъ Божествѣ, которое все оживляетъ и поддерживаетъ Своею любовію. И прежде всего самое единство Троицы есть, очевидно, единство *любви*, какъ единство Лицъ единосущныхъ. „Божество выступило изъ единичности по причинѣ *богатства*, преступило двойственность, потому что Оно выше матеріи и формы, изъ которыхъ состоятъ тѣла, и опредѣлилось тройственностію (первымъ, что превышаетъ составъ двойственности), по причинѣ совершенства, чтобы и не быть скуднымъ и не разлиться до безконечности. Первое показывало бы *нелюбообщительность*, послѣднее *безпорядокъ*“²⁾. Потому то Богъ чаще всего именуется Богомъ *мира*, такъ какъ миръ—Божій³⁾; именуется Отцомъ любви и Любовію⁴⁾. Итакъ вотъ первая основа христіанской морали. Самый законъ міробытія есть уже законъ добра, мира и любви, законъ единства въ Богѣ. Поэтому всякій, кто нарушаетъ это единство, тотъ вноситъ раздоръ и безпорядокъ въ сотворенное бытіе и востаетъ противъ плановъ любви Божіей. Отсюда—зло и нестроеніе жизни. „Въ Божествѣ нѣтъ несогласія, потому что нѣтъ и разъединенія (такъ какъ разъединеніе есть слѣдствіе несогласія): но въ Немъ столько согласія и съ самимъ Собою и со вторичными существами, что на ряду съ другими, и предпочтительно предъ другими именами, какими угодно называться Богу, сіе преимущественно стало Его именованіемъ. Онъ называется *миромъ* (Еф. II, 14), *любовію* (1 Иоан. IV, 16) и подобными именами,

¹⁾ II, 198.

²⁾ Ibid. 180--181.

³⁾ II, 186.

⁴⁾ Ibid. 189; I, 248.

внушая намъ самыми наименованіями стремится къ стяжанію сихъ совершенствъ... Посему всѣ тѣ, которые любятъ благо мира, и, напротивъ того, ненавидятъ раздоръ и отвращаются его, близки къ Богу и Божественнымъ духамъ; а тѣ, которые браннолюбивы нравомъ, ищутъ славы въ нововведеніяхъ и тщеславятся тѣмъ, чего бы надлежало стыдиться, принадлежать къ противоположной сторонѣ¹⁾.

Второе предположеніе, или основаніе нравственности находимъ въ ученіи собственно о человѣкѣ, какъ существѣ, на которомъ также, на ряду съ другими тварями, извѣстнымъ образомъ отпечатлѣлась любовь Божія, и который поэтому призванъ къ духовному союзу съ Богомъ. Это основаніе — *антропологическое*, требующее признанія въ человѣкѣ особой духовной субстанции, т. е. души, и притомъ обладающей свободнымъ самоопредѣленіемъ.

Какъ твореніе Божіе, человѣкъ представляетъ собою въ ряду тварей существо, срединное между міромъ вещественнымъ и духовнымъ: въ немъ удивительнымъ образомъ сочетались начала того и другаго²⁾. Онъ вмѣстѣ — „персть и духъ, живое существо — видимое и невидимое, временное и вѣчное, земное и небесное, касающееся Бога, но не постигающее, приближающееся и далеко отстоящее“³⁾. Мы произошли изъ персти, соединенной съ Божествомъ; поэтому въ насъ есть образъ Божій⁴⁾. Часть Божества, заключенная въ тѣлѣ, и есть человѣческая душа, — природа умосозерцаемая, оживляющая и движущая⁵⁾. Душа „произошла отъ Бога и божественна, которая причастна горняго благородства и къ нему послѣдуетъ, хотя и сопряжена съ худшимъ“⁶⁾. „Душа есть Божіе дыханіе, и будучи небесною, она терпитъ смѣшеніе съ перстнымъ. Это свѣтъ, заключенный

1) Здѣсь же св. отецъ подробнѣе говоритъ о законѣ любви Божіей, объемлемъ все бытіе — небесное и земное, и о тѣхъ нестроеніяхъ и бѣдствіяхъ, какія производятъ уклоненіе отъ него. I, 186—191.

2) IV, 199.

3) I, 50.

4) IV, 199, 248.

5) Ibid., 152, 199; III, 199; V, 280.

6) I, 21.

въ пещерѣ, однакожъ божественный и неугасимый¹⁾. Душа не есть гармонія составныхъ частей тѣла: иначе не было бы основанія для различія людей добродѣтельныхъ и порочныхъ, равно какъ для отдѣленія людей отъ бесловесныхъ, потому что и у послѣднихъ есть гармонія формы и смертной плоти²⁾. Какъ струя невидимаго Божества, человѣческій духъ всего дороже и выше для человѣка³⁾. Богъ самодоволенъ, и Самъ по себѣ не нуждается ни въ какомъ приношеніи отъ человѣка⁴⁾. Да мы и не имѣемъ ничего собственнаго, а все имѣемъ отъ Него. Тѣмъ не менѣе, получая все отъ Бога, человѣкъ обязанъ и всѣмъ жертвовать для Бога, все Ему посвящать и возвращать⁵⁾. Но высшая и самая угодная Богу жертва отъ насъ есть именно нашъ духъ, т. е. самъ человѣкъ долженъ прежде себя самого представить Богу въ жертву живую, чистую и святую⁶⁾. Это посвященіе души Богу есть ея естественное тяготѣніе къ Первоисточнику жизни, отъ Котораго и она получила бытіе,—есть приготовленіе къ переходу въ свойственное ей по природѣ духовное существованіе на небѣ. „Душа есть Божіе дыханіе, и всегда желаетъ имѣть лучшую часть пренебесныхъ. Какъ потокъ течетъ изъ источника по ровному мѣсту, а пламенѣющій огонь знаетъ одинъ неизмѣнный путь—возноситься вверхъ: такъ и человѣкъ великъ; онъ даже Ангель, когда, подобно змѣѣ, совлекши съ себя пестровидную старость, восходитъ отселѣ“⁷⁾. Потому то „въ человѣкѣ сокрыта искра благочестія, какъ въ нѣкоторыхъ камняхъ сила огня. Ударами желѣза извлекается свѣтъ изъ кремней; такъ и Слово изводитъ изъ смертныхъ сокрытое въ нихъ благочестіе“⁸⁾. „Даръ наибольшій и наипаче свидѣтельствующій о Божіемъ къ намъ человѣколюбіи, есть наше къ Нему (Богу) стремленіе и срод-

1) IV, 197.

2) Ibid., 197—8.

3) I, 86.

4) I, 82; V, 252.

5) II, 22—23; I, 70—71.

6) IV, 222; I, 4.

7) IV, 222; I, 4.

8) V, 60.

ство съ Нимъ“¹⁾. Посему Богъ является высочайшимъ Благомъ, съ которымъ душа человѣческая, воспитываясь нравственно, жаждетъ соединиться²⁾. „Богъ есть сущность и первая доброта“³⁾. Онъ есть высочайшій свѣтъ, „просвѣщающій всякую разумную природу, то же въ духовномъ мѣрѣ, что солнце въ чувственномъ, по мѣрѣ нашего очищенія представляемый, по мѣрѣ представленія возбуждающій къ Себѣ любовь, и по мѣрѣ любви вновь умопредставляемый“⁴⁾. Онъ сотворилъ чело-вѣка, какъ и весь мѣръ, по Своей благодати,—„творитъ живое существо, здѣсь предуготовляемое и преселяемое въ иный мѣръ и (что составляетъ конецъ тайны) чрезъ стремленіе къ Богу достигающее обоженія. Ибо умѣренный здѣсь свѣтъ истины служить для меня къ тому, чтобы видѣть и сносить свѣтлость Божію, достойную Того, Кто связуетъ и разрѣшаетъ, и опять совокупить превосходнѣйшимъ образомъ“⁵⁾.

Но это обоженіе не есть законъ, осуществляемый съ необходимостью, а должно быть *личнымъ дѣломъ самого чело-вѣка*, потому что онъ обладаетъ *нравственною свободою*. Иначе добро, совершаемое нами, не имѣло бы нравственной цѣны и не было бы поставлено въ заслугу самому чело-вѣку, какъ не *собственное дѣло личности*. „Сего (первозданнаго) чело-вѣка, почтивъ свободу, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чѣмъ и вложившему сѣмена онаго, Богъ поставилъ въ раю... Даетъ и законъ для упражненія свободы“⁶⁾. „Въ томъ верхъ *благодати Божіей*, что добро содѣлано и нашею собственностію, не только всѣяно въ насъ съ естествомъ, но воздѣлывается такъ нашимъ произволеніемъ и движеніями свободы, преклонной на ту и другую сторону“⁷⁾. „И какъ Самъ Онъ (Богъ) пре-исполненъ свѣта и добра, то и мнѣ даровалъ нѣсколько добра; восхотѣлъ же, чтобы оно было моимъ дѣломъ. А для сего по-казалъ мнѣ тогда же границы той и другой жизни, и опредѣ-

1) II, 143.

2) II, 220; III, 75, 95; ср. III, 147.

3) V, 279.

4) III, 226.

5) III, 200.

6) Ibid.; ср. I, 91; III, 102.

7) I, 21.

лил ихъ словомъ, придавъ въ помощь твари законъ, поставилъ меня самопроизвольнымъ дѣлателемъ добра, чтобы борьбою и подвигомъ приобрѣлъ я вѣнецъ; потому что для меня это лучше, чѣмъ жить свободнымъ отъ ограниченій“¹⁾).

На первой стадіи самовоспитанія и совершенствованія, приводящаго къ обожанію, душа дѣйствуетъ *ex tunc*. И здѣсь, въ этомъ соединеніи духа и матеріи, св. Григорій усматриваетъ нравственныя цѣли. Это сдѣлано, „во-первыхъ, чтобы душа могла наследовать горнюю славу за подвижъ и за борьбу съ дольнимъ, и, бывъ здѣсь искушена ими, какъ золото огнемъ, получила уповаемое въ награду за добротѣтель, а не только какъ даръ Божій... Во-вторыхъ, чтобы душа могла и худшее, постепенно отрѣшая отъ дебелости, привлекать къ себѣ и возводить горѣ, чтобы она, ставъ руководительницею для служебнаго вещества, и обративъ его въ сослужебное Богу, была для тѣла тѣмъ же, чѣмъ Богъ для души“²⁾). Человѣкъ есть вмѣстѣ духъ и плоть,—„духъ, чтобы пребывать и прославлять Благодѣтеля, плоть, чтобы страдать и, страдая, припоминать и поучаться, сколько ущедренъ онъ величіемъ“³⁾). Плоть предохраняетъ человѣка отъ надменія и превозношенія, внушая ему, что онъ вмѣстѣ и великъ и низокъ,—наслѣдникъ свѣта и тьмы, небесный, но и земной,—бессмертный, но и временный⁴⁾).

Вслѣдствіе злоупотребленія человѣкомъ дарованной ему свободы, совершилось паденіе, въ которомъ Богъ не виновенъ⁵⁾). Такъ возникло зло и грѣхъ въ человѣческой природѣ⁶⁾, переходящій на всѣхъ людей, подобно колосу, вырастающему изъ корня⁷⁾). Отсюда—противоборство между тѣломъ и духомъ и различіе стремленій того и другаго...⁸⁾ Вещество влечетъ „долу“, а умъ—„горѣ“⁹⁾). „Какъ земля, привязанъ я къ здѣшней жизни,

1) V, 107; см. IV, 200, 205.

2) I, 21.

3) IV, 128.

4) II, 8.

5) IV, 194; I, 91.

6) IV, 250—251; III, 263.

7) IV, 201; ср. II, 31.

8) II, 8.

9) II, 133, 134, IV, 192, 222.

и какъ частица Божественнаго, ношу въ груди любовь къ жизни будущей¹⁾. Чаще всего благосостояніе души бываетъ обратно благосостоянію тѣла²⁾. Но, какъ бы то ни было, есть законъ, постановленный для всего творенія, видимаго и сверхчувственнаго,—законъ, по которому лучшее (душа) должно управлять худшимъ (тѣломъ), а низшее по природѣ должно подчиняться высшему и начальственному³⁾. Отсюда открывается глубочайшая, основная проблема нравственной жизни, состоящая въ постепенномъ самовоспитаніи духа, при постоянной борьбѣ съ влеченіями плоти безъ насильственнаго, впрочемъ, ея истощенія, такъ какъ и она дана Богомъ человѣку, какъ орудіе и жилище духа⁴⁾. „Чѣмъ душа честнѣе тѣла, тѣмъ честнѣе очищать душу, нежели тѣло“⁵⁾. Но отъ очищенія души происходитъ и очищеніе тѣла⁶⁾. „Хотя персть сія и влечетъ съ собою нѣкоторое зло, и земное жилище обременяетъ ума (Прем. 9, 15), стремящійся горѣ, или сотворенный стремиться горѣ; однакоже, образъ (Божій) да очищаетъ тину, и да возводитъ на высоту сопряженную съ нимъ плоть, подымая ее на крылахъ ума“⁷⁾. При такомъ то отношеніи духа къ тѣлу, при такомъ правильномъ употребленіи нравственной свободы, можетъ осуществиться на человѣческой личности антропологическая идея Творца, призавшаго человѣка къ единенію съ Собою. „Кто соблюдаетъ законъ, чтитъ частицу Божества, какую имѣетъ въ себѣ, во всякомъ дѣлѣ, словѣ и движеніи ума, сколько можно болѣе, чистъ отъ всего попираемаго, и не оскверняется ничѣмъ преходящимъ, а напротивъ того самую персть влечетъ съ собою къ небу; тотъ въ награду за труды (подлинно самое великое и премудрое таинство)⁸⁾ станетъ Богомъ, и хотя Богомъ по усмысленію, однако же исполненнымъ высшаго свѣта, начатки котораго познавалъ онъ въ нѣкоторой мѣрѣ еще здѣсь. А это, преклонив-

1) 199—200.

2) I, 251.

3) I, 22.

4) II, 8; IV, 278.

5) III, 191.

6) II, 52.

7) Ibid.

8) V, 107—108.

шись къ худшему въ своемъ союѣ и сочетаніи, оказавшись сообщникомъ дольняго, рабомъ плоти и другомъ скоротечнаго, оскорбляетъ жизнью своею Божественное благородство; для того, сколько бы ни былъ онъ благоуспѣшенъ въ непостоянномъ, гордась ничтожными сновидѣніями и тѣнями, обогащаясь, роскошествуя, превозносясь чинами, увь!—для того тяжки тамошніе бичи, гдѣ первое изъ бѣдствій—быть отринутымъ отъ Бога“.

Третье основаніе нравственности—*космологическое* ¹⁾, которое требуетъ признанія, что міровая жизнь движется не самослучайно, а по извѣстнымъ законамъ и для достиженія опредѣленной цѣли. Безъ этого условія и человѣческая жизнь сама по себѣ представляла бы ничѣмъ не руководимый *fatum*, а нравственныя стремленія остались бы безъ опредѣленной цѣли и должнаго завершенія, и потому потеряли бы всякій смыслъ и обязательную силу. Требуется признаніе Премудраго руководящаго Божественнаго *Промысла*, содержащаго въ Себѣ Самомъ цѣль тварнаго бытія и направляющаго къ ней судьбы міра ²⁾. При этомъ только убѣжденіи, человѣкъ и можетъ находить въ себѣ достаточно бодрости и силъ для духовно-нравственной борьбы съ самимъ собою и съ окружающимъ зломъ. „Худому только рабу свойственно оказывать уваженіе господину, когда онъ улыбается, и почитать его злымъ, когда наноситъ удары. Надобно безъ ропота принимать, куда ни будетъ повернуто кормило, которымъ Богъ изводитъ меня изъ борьбы и жизни, пока не взойду въ тихую пристань, если только не напрасно построилъ Онъ этотъ корабль, но для добраго и благоуспѣшнаго конца“ ³⁾. Если человѣкъ иногда и не представляетъ себѣ ясно разумной цѣли извѣстнаго явленія, то это еще не значитъ, чтобы не знало ея міроуправляющее Слово, все равно какъ живописецъ вполнѣ понимаетъ только живописецъ, и свойства линій извѣстны только геометру. Нужно дать мѣсто и вѣрѣ, потому что она есть „непытливое согласіе“ ⁴⁾. Постичь глубину премудрости Божіей невозможно ⁵⁾, тѣмъ не менѣе нужно признать, что міръ не можетъ существовать безъ

¹⁾ Можно также назвать его и *телеологическимъ*.

²⁾ IV, 190

³⁾ V, 39—40.

⁴⁾ V, 37, II, 32.

⁵⁾ II, 31.

Промысла, и отрицаніе Его есть *мятежъ* противъ Бога ¹⁾). Нужно признать, что существующій порядокъ во вселенной поддерживается Богомъ ²⁾), а если и разстраивается, то не противъ воли Того, Кто связалъ ее во едино ³⁾). Богъ все ведетъ Ему Одному вѣдомыми путями, ведетъ во всякомъ случаѣ къ благой цѣли—къ *совершенству* и *врачеванію*, и потому предвѣдѣніе Божіе полагаетъ основаніе важныхъ событій ⁴⁾). Всѣ кажуціяся неровности въ жизни (нравственное и физическое зло) выравниваются у Бога, имѣя для человѣка, между прочимъ, и нравственно-воспитательныя цѣли ⁵⁾). Правда, есть и нѣкоторый кругъ и даже противоположности въ дѣлахъ человѣческихъ; но въ нихъ есть и неподвижный центръ. Движеніе и колебаніе относится только къ одной виѣшней, обыденной являемости, а не къ основанію, въ которомъ скрыта Промысломъ тайна вселенной и которое во всемъ твердо и неподвижно ⁶⁾). Должно вѣровать, что Богъ имѣетъ особенное попеченіе о человѣкѣ, хотя жизнь человѣческая проводится не безъ преткновеній и противностей, причины которыхъ иногда остаются неизвѣстными. Эта именно вѣра въ цѣлесообразность и разумность общемировой и, въ частности, человѣческой жизни, руководимой Промысломъ, даетъ твердую опору для нравственныхъ стремленій, и внушаетъ человѣку великія силы для духовныхъ подвиговъ. „Что для насъ страшно?“ спрашиваетъ св. Григорій. И отвѣчаетъ: „ничто, кромѣ уклоненія отъ Бога и отъ божественнаго. А прочее, какъ Богъ управитъ, такъ и да будетъ! Устраиваетъ ли Онъ дѣла наши *оружіи правды десными* и милостивыми, или *шуими* (2 Кор. 6, 7) и тяжкими для насъ; причины тому знаетъ домостроитель жизни нашей. А мы будемъ бояться того единственно, чтобы не потерпѣть чего либо противнаго *любомудрію*“ ⁷⁾).

II. Борисовскій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ III, 228; IV, 116—117.

²⁾ III, 26, 30—40; II, 34.

³⁾ Ibid., 116.

⁴⁾ IV, 245—246; II, 147, 210.

⁵⁾ I, 72, 92, II, 32, 43—45.

⁶⁾ II, 75; I, 74.

⁷⁾ VI, 257.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

РИМЪ ВЪ СВОИХЪ СНОШЕНІЯХЪ СЪ ВОСТОЧНОЮ ЦЕРКОВІЮ.

(Продолженіе *).

Предаваясь, безъ предвзятыхъ мыслей и предубѣжденій, глубокому сравнительному изученію историческихъ и догматическихъ памятниковъ первыхъ вѣковъ Церкви, нельзя читать произведеній римскихъ богослововъ въ доказательство папскаго авторитета, не испытывая тяжелаго чувства. Мы имѣли терпѣніе прочесть наибольшую часть этихъ трудовъ, признаваемыхъ авторитетными, каковы труды Беллармина, Рокаберти, Андрея Дюваля, Заккарія и многихъ наиболѣе уважаемыхъ современныхъ богослововъ, слѣдовавшихъ по ихъ стопамъ, каковы: Жердиль, Перроне, Пассалья. Мы прочитали главнѣйшія сочиненія новыхъ галликанцевъ, то есть, семнадцатаго и восемнадцатаго вѣка; и въ частности, сочиненія Боссюэта, Николя, Турнели, Ла-Шамбра. Мы убѣдились, что эти послѣдніе заимствовали у ультрамонтанъ ихъ тексты, кажущіеся наиболѣе сильными, но съузили смыслъ первенства по божественному праву и ограничили папскую власть; между тѣмъ, какъ другіе расширяли этотъ смыслъ до власти абсолютной и до непогрѣшимости. У всѣхъ у нихъ мы замѣтили: 1) множество текстовъ отрывочныхъ, искаженныхъ, лишенныхъ подлиннаго смысла, совершенно изолированныхъ отъ контекста, чтобы сообщить имъ ложное толкованіе. Мы замѣтили: 2) что тексты одного какого-либо отца въ частности изолированы отъ другихъ текстовъ того же отца отно-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 4, за 1894 г.

нительно того же самаго пункта ученія, хотя послѣдніе тексты видоизмѣняютъ или совершенно устраняютъ смыслъ приписываемый первымъ. Мы замѣтили: 3) что эти писатели выводятъ изъ текстовъ слѣдствія очевидно ложныя и не вытекающія изъ нихъ логически. Представимъ два примѣра изъ множества другихъ, которые мы могли бы привести.

Докторъ Лонуа, какъ мы сказали, сосчиталъ католическое преданіе примѣнительно къ толкованію евангельскаго текста: *Ты еси Петръ и пр.* Онъ нашелъ только семнадцать отцовъ или церковныхъ учителей, которые относили слово *камень* къ св. Петру; и указалъ болѣе сорока, которые понимали подъ этимъ словомъ исповѣданіе вѣры, высказанное св. Петромъ, то есть, божество Іисуса Христа. Ультрамонтане не могутъ оспаривать этого; но они утверждаютъ, что полагая въ основаніе Церкви *тѣру Петра*, Господь по необходимости усвоилъ этому апостолу не только неизмѣнную вѣру (*indéfectible*), но и непогрѣшимость, то есть, такую привиллегію, которая перешла къ его преемникамъ.

Но всѣ отцы Церкви, приводимые въ пользу втораго толкованія, разумѣли подъ исповѣданіемъ св. Петра только *тѣрованіе*, *высказанное апостоломъ*, его *объективную* вѣру или предметъ этой вѣры, а не вѣру *субъективную*, или личную преданность (*adhésion*), которую онъ заявилъ при этомъ. Исповѣданную св. Петромъ вѣру въ божество Іисуса Христа, Отцы, о которыхъ мы говоримъ, разумѣли подъ текстомъ *ты еси Петръ* и пр. въ томъ смыслѣ, что божество Іисуса Христа есть скала, на которой покоится вся церковь. Всѣ выражаются въ этомъ смыслѣ *самымъ яснымъ образомъ*. Никто изъ нихъ не говоритъ о какомъ либо преимуществѣ, усвоенномъ *лично* одному св. Петру; тѣмъ болѣе они не говорятъ о преимуществѣ, которое по наслѣдству перешло къ Римскимъ епископамъ, какъ его преемникамъ. Если бы даже св. Петръ получилъ какое либо преимущество отъ Іисуса Христа, то еще надобно было бы доказать, что это преимущество было *личнымъ*; но ультрамонтане обходятъ этотъ вопросъ съ крайнею легкостію. *Они утверждаютъ*, что преимущества, усвоенныя св. Петру, принадлежатъ его преемникамъ; они подтверждаютъ эти преимущества текстами, которые

не говорятъ о нихъ ничего; они утверждаютъ, на основаніи ложно приводимыхъ текстовъ, что римскіе епископы суть единственные преемники св. Петра, потому что этотъ апостолъ умеръ епископомъ въ Римѣ.

То, что они говорятъ по поводу этого послѣдняго пункта, служить вторымъ примѣромъ, который мы хотимъ привести въ доказательство ихъ ложныхъ сужденій. Чтобы доказать свой выводъ, они преимущественно ссылаются на св. Иринея, Тертуліана и Евсевія.

Но Евсевійъ выражается слѣдующимъ образомъ (*Церк. Ист.* кн. III, гл. II): „Послѣ мученической кончины *Павла и Петра*, Линъ былъ *первымъ*, получившимъ епископство Римской Церкви“. (Кн. III, гл. IV): „Климентъ былъ *третьимъ епископомъ* Рима“. (Кн. III, гл. XV): „Анаклетъ (или Клетъ), будучи епископомъ двѣнадцать лѣтъ, имѣлъ ученикомъ своимъ Климента“. (Кн. IV, гл. I): „Послѣ того какъ Эваристъ былъ восемь лѣтъ епископомъ, епископство принялъ Александръ, будучи такимъ образомъ *пятымъ по порядку* преемникомъ *Петра и Павла*“. Итакъ для Евсевія безразлично помѣщать Павла прежде Петра или Петра прежде Павла, когда дѣло идетъ объ основаніи Римской Церкви; епископы суть преемники столько же перваго, какъ и втораго апостола, и ни тотъ, ни другой апостолъ не считаются въ числѣ епископовъ Рима. Св. Иринея не говоритъ, будто Петръ былъ римскимъ епископомъ, напротивъ онъ даже неопровержимымъ образомъ утверждаетъ противоположное. Въ самомъ дѣлѣ, онъ выражается слѣдующимъ образомъ ¹⁾: „Блаженные апостолы (Петръ и Павелъ), основывая и организуя Римскую Церковь, дали епископство и заботу управленія *Лину*. Анаклетъ преемствовалъ *Лину*; за Анаклетомъ, Климентъ былъ *третьимъ* послѣ апостоловъ, несшимъ обязанности епископства“.

Свв. Петръ и Павелъ *основываютъ и организуютъ* Римскую церковь; но именно Линъ былъ поставленъ *первымъ епископомъ* даже при жизни *апостоловъ*. И надобно замѣтить, что святой Учитель поставляетъ св. Павла на одинаковой степени съ св. Петромъ. Если на приведенномъ текстѣ хотятъ обосновать

¹⁾ Св. Ирин. *Противъ ерес.*, кн. III, гл. 3

епископство св. Петра въ Римѣ, то на томъ же текстѣ равнымъ образомъ надобно обосновать и епископство св. Павла; такимъ образомъ Римъ будетъ имѣть двухъ апостоловъ-епископовъ въ одно и то же время.

Тертуллианъ исчисляетъ Римскихъ епископовъ въ томъ же порядкѣ, какъ и св. Иринея, и указываетъ на Лина, какъ на перваго, а на Анаклета, какъ на втораго епископа ¹⁾. Онъ даже возводитъ относительно Рима преемство отъ Петра чрезъ рукоположеніе только къ Клименту, третьему епископу этого города: „Пусть тѣ, говоритъ онъ, которые тщеславятся происхожденіемъ отъ апостольскихъ временъ докажутъ преемствомъ своихъ епископства, что они ведутъ свое начало отъ апостола или отъ апостольскаго мужа, какъ церковь Смирнская показываетъ, что Поликарпъ былъ рукоположенъ Іоанномъ, или какъ церковь Римская показываетъ, что Климентъ былъ рукоположенъ Петромъ“ ²⁾. Отсюда можно заключать, что Линъ и Анаклетъ были рукоположены св. Павломъ, который организовалъ Римскую церковь прежде Петра.

Когда Тертуллианъ говоритъ, что св. Петръ возсѣлъ (*assis*) на Римской кафедрѣ, то онъ хочетъ сказать лишь то, что онъ училъ здѣсь, ибо въ сочиненіяхъ отцовъ слово *кафедра* есть синонимъ слова *ученіе*. Иначе онъ призналъ бы Лина вторымъ Римскимъ епископомъ, а не первымъ.

Такимъ образомъ свидѣтельства, приводимыя римскими богословами въ доказательство епископствованія св. Петра въ Римѣ, идутъ противъ нихъ и устанавливаютъ только, что св. Петръ и св. Павелъ основали Римскую церковь, и слѣдовательно, что эта церковь по своему началу есть апостольская; но этого никто не оспариваетъ.

Кромѣ этихъ историческихъ свидѣтельствъ, опровергающихъ римскихъ богослововъ, они ссылаются еще на письмо Фирмилиана, которое мы привели выше, и на нѣкоторые тексты св. Кипріяна, истинный смыслъ которыхъ мы тоже установили выше. Что касается письма Фирмилиана, то его достаточно прочесть,

¹⁾ Тертул. *Прот. Маркіана*, кн. IV.

²⁾ Тертул. „о давности“, гл. XXXII.

чтобы понять его смыслъ и подивиться тому, какъ римскіе богословы осмѣливаются ссылаться на него въ подтвержденіе своихъ мнѣній. Что же касается св. Кипріана, то мы кратко изложимъ его ученіе въ общихъ чертахъ, чтобы съ очевидностію показать ихъ злоупотребленіе его ученіемъ.

Св. Кипріанъ ¹⁾ устанавливаетъ: 1) что Римская церковь основана на Петрѣ, для образнаго изображенія и представленія единства церкви; 2) что Римская церковь есть каѳедра Петра; 3) что Римская церковь есть главная церковь, откуда изшло священническое единство; 3) что вѣроломство и заблужденіе не могутъ имѣть доступа (access) къ Римской церкви.

Отсюда римскіе богословы заключаютъ, что папы, преемники св. Петра, суть центръ единства, и что внѣ ихъ или внѣ ихъ церкви, существуетъ только *схизма*.

Но не таковы подлинныя выводы изъ ученія св. Кипріана, ибо св. Учитель указываетъ также другія начала, ясно ограничивающія смыслъ первыхъ, именно: 1) св. Петръ, высказавши исповѣданіе божества Іисуса Христа, отвѣчалъ за всѣхъ апостоловъ, говорилъ отъ имени *всѣхъ*, а не отъ одного своего лица; 2) другіе апостолы были равны св. Петру по власти и достоинству; 3) всѣ епископы, преемники апостоловъ, суть преемники и св. Петра по тому же праву, какъ и епископы Рима.

Что св. Петръ отвѣчалъ Іисусу Христу отъ имени своихъ сотоварищей, то это потому, что вопросъ былъ обращенъ столько же къ нимъ, какъ и къ нему. Св. Кипріанъ утверждаетъ это положительно: „Петръ, на которомъ церковь была создана Господомъ, говорилъ *одинъ* за всѣхъ и отвѣчалъ *именомъ церкви*“. Если же въ вопросѣ Іисуса Христа и въ отвѣтѣ Петра, личность этого апостола *не имѣла никакого значенія*, то можно ли говорить, что *его личность* составляетъ фундаментъ Церкви? Очевидно, что *всѣ апостолы* служатъ такими же *фундаментами* таинственнаго зданія, какъ неопровержимо утверждаетъ это св. Писаніе и какъ мы доказали это выше. Итакъ когда Петръ отвѣчалъ *одинъ*, то онъ былъ только *сим-*

¹⁾ Св. Кипріанъ, *О един. церкви*; письмо 27, 55, 59, 75.

воломъ единства, которое должно царствовать среди апосто-
ловъ и слѣдовательно, и среди епископовъ. Но изъ того, что
онъ былъ *символомъ* или *образомъ* (figure), слѣдуетъ ли, что
онъ былъ *источникомъ*, *началомъ*, такъ что внѣ его, един-
ство не существуетъ? И даже если бы онъ былъ этимъ источ-
никомъ или началомъ, то римскій епископъ унаслѣдовалъ
ли это преимущество? Св. Киприанъ былъ такъ далекъ отъ этого
мнѣнія, что согласно съ Фирмилианомъ упрекаетъ Стефана, Рим-
скаго епископа, въ нарушеніи единства, въ поставленіи себя
внѣ этого единства, въ отдѣленіи отъ общенія съ тѣми, кото-
рые не раздѣляли мнѣній относительно перекрещенцевъ. Дѣло
идеть не о томъ, чтобы знать, былъ ли Стефанъ правъ или не
правъ, но чтобы показать, какъ св. Киприанъ смотрѣлъ на свой
споръ. Но будучи далекимъ отъ того, чтобы признавать себя
обязаннымъ находиться въ *единеніи* съ Стефаномъ, чтобы та-
кимъ образомъ оставаться въ церковномъ единствѣ, онъ утвер-
ждаетъ, что Стефанъ самъ отлучаетъ себя отъ этого единства.
Послѣ этого можно ли доказывать, что св. Киприанъ признаетъ
римскаго епископа *началомъ* и *источникомъ* церковнаго един-
ства? Онъ не усваиваетъ этого преимущества даже личности
св. Петра. Онъ видитъ въ немъ только *символъ* этого единства,
всѣмъ пребывающаго въ *апостольствѣ*, какъ оно должно пре-
бывать и въ *епископствѣ*, остающагося единымъ; каковое епи-
скопство, въ своемъ единствѣ, есть *каедръ Петра*. Онъ пре-
восходно раскрываетъ эту мысль въ одномъ изъ своихъ писемъ ¹⁾.
„Исусъ Христосъ, говоритъ онъ, желая узаконить честь обя-
зательную въ отношеніи къ *епископу* и ко всему тому, что ка-
сается церковнаго управленія, говоритъ въ Евангеліи и доказы-
ваетъ Петру: *Я говорю тебѣ, что ты еси Петръ* и пр.“ Та-
кимъ образомъ этими словами Исусъ Христосъ не переноситъ
на Петра лично преимущества; но переводитъ на всѣхъ апо-
столовъ власть *общую* (имъ), и переноситъ ее не только на апо-
столовъ, но и на всѣхъ епископовъ, ихъ преемниковъ, которые
сообща владѣютъ *единымъ* епископствомъ, и которые такимъ
образомъ служатъ основаніемъ церковнаго единства.

¹⁾ Св. Кипр. письмо 40.

Не значить ли это рѣшительно противорѣчить этому учению св. Кипріяна, когда утверждаютъ, какъ это дѣлають римскіе богословы, будто Иисусъ Христосъ даровалъ св. Петру *личное* преимущество, и что это исключительное преимущество перешло къ епископамъ Рима?

Важнѣйшее начало, которому Каррагенскій епископъ подчиняетъ всѣ свои соображенія, состоитъ въ томъ, что въ Церкви существуетъ *только одна кафедра Петра*, то есть, какъ поясняетъ онъ самъ, *единственно законное епископство* исходитъ отъ апостоловъ; что когда возстають противъ этого епископства въ Римѣ или въ другомъ какомъ либо мѣстѣ, тогда возстають противъ единства, противъ *апостольской кафедры*, которая должна оставаться *единою*, какъ Иисусъ Христосъ даетъ это разумѣть, отвѣчая только *одному* за всѣхъ; это то епископство и есть *кафедра Петра*. Итакъ, когда Новавъ на ряду съ законнымъ епископствомъ хочетъ установить свое епископство, которое не исходитъ отъ апостоловъ: то это епископство находится внѣ единства апостольской кафедры, внѣ кафедры вселенской, коей Петръ изображаетъ единство. Итакъ Новавъ есть *схизматикъ*, равно какъ схизматики и всѣ тѣ, которые захотѣли бы установить въ какомъ бы то ни было мѣстѣ епископство, отдѣленное отъ установленнаго апостольскаго наслѣдія.

Вмѣсто того, чтобы такимъ образомъ сближать всѣ пункты ученія св. Кипріяна о Церкви, римскіе богословы замѣчаютъ только отдѣльныя слова, каковы слова: *кафедра Петра, источникъ единства*, чтобы неосновательно примѣнить ихъ къ *частной церкви* Рима; между тѣмъ какъ легко доказать, что св. Учитель подразумѣвалъ подъ этими словами только апостольскую церковь или законное епископство вообще. Именно такимъ образомъ онъ называетъ *кафедрою Петра* законный престолъ Каррагена, равно какъ и законный престолъ Рима ¹⁾; именно поэтому говорить о древнихъ епископахъ Рима, какъ о *предшественникахъ его, епископа Каррагенскаго*, и этимъ съ очевидностію показываетъ, что онъ владѣетъ тѣмъ же законнымъ епископствомъ, какими владѣли и они ²⁾. Подобнымъ же

¹⁾ Св. Кипр. письмо 40.

²⁾ Св. Кипр., письмо 67.

образомъ, въ знаменитомъ письмѣ къ папѣ Корнилию, каковымъ письмомъ Римляне такъ много злоупотребляютъ, такъ какъ въ немъ св. Учитель называетъ церковь Рима *главною церковію, откуда исходитъ священническое единство* ¹⁾,—въ этомъ письмѣ св. Кипріанъ съ негодованіемъ возстаетъ противъ небольшой толпы безчестныхъ людей, желавшихъ апеллировать на него въ Римѣ, какъ будто бы епископы Африканскіе не обладаютъ такою же властію.

Если вопреки очевидности допустить толкованіе, которое римскіе богословы даютъ нѣкоторымъ отдѣльнымъ словамъ св. Кипріана, то отсюда надобно было бы заключить, что св. Учитель не обладалъ обыкновеннымъ смысломъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, онъ представлялъ бы Петра основаніемъ, главою церкви; а съ другой, онъ училъ бы, что всѣ апостолы обладали тою же честію и тою же властію, какъ и Петръ; Онъ представлялъ бы римскаго епископа единственнымъ наслѣдникомъ преимуществъ св. Петра, и онъ доказывалъ бы, что всѣ законные епископы суть его преемники по одному и тому же праву; онъ училъ бы, что епископство *единое*, находится въ *совѣстномъ* обладаніи всѣми законными епископами, и онъ усвоилъ бы римскому епископу достоинство частное и высшее; онъ признавалъ бы папу источникомъ единства, и онъ укорялъ бы папу въ отдѣленіи отъ единства; онъ приписывалъ бы Римскому епископу высшую юрисдикцію, и онъ считалъ бы людьми погибшими тѣхъ, которые не находятъ въ Африкѣ той же епископской власти, каковую находятъ въ Римѣ. Выше мы видѣли, что св. Кипріанъ упрекалъ папу Стефана за его притязаніе быть *епископомъ епископовъ*, что, по его справедливому ученію, въ самомъ дѣлѣ было чудовищно; но если бы онъ преподавалъ ученіе, усвояемое ему Римомъ, то онъ не могъ бы укорять его за этотъ титулъ, такъ какъ онъ былъ законнымъ.

Надобно ли въ пользу папской системы представлять св. Кипріана писателемъ, лишеннымъ здраваго смысла и логики; и надобно ли въ его сочиненіяхъ брать отдѣльно нѣсколько словъ, которыя могутъ быть истолковываемы въ пользу этой системы, не принимая въ расчетъ всего остального?

¹⁾ Св. Кипр., письмо 55. Выше мы объяснили эти слова.

Мы находимъ болѣе правильнымъ сближать между собою всѣ пункты ученія этого геніальнаго и святаго мужа, коему всѣ христіанскіе вѣка воздаютъ славу. При подобномъ толкованіи мы достигаемъ формулированія ученія полнаго, логичнаго, *ковольческаго*, но противоположнаго папской системѣ. Откуда слѣдуетъ, что защитники современнаго папства могутъ основываться на его свидѣтельствѣ только искажая его творенія, оскорбляя его память, тайно отвергая его геніальность и его святость, которыя одни сообщаютъ авторитетъ его словамъ.

Изъ предшествующаго слѣдуетъ, что Римъ не можетъ подтверждать свои мнимыя права свидѣтельствами св. Иринея, св. Кипріяна, Фирмилиана и Евсевія Кесарійскаго, не прибѣгая къ уверткамъ недостойнымъ въ честномъ дѣлѣ.

Къ уверткамъ надобно причислить также и то, когда они поверхностно отдѣляются отъ многочисленныхъ свидѣтельствъ, доказывающихъ ложность усвояемаго ими толкованія извѣстному тексту: *Ты еси Петра*. Отцы разумѣвшіе (подъ этимъ выраженіемъ) личность св. Петра, говорятъ эти богословы, болѣе древни; они болѣе близки къ временамъ апостольскимъ и они понимали (эти слова) лучше, чѣмъ поняли ихъ въ послѣдующіе вѣка. Въ доказательство этого, они съ восторгомъ ссылаются на Тертуллиана, который въ самомъ дѣлѣ говоритъ ¹⁾: „Ничто не утаено отъ Петра, прозваннаго *камень* устроваемой Церкви“.

Съ перваго взгляда въ самомъ дѣлѣ можно подумать, что Тертуллианъ примѣнилъ слово *камень* къ личности Петра. Но онъ поясняетъ себя въ другомъ своемъ сочиненіи ²⁾, гдѣ выражается слѣдующимъ образомъ: „Когда (Христось) перемѣняетъ имя Симона на имя Петра, то это не потому только, что этимъ обовнаетъ силу и крѣпость его вѣры, ибо тогда онъ далъ бы ему названіе отъ предметовъ болѣе твердыхъ, коихъ спѣяленіе или соединеніе умножаетъ ихъ силу и твердость; но Онъ называетъ его Петромъ, потому что въ св. Писаніи *камень* изображаетъ и представляетъ Іисуса Христа, Который есть тотъ камень, о которомъ мы читаемъ, что онъ положенъ

¹⁾ Тертул. *о давн.*, гл. XXII.

²⁾ Тертул. *Прот. Марк.*, кн. IV.

камнемъ преткновенія и соблазна. Слѣдовательно, когда Онъ подобнымъ образомъ перемѣняетъ его имя, то это дѣлаетъ для того, чтобы выразить измѣненіе, которое Онъ совершитъ въ мірѣ посредствомъ превращенія идолопоклонническихъ народовъ въ камни, подобные Ему и пригодные для устроенія зданія Своей Церкви“.

Въ виду этого объясненія, даннаго самимъ Тертуліаномъ, что происходитъ съ слѣдствіями, которыя хотя въ выведъ изъ его перваго текста? Когда, кромѣ того, видятъ, что Тертуліанъ въ приведенномъ нами сочиненіи доказываетъ, что Христосъ, обращаясь къ Петру, обратился ко всѣмъ апостоламъ; когда, сверхъ того, учитъ, что двѣнадцать апостоловъ равны между собою, какъ двѣнадцать источниковъ Елимскихъ, какъ двѣнадцать драгоценныхъ камней на священнической одеждѣ Аарона, какъ двѣнадцать устоевъ скинии, которую Иисусъ Навинъ воздвигъ надъ Кивотомъ Завета: то можно ли добросовѣстно утверждать, что онъ признаетъ за святымъ Петромъ преимущества исключительныя и высшія? Въ особенности же, можно ли утверждать, что онъ признаетъ эти мнимыя преимущества за епископами Рима?

Достоверенъ фактъ, что Отцы, которые подъ словами: *на семь камней*, по видимому, подразумѣвали личность Петра, въ дѣйствительности разумѣли только объектъ его вѣры, то есть, Иисуса Христа, Бого-человѣка. Приведемъ для примѣра св. Иларіа Поатьерскаго.

Этотъ отецъ въ своихъ комментаріяхъ на евангеліе отъ Матвея и на Псалмы, слово *камень* Церкви примѣняетъ къ св. Петру и признаетъ его основаніемъ ¹⁾.

Но въ своей книгѣ о Троицѣ, онъ признаетъ, что Церковь создана именно *на камень его исповданія*, то есть, на божествѣ Иисуса Христа ²⁾. „Существуетъ, присовокупляетъ онъ ³⁾, только одно неподвижное основаніе; это тотъ *единственный камень*, который исповданъ былъ устами Петра: „*Ты еси Сынъ Бога*

¹⁾ Св. Иларій Поатьер. *Коммент. на XVI гл. отъ Матвея* и на СXXXI псал., § 4.

²⁾ Св. Иларій Поатьер. *О Троицѣ*, кн. VI, гл. XXXVI.

³⁾ Св. Иларій Поатьер. *О Троицѣ*, кн. II, гл. XXIII.

живаго“. Этотъ камень держитъ на себѣ столько доказательствъ истины, сколько развращенность можетъ возбуждать вопросовъ и невѣріе клеветъ“.

Очевидно, что святой Учитель разумѣетъ здѣсь *предмета* исповѣданія вѣры св. Петра, то есть, божество Иисуса Христа. Когда же заявляютъ, что онъ разумѣлъ его *субъективную* вѣру, то есть, его приверженность и что Римскіе епископы унаслѣдовали эту непоколебимую вѣру, то достаточно вспомнить анаѳему этого же самаго отца, обращенную къ папѣ Либерію, который не былъ твердъ въ своемъ исповѣданіи божества Иисуса Христа: „Я высказываю тебѣ анаѳему, тебѣ Либерій и твоимъ сообщникамъ. Я снова высказываю тебе анаѳему, я въ третій разъ говорю тебѣ ее, тебѣ, Либерій предатель“¹⁾.

И такъ, по ученію св. Иларія Поатьерскаго, если св. Петръ можетъ быть признаваемъ *камнемъ* Церкви, то только за свое исповѣданіе вѣры, которое онъ высказалъ отъ имени всего апостольскаго общества и за самый предметъ этой вѣры, который есть божество Иисуса Христа. Такимъ образомъ ученіе св. Иларія согласно съ ученіемъ Тертуліана и другихъ отцовъ, которые только въ этомъ смыслѣ къ самому св. Петру примѣняли названіе *камня* Церкви. Если къ этому присовокупить, что этотъ отецъ и другіе отцы не подають даже и мысли о томъ, будто это названіе должно принадлежать Римскимъ епископамъ, и напротивъ, ихъ ученіе совершенно противоположно этому утвержденію: то надобно согласиться, что только посредствомъ страннаго злоупотребленія нѣкоторыми ихъ словами, взятыми отдѣльно и вопреки подлинному смыслу, римскіе богословы находятъ возможнымъ обосновывать папскій авторитетъ на свидѣтельствѣхъ отцовъ.

Св. Епифаній преподавалъ тоже ученіе, какъ и св. Иларій Поатьерскій²⁾: „Петръ, князь апостоловъ, говоритъ онъ, есть для насъ какъ бы твердый камень, на которомъ утверждается вѣра Господня, какъ на основаніи, и на которомъ всякимъ образомъ устроена Церковь. Это произошло главнымъ образомъ отъ

¹⁾ Св. Иларій Поатьер. *Отрыс.*

²⁾ Епифаній, Ересн, 59.

того, что онъ исповѣдалъ Христа Сыномъ Бога Живаго, и въ свою очередь услышалъ: *на этомъ камнѣ твердой вѣры создамъ Церковь Мою*“.

Св. Петръ не отдѣлимъ отъ догмата, который онъ исповѣдалъ, и самый этотъ догматъ служить основаніемъ Церкви.

Св. Епифаній называетъ Петра княземъ апостоловъ, мы этого не отвергаемъ: но въ какомъ смыслѣ онъ понимаетъ это слово?

Римляне приводятъ слѣдующій текстъ въ свою пользу: „Андрей первый встрѣтилъ Господа, потому что Петръ былъ болѣе юнъ. Но затѣмъ, когда они отреклись, Петръ первый опомнился; онъ тогда направилъ стопы къ своему брату. Прибавьте къ этому, что Богъ вѣдаетъ сердечныя расположенія и знаетъ, кто достоинъ перваго мѣста. Вотъ почему Онъ избралъ Петра для поставленія его княземъ своихъ учениковъ, какъ это весьма ясно было объявлено“¹⁾.

Св. Епифаній утверждаетъ ли этимъ, что Петръ былъ главою и основателемъ Церкви, или же утверждаетъ, что Церковь была основана на *объективной* вѣрѣ этого апостола, то есть, на божественности Христа, коей онъ воздалъ почитаніе? Какъ мы видѣли выше, онъ самъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ слѣдующимъ образомъ:

„На Петрѣ, говоритъ онъ, устроена Церковь, потому что онъ исповѣдалъ Христа Сыномъ Бога живаго и услышалъ слѣдующее слово: *на этомъ камнѣ твердой вѣры создамъ Мою Церковь*“.

Въ томъ же мѣстѣ св. Епифаній учитъ, что слова: „Паси овцы мои“ сказаны Господомъ не для врученія Петру высшаго руководительства Церковію, но для восстановленія его въ апостольскомъ достоинствѣ, которое онъ потерялъ отреченіемъ отъ Христа: „Господь, говоритъ онъ, снова призываетъ Петра послѣ отреченія, и для изглаженія тройственнаго его отреченія, Онъ три раза призываетъ его къ исповѣданію вѣры“.

Въ другомъ мѣстѣ²⁾ онъ представляетъ св. Павла рав-

¹⁾ Св. Епифаній, *Ереси*, 51.

²⁾ Св. Епифаній *Ереси*, 27.

нымъ св. Петру въ Римѣ, говоря: „Петръ и Павелъ, первые среди всѣхъ апостоловъ, *равно* были епископами Рима“.

А о св. Іаковѣ Іерусалимскомъ онъ такъ говоритъ: „Онъ (Іаковъ) первый получилъ епископскую кафедру (въ Іерусалимѣ); „именно ему первому Господь ввѣрилъ свой престолъ на землѣ“ ¹⁾. Итакъ онъ не думалъ, будто Петръ наследовалъ *престолъ Господень* въ этомъ мірѣ. Итакъ онъ думалъ, что первенство, усвоенное св. Петру, было только *старшинствомъ* (priorité), какъ объясняетъ это папа св. Левъ въ слѣдующемъ мѣстѣ: „Расположеніе къ вѣрѣ остается, говоритъ онъ ²⁾, и блаженный Петръ воспринимаетъ каменную силу, которую получилъ; онъ не опуститъ бразды церковнаго управленія, которыя ему были вручены; онъ *получилъ посвященіе* прежде другихъ, дабы, въ названіи его *Петромъ* и фундаментомъ, мы поняли посредствомъ этихъ таинственныхъ наименованій, какое единеніе существуетъ между нимъ и Христомъ“.

Этотъ текстъ показываетъ, что св. Левъ признавалъ за св. Петромъ только *первенство посвященія*; онъ полагалъ, что именно *посредствомъ посвященія*, соединявшаго его со Христомъ, онъ сталъ Петромъ и фундаментомъ Церкви. Столько же православно понимаетъ св. Левъ и власть вязать и рѣшить, которыя были вручены Петру. „Эта власть была вручена ему, говоритъ онъ ³⁾, особеннымъ (spéciale) способомъ, потому что образецъ Петра былъ предложенъ для всѣхъ правителей Церкви. Итакъ, преимущество Петра пребываетъ по всюду, гдѣ высказываютъ сужденіе столько же правильное, какъ и его сужденіе. Отсюда онъ заключаетъ, что только то должно быть принимаемо или сохряемо, что сообразно съ сужденіемъ правильнымъ или достойнымъ Петра.“

Трудно понять, какъ римскіе богословы осмѣлились ссылаться на два предшествующія текста въ защиту папской автократіи, когда очевидно, что св. Левъ усвоилъ св. Петру только *первенство* или скорѣе *старшинство посвященія*, и вмѣсто

1) Св. Епифаній *Ереси*, 78.

2) Св. Левъ. Слово 2, въ годовщину возведенія его на папство.

3) Тамъ-же, Слово 2.

того, чтобы усвоить одному лишь Римскому епископу власть Петра, онъ признаетъ этого апостола только *образомъ или изображеніемъ* (figure) апостольской власти, которая въ дѣйствительности выражается *повсюду*, гдѣ она справедлива:

Послѣ этого не остается никакого затрудненія относительно смысла слѣдующихъ другихъ словъ св. Льва ¹⁾).

„Изъ всѣхъ людей, Петръ былъ избранъ предложить призваніе всѣмъ народамъ, всѣмъ апостоламъ и всѣмъ отцамъ Церкви, такъ что, хотя существуетъ много священниковъ и много пастырей, однако Петръ управляетъ всѣми тѣми, коиими управляетъ первоначально Христосъ. Возлюбленные, дѣло великое и удивительное, когда Богъ удостоиваетъ этого человѣка быть участникомъ Его могущества. Еслибы Онъ пожелалъ, чтобы между нимъ и другими князьями существовало нѣчто общее: то Онъ никогда не далъ бы Самъ Петру того, въ чемъ не отказалъ другимъ“! Подобныя фразы, въ которыхъ слышится панегирикъ, не должны быть толкуемы въ *докторальномъ смыслѣ* въ виду положительнаго ученія, вытекающаго изъ другихъ текстовъ того-же отца.

Св. Левъ не претендуетъ, будто власть св. Петра, какова бы она ни была, перешла къ Римскимъ епископамъ; его посланіе къ Халкидонскому собору доказываетъ это достаточно, какъ мы это видѣли. Что же касается самой власти перваго апостола, то она не дѣлала его владыкою надъ другими; она перешла ко всѣмъ епископамъ, пользующимся ею законнымъ образомъ; Петръ отличенъ только *старшинствомъ своего посвященія*.

Римскіе богословы злоупотребляютъ похвалами, которыя св. Левъ и другіе отцы возсылали св. Петру по требованію *ораторскихъ приемовъ*, не принимая во вниманіе, что даже тогда, когда бы эти похвалы должны были приниматься въ буквальный смыслъ, они не составляли бы преимуществъ, наслѣдственныхъ для Римскихъ епископовъ, потому что никто изъ этихъ отцовъ не признавалъ ихъ за ними; но каждый человѣкъ, знакомый съ твореніями отцовъ, не можетъ понимать эти похвалы буквально.

¹⁾ Св. Левъ, тамъ-же.

Мы докажемъ это твореніями св. Іоанна Златоустаго, того отца, которымъ ультрамонтане болѣе всего злоупотребляютъ и котораго преимущественно цитируютъ въ доказательство своей системы. Они собрали тексты, чтобы доказать, что этотъ великій Константинопольскій епископъ усвоилъ св. Петру названія *перваго, великаго* апостола, *корифея, князя, главы, устѣ* апостоловъ.

Но когда онъ усвоилъ эти же названія и другимъ апостоламъ, то что можно заключить изъ нихъ въ отношеніи къ преимуществамъ св. Петра?

Во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, онъ говоритъ о всѣхъ апостолахъ, что они были *основаніями, столпами, главами, учителями, устоями* (pilotes), *пастырями* Церкви.

Онъ называетъ Петра и Іоанна, по одному и тому же праву, *князьями* апостоловъ ¹⁾.

Онъ говоритъ о Петрѣ, Іаковѣ и Іоаннѣ, *обо всѣхъ вмѣстѣ*, что они были „первыми по достоинству среди апостоловъ, основаніями Церкви, первыми призванными и князьями учениковъ“ ²⁾.

Если о св. Петрѣ онъ выражается: „Петръ омылъ свое отрѣченіе такъ, что сдѣлался первымъ изъ апостоловъ и *всѣ вселенная была поручена ему*“ ³⁾, то въ другомъ мѣстѣ онъ равнымъ образомъ говоритъ о Петрѣ и Іоаннѣ, что *вселенная была вѣрена имъ*; ⁴⁾ а о св. Павлѣ говоритъ: „Ангелы часто были обязываемы заботиться о народахъ, но ни одинъ изъ нихъ не управлялъ вѣреннымъ ему народомъ, *какъ управлялъ всею вселенною Павелъ*... Еврейскій народъ былъ вѣренъ архангелу Михаилу, а Павлу были вѣрены земля, море, жители всей вселенной, самая пустыня“ ⁵⁾. „Въ царствіи небесномъ, говоритъ онъ, никто не будетъ выше Павла, это дѣло очевидное“ ⁶⁾. Онъ еще называетъ его *устоемъ Церкви* ⁷⁾, *сосудомъ избран-*

¹⁾ На св. *Мав.*, бесѣда 32.

²⁾ На 1-ю и. послан. къ Галат.

³⁾ *Противъ Иудеевъ*, разсужд. 8.

⁴⁾ На св. *Іоан.*, бесѣда 88.

⁵⁾ *Послал. св. Павлу* бесѣда 2.

⁶⁾ На *Матѣ.*, бесѣд. 65.

⁷⁾ *Слово на двѣнадцать апостоловъ.*

ныхъ, небесною трубою, водителемъ невесты Христовой (то есть, Церкви)¹⁾. Въ слѣдующемъ мѣстѣ онъ очевидно поставляетъ его выше св. Петра: „Въ мѣстѣ, гдѣ херувимы покрыты славою и гдѣ парятъ серафимы, тамъ видимъ мы Павла съ Петромъ; (Павла), который есть князь и предсѣдатель (πρόστατος) хора святыхъ“²⁾.

Въ особенности важно замѣтить, что св. Златоустъ усволяетъ равное достоинство этимъ двумъ апостоламъ, когда говоритъ объ обоихъ вмѣстѣ. Приведемъ нѣсколько примѣровъ.

Во второмъ словѣ о молитвѣ онъ говоритъ, что молитва обладаетъ такою силою, что „освободила отъ опасностей Петра и Павла, столповъ Церкви, князей апостоловъ, наиболее славныхъ на небѣ, ограду вселенной, стражей земли и моря“³⁾.

Говоря объ обстоятельствахъ, среди которыхъ Павелъ укорилъ Петра въ Антиохіи, онъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Не придетъ ли кто либо въ смущеніе услышавши, что Павелъ возсталъ противъ Петра, то есть, что столпы церкви поколебались и упали одинъ на другаго? Ибо они суть столпы, которые поддерживаютъ и носятъ кровлю вѣры; и не только суть столпы, но и щиты и очи тѣла Церкви, источники и сокровища всякъ благи; и если кто либо выскажетъ о нихъ все, что только можетъ представить себѣ, то и тогда недостаточно выразится объ ихъ достоинствѣ“⁴⁾. Нѣсколько далѣе онъ сравниваетъ этихъ двухъ апостоловъ съ двумя конями, увлекающими вмѣстѣ колесницу Церкви, замѣчая, что одинъ изъ нихъ, Петръ, представляется хромящимъ⁵⁾. Это намекъ на его паденіе. Наконецъ онъ присовокупляетъ: „Какимъ образомъ ты, Павелъ, столь милостивый и столь добрый съ твоими учениками, сталъ не гуманнымъ въ отношеніи къ твоему соапостолу

1) Бесѣда на слова: *Да будетъ благоугодно Богу, чтобы вы потерпѣли немногу.*

2) Бѣсѣда 32, на посл. къ Римлянамъ.

3) О молитвѣ, разс. 2.

4) Бесѣда на слова: *Я въ лице противостоялъ.*

5) Тамъ-же.

(συναπόστολος)?“¹⁾ Можно ли говорить болѣе ясно о томъ, что Павелъ былъ равенъ Петру по своему достоинству?

Эта же истина вытекаетъ еще изъ слѣдующаго мѣста, которое заслуживаетъ особеннаго вниманія:

„Христосъ вѣриль иудеевъ Петру, а Павла предложилъ язычникамъ; я говорю это не отъ себя, но надобно внимать Павлу, который говоритъ: „Тотъ, Кто содѣйствовалъ Петру въ апостольствѣ къ обрѣзаннымъ, содѣйствовалъ и мнѣ, къ язычникамъ“ (Галат. 11, 8). Ибо какъ мудрый вождь (βασιλεύς), тщательно узнавши способности, одному вѣряетъ власть надъ всадниками, а другому надъ пѣхотою, такъ поистинѣ и Христосъ раздѣлилъ свою армію на двѣ части, и Петру вручилъ Иудеевъ, а Павлу язычниковъ. *Два корпуса арміи различны, но вождь одинъ“*²⁾.

Итакъ вотъ подлинное ученіе св. Іоанна Златоустаго: Апостолы были равны по своему достоинству; Петръ и Павелъ одинаково были первыми среди нихъ, одинъ въ отношеніи къ иудеямъ, а другой въ отношеніи къ язычникамъ; Петръ никогда не получалъ исключительнаго верховенства надъ всѣмъ христіанствомъ; единственнымъ вождемъ Церкви былъ, есть и вѣчно будетъ Самъ Иисусъ Христосъ. Замѣтимъ хорошо слѣдующія слова: „Я не говорю этого отъ себя“. Это значитъ: „Это не есть личное мое мнѣніе, это есть истина, которую преподаетъ Духъ Святой чрезъ св. апостола Павла“.

Св. Іоаннъ Златоустъ не признавалъ въ Церкви другаго высшаго достоинства, кромѣ апостольства, понимаемаго въ общемъ смыслѣ:

„Изъ всѣхъ духовныхъ достоинствъ; говоритъ онъ, *величайшее есть апостольство*. Изъ чего мы узнаемъ это? Изъ того, что апостолъ предшествуетъ (всѣмъ) другимъ. Какъ совѣтникъ (consul) бываетъ первымъ въ гражданскомъ управленіи (magistrats), такъ апостолъ есть первый въ духовномъ управленіи. Послушаемъ самаго Павла, перечисляющаго эти достоинства

¹⁾ Тамъ-же.

²⁾ Бесѣда на слова: я въ лице противостоялъ.

и полагающаго на *вершину ихъ достоинствъ апостольство*. Что онъ говоритъ? „Богъ установилъ въ своей Церкви: во *первыхъ*, апостоловъ; во *вторыхъ*, пророковъ; въ *третьихъ*, учителей и пастырей“. Видите ли вы здѣсь вершину достоинствъ? Видите ли вы, что апостолъ *находится на верху іерархіи, что никто не предшествоуетъ ему и не выше его?* Ибо онъ говоритъ: *во первыхъ, апостолы*“. И апостольство не только есть первое изъ всѣхъ достоинствъ, но въ тоже время оно есть корень и основа всѣхъ достоинствъ“¹⁾.

Св. Златоустъ не признаетъ никакого верховенства въ средѣ самаго апостольства. Еслибы онъ предполагалъ, что Иисусъ Христосъ поставилъ одного какого либо апостола выше остальныхъ, чтобы быть Его представителемъ и *видимымъ* вождемъ Его Церкви, то конечно онъ заявилъ бы объ этомъ, ибо ясно, что здѣсь представлялся къ этому удобный поводъ, какъ никогда болѣе.

Теперь можно надлежащимъ образомъ оцѣнить безстыдство, съ которымъ римляне осмѣливаются утверждать, будто по учению св. Златоуста „власть Петра есть то, что въ *іерархической организации*, полученной Церковію отъ Иисуса Христа, есть самое основное и самое существенное“. Святой и великій патріархъ самъ позаботился отвѣчать искаженіямъ его ученія, говоря, что апостольство равно принадлежитъ всѣмъ апостоламъ: „что оно есть первое изъ всѣхъ достоинствъ, что апостолъ есть вершина іерархіи, что никто не предшествуетъ ему и не выше его“.

Римскіе богословы преимущественно основываются на слѣдующемъ текстѣ относительно избранія св. Матеія:

„Петръ всегда начинаетъ первый говорить, потому что онъ исполненъ ревности, потому что именно ему Иисусъ вверилъ попеченіе о стадѣ, и потому что онъ есть первый среди апостоловъ“. И нѣсколько далѣе, спросивши себя не могъ ли Петръ самъ назначить того, кто долженъ былъ занять мѣсто Іуды, онъ присовокупляетъ: „Безъ сомнѣнія, онъ это могъ, но онъ

¹⁾ Бесѣда о полнотѣ чтенія св. Писанія.

воздержался отъ этого, чтобы не подать вида покровительства тому, кого онъ нарекъ" ¹⁾).

Начнемъ съ замѣчанія, что слѣдующія выраженія: „Петръ всегда начинаетъ говорить первымъ, потому что онъ исполненъ ревности, потому что онъ былъ первымъ среди апостоловъ“ уже сами собою доказываютъ, что св. Златоустъ не имѣлъ намѣренія сказать: потому что онъ былъ главою Церкви. Такимъ образомъ, третье потому что, помѣщенное между этими двумя: потому что именно ему Иисусъ Христосъ ввѣрилъ попеченіе о стадѣ, уже не можетъ содержать смысла, который усвоятъ ему римляне; иначе пришлось бы поставить св. Учителя въ противорѣчіе съ самимъ собою не только относительно этого мѣста, но и относительно всѣхъ его писаній. То что мы утверждаемъ вполне согласно съ толкованіемъ, предлагаемымъ великимъ патріахомъ и относительно словъ: *паси овцы мои, паси агнцы мои*, на которыхъ преимущественно утверждаются наши противники, чтобы доказать, что слова эти были обращены къ одному Петру, что ему одному было ввѣрено попеченіе о стадѣ. „Это сказано было не только апостоламъ и епископамъ, пишетъ св. Златоустъ, но и каждому изъ насъ, какъ-бы ни былъ онъ малъ, будучи обязанъ заботиться о стадѣ“ ²⁾. Такимъ образомъ, по ученію св. Златоустаго, эти слова были сказаны не одному только Петру и ради его одного, они не сообщали ему достоинства верховнаго пастыря надъ апостолами и надъ Церковію, но были обращены ко всѣмъ апостоламъ вообще, и ко всѣмъ епископамъ и пастырямъ, которые равнымъ образомъ суть преемники апостоловъ. Сверхъ того, св. Златоустъ не замѣчаетъ въ этихъ словахъ ни почести, ни власти, но лишь возбужденіе къ ревности и заботливости. „Три раза, говоритъ ему, чтобы показать, какъ много надобно заботиться о спасеніи овецъ“ ³⁾).

Св. Учитель самъ отвѣтилъ на инсинуаціи, которыя римляне хотѣли бы извлечь изъ остальнаго его текста.

¹⁾ На дѣян. Апостольскія, бесѣд. 8.

²⁾ На св. Матѣ., бесѣд. 77.

³⁾ На св. Иоан., бесѣд. 88.

„Видимъ ли, говорить онъ, какъ Петръ дѣйствуетъ въ общемъ согласіи и ничего не рѣшаетъ своимъ собственнымъ авторитетомъ и своею собственною властію... ¹⁾). Не Петръ предлагаетъ (Матеѳа и Іосифа), но всѣ (апостолы). Петръ предлагаетъ только совѣтъ, показывая, что совѣтъ этотъ исходитъ не отъ него, но что издревне былъ возвѣщенъ въ пророчествахъ; слѣдовательно, онъ былъ только истолкователемъ, а не владыкою“. И далѣе: „Замѣтъ скромность Іакова: хотя онъ получилъ іерусалимское епископство, но при этихъ обстоятельствахъ, не говорить ничего; прими также во вниманіе великую скромность другихъ учениковъ, которые *предоставивши единодушно престолъ Іакову*, не ведутъ между собою пререканій. Ибо эта Церковь была какъ-бы небесною, не имѣя ничего земнаго, блистая не своими стѣнами и не мраморомъ, но горячимъ благочестіемъ и единодушіемъ своихъ членовъ“. Римскіе богословы приводятъ первую часть текста св. Іоанна Златоуста, но тщательнo остерегаются приводить остальную часть; такъвъ ихъ обычный методъ.

Итакъ, по мнѣнію св. Учителя, апостолы дѣйствовали вполне согласно; они вмѣстѣ избрали кандидатовъ для жребія; Петръ говорилъ не какъ владыка, но какъ истолкователь пророчества; *Іаковъ былъ первый по достоинству* и апостолы предоставили говорить ему одному по своей скромности, а не потому, чтобы не обладали такою же властію, какъ и онъ. Если бы только св. Іоаннъ Златоустъ признавалъ верховное достоинство одного апостола, то можно было бы сказать, что это былъ св. Іаковъ Іерусалимскій. Въ самомъ дѣлѣ, кромѣ вышеприведеннаго текста, мы находимъ еще слѣдующее мѣсто въ его сочиненіяхъ:

„Послѣ Петра говорить Павелъ и никто не повторяетъ его; Іаковъ слушаетъ и остается спокойнымъ, *потому что ему было въпрямую первенство*. Іаковъ и другіе апостолы не говорятъ и молчатъ, не испытывая никакой досады, потому что души ихъ были чисты отъ всякой суетной славы... Послѣ того, какъ они (Варнава и Павелъ) замолчали, началъ говорить

¹⁾ На Дьян. Апостольскія бесѣд. 3.

Иаковъ и сказалъ: „Симонъ повѣдалъ вамъ, какъ Богъ обратитъ свой взоръ на язычниковъ... „Рѣчь Петра болѣе пламенна, а Иакова болѣе скромна. Такъ всегда долженъ поступать тотъ, кто обладаетъ большою силою; онъ предоставляетъ другимъ строгость, а для себя хранить воздержность“. И далѣе, анализируя слова св. Иакова, онъ высказываетъ слѣдующія соображенія: „Что означаютъ слова: *Я сужу?* Они означаютъ: *Я утверждаю со властію*, что эта такъ... *Итакъ Иаковъ рѣшилъ весь вопросъ*“¹⁾.

Если это мѣсто не имѣетъ въ глазахъ римлянъ никакой силы въ подтвержденіе первенства Иакова, то тѣмъ не менѣе оно не доказываетъ и первенства Петра, первенства, понимаемаго въ смыслѣ власти.

Римскіе богословы приводятъ еще въ защиту своей системы слѣдующія слова св. Златоуста относительно паденія св. Петра: „Богъ допустилъ, что бы онъ палъ, ибо Онъ хотѣлъ поставить его княземъ всей вселенной, дабы, припоминая свои собственные прегрѣшенія, онъ прощалъ тѣхъ, которые падаютъ“. Мы уже видѣли выше, что св. Златоустъ не соединялъ съ названіемъ князя вселенной смысла, какой Римъ усиливается приписать ему. За устраненіемъ же этого предположенія, приведенное мѣсто уже не представляетъ болѣе ничего въ пользу папскаго тезиса. Что же касается того, что думалъ св. Златоустъ о паденіи св. Петра, то онъ самъ позаботился объяснить это слѣдующимъ образомъ²⁾:

Желая исправить въ Петрѣ склонность къ противорѣчію, Христосъ допустилъ, чтобы этотъ апостолъ отрекся... Послушай, что Онъ сказалъ ему: „Я молился о тебѣ, чтобы вѣра твоя не оскудѣла“. Онъ говоритъ ему этимъ языкомъ, чтобы тронуть его съ болѣею силою, и показать ему, что его паденіе болѣе тяжело, чѣмъ другихъ, и что онъ нуждается въ наибольшей помощи. Ибо онъ совершилъ двойное преступленіе: именно онъ противорѣчилъ и превозносился, превыше другихъ: Онъ совершилъ даже самое тяжкое преступленіе, когда всецѣло пада-

¹⁾ На Длм. Апостольскія, бесѣда 33.

²⁾ На 1-ю главу посланія къ Галатамъ.

гался на свои собственные силы. *Чтобы исцѣлить Петра*, Спаситель допустилъ его пасть и, оставляя въ сторонѣ другихъ апостоловъ, сказалъ ему: „Симонъ, Симонъ, сатана просилъ съять васъ, какъ пшеницу, то есть, смущать, искушать васъ, но я молился о тебѣ, чтобы не оскудѣла вѣра твоя“. Такъ какъ сатана просилъ съять всѣхъ апостоловъ, то почему Господь не сказалъ всѣмъ: Я молился о васъ? Не очевидно ли, что это по причинамъ, указаннымъ мною выше? Не потому ли, чтобы тронуть его и показать ему, что его паденіе будетъ болѣе тяжкимъ, чѣмъ паденіе другихъ; что поэтому Онъ и обращаетъ слово свое къ одному Петру?... Итакъ почему Петръ не можетъ (вполнѣ) отрѣчься отъ Христа? Потому что Христосъ не сказалъ ему: „дабы ты не отрекся отъ Меня“, но сказалъ: „дабы твоя вѣра не оскудѣла, дабы она не погибла всецѣло“ ¹⁾.

Какимъ образомъ въ этой рѣчи можно находить малѣйшій намекъ на верховенство власти, дарованной св. Петру по повелю его паденія? По какой исключительной дерзости наши римляне осмѣливаются доказывать, будто Господь имѣлъ намѣреніе установить отлічіе въ пользу Петра и показать ему его верховенство надъ остальными апостолами, въ особенности въ минуту, когда предсказывалъ ему его паденіе и его отреченіе!

Слѣдующія слова очевиднымъ образомъ показываютъ, какой смыслъ усвоилъ первенству св. Петра, св. Учитель. Прежде всего онъ говорить, что этотъ апостолъ былъ „первымъ во Церкви“. Но быть первымъ въ известномъ обществѣ не значитъ быть вождемъ этого общества. И далѣе онъ присовокупляетъ: „Когда я говорю Петръ, то говорю о твердомъ камнѣ, о непоколебимомъ основаніи, о великомъ апостолѣ, о первомъ изъ апостоловъ, о первомъ призванномъ, о первомъ повинующемся“ ²⁾. Очевидно, что онъ прославляетъ Петра за твердость вѣры, которую онъ исповѣдалъ; онъ называетъ его первымъ изъ апостоловъ, потому что былъ призванъ къ апостольству первымъ; онъ называетъ его не *первымъ по власти*, но *первымъ по*

¹⁾ На Матѣ., бесѣда 82.

²⁾ О милостивѣ, бесѣда 3.

винующимся. Итакъ св. Петръ обладалъ славою быть призваннымъ къ апостольству первымъ, а также и быть первымъ слугою Иисуса Христа.

Что же касается мнимаго преемства, полученнаго римскими епископами отъ св. Петра: то римскіе богословы слѣдующимъ образомъ *резюмируютъ* ученіе св. Іоанна Златоустаго: „Антіохійская церковь имѣла счастье находиться нѣкоторое время подъ управленіемъ Петра; она признаетъ его своимъ основателемъ, но она не сохранила этого счастья. Именно въ Римъ онъ перенесъ свой престолъ; именно въ Римѣ онъ стяжалъ палму мученичества. Въ Римѣ существуетъ его могила, въ Римѣ, этомъ царствующемъ городѣ по преимуществу“.

А вотъ слова св. Учителя:

„Одно изъ преимуществъ нашего города (Антіохіи) состоитъ въ томъ, что онъ имѣлъ своимъ учителемъ Петра, кореннаго апостола. Было справедливымъ, чтобы городъ, который первый изъ всѣхъ городовъ во всей вселенной, имѣлъ преимущество быть украшеннымъ названіемъ города христіанскаго, имѣлъ и пастыремъ перваго изъ апостоловъ. Но имѣя его въ качествѣ учителя, мы не сохранили его навсегда, мы уступили его царственному городу Рима; или лучше, мы *всегда сохраняли его*, ибо хотя мы не имѣемъ тѣла Петра, мы сохраняемъ, подобно Петру, вѣру его, *такъ какъ держась вѣры Петра, мы этимъ какъ-бы держимъ и самого Петра*“¹⁾.

Итакъ Петръ имѣетъ значеніе только въ отношеніи къ за-свидѣтельствованной имъ истинѣ. Св. Златоустъ ясно говоритъ объ этомъ въ той же самой бесѣдѣ. „Когда я вспоминаю о Петрѣ, въ моей памяти представляется другой Петръ, Флавіанъ (бывшій епископомъ Антіохійскимъ въ эпоху, когда была написана эта бесѣда), общій всѣмъ намъ отецъ и учитель, который наслѣдовалъ добродѣтели Петра и *занялъ по преемству его кафедру*“. Далѣе въ похвальномъ словѣ св. Игнатію, епископу Антіохійскому, мы читаемъ слѣдующее: „Св. Игнатій былъ преемникомъ Петра въ его *первенствѣ*“²⁾. Латинскій пе-

¹⁾ 2-я бесѣда, на заглавіи Дьяк. Апостольскихъ.

²⁾ Похвальное слово св. Игнатію.

реводчикъ говорить: „Св. Игнатій преемствовалъ (св. Петру) въ епископскомъ достоинствѣ“. Но это не правильно. *Первенство*, на языкѣ отцовъ, есть *апостольство*, которое конечно служить источникомъ *епископства*, но превосходить его достоинствомъ и властію. Наконецъ, будемъ ли мы переводить словомъ *первенство* или словомъ *епископство*, свидѣтельство св. Златоуста тѣмъ не менѣе противоположно римскому ученію, по которому Римскій епископъ признается *единственнымъ* наслѣдникомъ св. Петра. По ученію св. Златоустаго, св. Петръ въ дѣйствительности не занималъ кафедры въ какомъ либо городѣ; онъ равно былъ, *въ смыслѣ общемъ*, епископомъ—апостоломъ всѣхъ церквей, гдѣ проповѣдовалъ евангеліе и гдѣ сохраняется его ученіе.

Въ той же самой бесѣдѣ, св. Златоустъ называетъ Игнатія Антиохійскаго „учителемъ Рима въ вѣрѣ“ и такъ объясняетъ причину, ради которой Петръ, Павелъ и Игнатій умерли въ Римѣ: „Вы (жители Антиохіи), по милости Божіей, не имѣете болѣе надобности въ наставленіи; ибо вы укоренены въ вѣрѣ; но жители Рима, по причинѣ великаго нечестія, царствовавшего тамъ, нуждались въ болѣе сильной помощи; *вотъ почему Петръ и Павелъ, и вмѣстѣ съ ними и Игнатій, всѣ трое, въ Римѣ преданы были смерти*“¹⁾. Развивая эту тему онъ присовокупляетъ; „что смерть этихъ апостоловъ и Игнатія была очевиднымъ доказательствомъ и проповѣдію въ дѣйствиіи воскресенія Иисуса Христа“.

Въ одной изъ другихъ своихъ бесѣдъ, св. Златоустъ съ одинаковою ясностію свидѣтельствуеть, что онъ не усвоеть никакого права на превосходство городу Риму, хотя Петръ и Павелъ умерли въ немъ; онъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Я люблю Римъ за его великолѣпіе, за его древность, за его красоту, за многочисленность его жителей, за его могущество, за его богатство, за его военные подвиги, но преимущественно я называю его блаженнымъ за то, что Павелъ во время своей жизни писалъ римлянамъ, такъ какъ онъ любилъ

¹⁾ *Похвальное слово св. Игнатію.*

ихъ,—за то, что во время пребыванія среди нихъ онъ бесѣдовалъ съ ними, и среди нихъ окончилъ свою жизнь“¹⁾). Этимъ св. Учитель выражаетъ только свое личное чувство расположенія къ городу Риму. Похвалы, которыя онъ возсылаетъ ему, суть земныя, временныя; онъ просто говоритъ: „я люблю Римъ; но онъ не говоритъ, что признаетъ Церковь этого города какъ бы царицею церквей, *матерью и госпожею* другихъ. Онъ не усвоитъ ей никакого преимущества ради св. Петра. Отсюда слѣдуетъ, что римскіе богословы злоупотребляютъ твореніями св. Златоуста, когда стараются подтвердить именемъ столь великаго Учителя преимущества, которыя они усваиваютъ папству.

N. N.

Продолженіе будетъ. А. И. (изъ книги „Вѣра и разумъ“)

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Апрѣля 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ПОСЛѢДНЕЕ СОЧИНЕНІЕ ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО „ЦАРСТВО БОЖІЕ ВНУТРИ ВАСЪ“.

„Были и жепророки въ народѣ, какъ и у васъ будутъ жепророки, которые введутъ пагубныя ереси и, отвергаясь искупившаго ихъ Господа, навлекутъ сами на себя скорую погибель. И многіе послѣдуютъ ихъ разврату, и чрезъ нихъ путь истины будетъ въ попомешіи“. 2 Петр. 2, 1—2.

(Продолженіе *).

II.

Антикритика Толстого.

Вторую главу или второй параграфъ своего послѣдняго сочиненія Толстой посвящаетъ критическому разбору „сужденій о непротивленіи злу насиліемъ людей (надъ людьми?) вѣрующихъ и невѣрующихъ“, т. е., антикритикѣ. Но предварительно онъ въ нѣсколькихъ словахъ высказываетъ свое сѣтованіе на судьбу своей книги:—„Въ чемъ моя вѣра?“—„Книга, по выходѣ ея, какъ я и ожидалъ,—говоритъ Толстой ¹⁾,—была запрещена и по закону должна была быть сожжена“.—Что-же такъ и сожгли ее?²⁾—Нѣтъ.--А много ли она потеряла отъ того, что ее запретили?³⁾—Ничего. Она „распространилась, говоритъ Толстой ²⁾, въ большомъ количествѣ списковъ и литографныхъ оттисковъ, и въ переводахъ, напечатанныхъ за границей“.

Въ лучшемъ положеніи, по мнѣнію Толстого, находятся его противники. „Очень скоро, говоритъ онъ ³⁾,—на книгу появи-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1894 г. № 7.

1) Ч. I, стр. 45.

2) Тамъ-же.

3) Тамъ-же.

лись критики, не только духовныя, но и свѣтскія, которыя правительство не только допускало, но и поощряло, такъ что даже опроверженіе книги, которая считалась (къмъ?) никому неизвѣстной, назначено было темой богословскихъ сочиненій въ академіяхъ. Но едва ли критики Толстого находились въ болѣе счастливомъ положеніи, чѣмъ и самъ Толстой. Что правительство поощряло критиковъ,—это—ложь, къ которой обращается Толстой лишь для того, чтобы подкупить читателя своимъ положеніемъ угнетаемаго и преслѣдуемаго. Далѣе,—если по цензурнымъ условіямъ запрещена была самая книга Толстого, то тѣ же самыя условія стѣсняли и критиковъ подлинными словами Толстого приводить его мнѣнія; они вынуждены были смягчать и облагораживать ихъ, улучшать, такъ сказать, положеніе самаго Толстого,—а чрезъ это, понятно, блѣднѣли и теряли силу ихъ собственныя работы. Но эти работы обыкновенно, по тѣмъ же самымъ причинамъ, прежде чѣмъ поступали въ печать, подвергались еще сокращеніямъ и *слабжаніямъ* со стороны редакторскаго карандаша и красныхъ цензорскихъ чернилъ... Ничего подобнаго не зналъ Толстой, и въ этомъ отношеніи его положеніе для него было выгоднѣе, чѣмъ положеніе его критиковъ. Самую строгость цензуры къ своимъ сочиненіямъ Толстой, кажется, преувеличиваетъ. Правда, что онъ вообще—и по мыслямъ, и по изложенію—часто очень циниченъ, и показывать его публикѣ во всей его красѣ даже неприлично. Тѣмъ не менѣе извѣстно, что нѣкоторыя изъ его сочиненій, какъ, напр., „Крейцера Соната“,—сначала ходили по рукамъ и распространялись подпольнымъ путемъ въ рукописныхъ и литографическихъ спискахъ, а потомъ появились въ печати съ разрѣшенія цензуры. Что опроверженіе его книги—„Въ чемъ моя вѣра?“ назначено было темой богословскихъ сочиненій въ академіяхъ,—это дѣло не правительства, даже не совѣта академіи, а личное дѣло—одного профессора.

Своимъ критикамъ Толстой дѣлаетъ упрекъ во 1-хъ въ томъ, что всѣ они руководствовались желаніемъ *скрыть, замолчать* то, что онъ старался высказать въ своей книгѣ; во 2-хъ въ томъ, что никто изъ нихъ не отвѣтилъ прямо на поставленные имъ вопросы: обязательно ли для христіанина ученіе на-

горной проповѣди и *заповѣдь* о непротивленіи злу насиліемъ? Дѣйствительно ли Христосъ требовалъ отъ своихъ учениковъ исполненія того, чему онъ училъ въ нагорной проповѣди? ¹⁾— Но чрезъ двѣ страницы ²⁾, вступая въ явное противорѣчіе съ самимъ собою, Толстой находитъ уже, что на поставленные имъ вопросы его критиками такъ много дано отвѣтовъ, что для удобства разсмотрѣнія ихъ онъ даже вынужденъ былъ раздѣлить ихъ на *пять* группъ. По его словамъ, *одни* изъ его критиковъ смѣло утверждали, что насиліе не противорѣчитъ ученію Христа, что оно разрѣшено и даже предписано христіанамъ Ветхимъ и Новымъ Заветомъ; *другіе* думаютъ, что „хотя дѣйствительно Христосъ училъ подставлять щеку и отдавать кафтанъ и что *это* злу (?) очень высокое нравственное требованіе, но... что есть на свѣтѣ злодѣи и если не усмирять силой этихъ злодѣевъ, то погибнетъ весь міръ и погибнуть добрые“ ³⁾; *третьи* допускаютъ, что хотя заповѣдь о непротивленіи злу насиліемъ и обязательна для христіанина, когда зло направлено лично противъ него, она перестаетъ быть обязательной, когда зло направлено противъ ближнихъ и что тогда христіанинъ не только не обязанъ исполнять заповѣди, но обязанъ для защиты ближнихъ противно заповѣди употреблять насиліе противъ насилующихъ ⁴⁾; *четвертые* не отрицаютъ *заповѣди* непротивленія злу насиліемъ, но признаютъ ее, какъ и всякую другую, не приписывая ей особеннаго исключительнаго значенія, какъ это дѣлаютъ сектанты ⁵⁾; наконецъ, *пятыя* просто уклоняются отъ отвѣта, дѣлая видъ, что вопросъ этотъ кѣмъ-то давнымъ давно разрѣшенъ вполне ясно и удовлетворительно и что говорить объ этомъ не стоитъ ⁶⁾.—Приводя эти отвѣты своихъ критиковъ, Толстой умолчалъ о *шестомъ*, о тѣхъ богословахъ, которые всѣ указанные отвѣты соединяютъ въ одно цѣлое, разсматриваютъ ученіе Спасителя не съ одной какой либо стороны, а

¹⁾ Ч. I, стр. 46.

²⁾ Ч. I, стр. 48.

³⁾ Ч. I, стр. 49—50.

⁴⁾ Ч. I, стр. 50—51.

⁵⁾ Ч. I, стр. 53.

⁶⁾ Ч. I, стр. 55.

со всѣхъ его сторонъ, а потому отвѣтъ ихъ является полнымъ и основательнымъ.

Перваго отвѣта Толстой и разбирать не хочетъ, потому что онъ „исходитъ отъ людей, находящихся на высокихъ ступеняхъ правительственной или духовной іерархіи и вслѣдствіе этого совершенно увѣренныхъ, что на ихъ утвержденія возражать никто (даже и Толстой въ своей подпольной литературѣ?) не посмѣетъ, а если кто и будетъ возражать, то они не услышатъ (почему?) этихъ возраженій. Люди эти,—продолжаетъ Толстой ¹⁾,—большею частію до такой степени, *вслѣдствіе одурманенія властью*, потеряли представленіе о томъ, что есть то христіанство, во имя котораго они занимаютъ свое положеніе, что есть въ христіанствѣ христіанскаго представляется имъ сектантствомъ, все же то, что въ писаніи какъ Ветхаго, такъ и Новаго Заветъ можетъ быть перетолковано въ смыслѣ антихристіанскомъ и языческомъ, они считаютъ основаніемъ христіанства... По понятіямъ этихъ людей христіанское правительство нисколько не обязано руководиться духомъ смиренія, прощенія обидъ и любви къ врагамъ“. Вотъ все что сказано Толстымъ, въ опроверженіе *перваго* отвѣта на поставленный имъ вопросъ. Опроверженіе ли это? Спокойное ли это разсужденіе философствующаго ума, ищущаго божественной истины?—Нѣтъ, это—слова вражды ко всѣмъ людямъ, находящимся на высокихъ ступеняхъ правительственной или духовной іерархіи. Это—огульная месть всѣмъ за слово правды, произнесенное въ Божѣ почитающимъ архіепископомъ Никаноромъ! Не пощажень никто изъ стоящихъ на высокихъ ступеняхъ іерархіи, ибо всѣ они говорили „терпкое“ для Толстого—особенно въ своихъ словахъ и поученіяхъ на высокаторжественные дни. И вотъ языкъ злобы и мщенія клевететь на нихъ, что они были *одурманены властію* и никогда не учили о смиреніи, прощеніи обидъ и любви ко врагамъ. Мы выписали здѣсь все сказанное Толстымъ для того, чтобы читатель самъ видѣлъ, какою безграничною злобою и враждою *одурманень* нашъ новый проповѣдникъ „истиннаго христіанства“, такъ сладко говорящій о непротивленіи злу, все-

¹⁾ Ч. I, стр. 48.

прощенія и любви ко врагамъ... Не справедливо ли было бы и ему сказать: „то-то! говоришь одно, а дѣлаешь другое!“.

Второй отвѣтъ—о необходимости противленія злодѣямъ—Толстой думаетъ опровергнуть чисто софистическими изворотами. Во 1-хъ, отвѣтъ „этотъ неосновательнъ,—говоритъ онъ ¹⁾, —потому, что если мы позволимъ себѣ признать какихъ-либо людей *злодѣями особенными* (рака), то мы этимъ уничтожимъ весь смыслъ христіанскаго ученія, по которому *все мы равны и братья, какъ сыны одного Отца небеснаго*“. Такъ Толстой понимаетъ *христіанское* ученіе; но Христосъ училъ иначе. Онъ всегда ясно указывалъ на то, что между людьми, сынами Отца небеснаго, есть *добрые* и *злые* и что въ *этомъ* отношеніи полного равенства между людьми нѣтъ. Даже въ той самой нагорной проповѣди, на которую постоянно указываетъ Толстой, Господь полагаетъ это различіе между людьми, говоря, что Богъ „повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ *злыми* и *добрыми* и посылаетъ дождь на *праведныхъ* и *неправедныхъ*“ (Мѡ. 5, 45). Такое же различіе между добрыми и злыми людьми Христосъ постоянно указываетъ Своимъ слушателямъ, какъ свидѣлствуютъ Евангелія и въ другихъ мѣстахъ. „Добрый человекъ изъ добраго сокровища выноситъ доброе,—училъ Онъ (Мѡ. 12, 35); а злой человекъ изъ злаго сокровища выноситъ злое“ (срв. Лук. 6, 45). Злыми людьми Христосъ прямо называлъ современныхъ Ему фарисеевъ: „какъ вы можете говорить доброе, будучи злы?“ (Мѡ. 12, 34). Въ притчѣ о *злыхъ* виноградаряхъ: „*алодѣвъ* *сихъ* предасть злой смерти, а виноградникъ отдасть другимъ виноградарямъ“... (Мѡ. 21, 41; Лук. 20, 16; Марк. 12, 9). Отличаетъ Господь праведниковъ отъ грѣшниковъ и въ притчѣ о страшномъ судѣ (Мѡ. 25, 31—46) и во многихъ другихъ мѣстахъ и притчахъ. Поэтому ясно, что учить, будтобы христіанство не различаетъ между людьми добрыхъ и злодѣевъ, потому что „*все мы равны и братья, какъ сыны одного Отца небеснаго*“,—значить—прямо „уничтожать весь смыслъ христіанскаго ученія“ и стать въ непримиримое противорѣчіе съ яснымъ и точнымъ ученіемъ Иисуса Христа.

¹⁾ Ч. I, стр. 50.

Такимъ же софизмомъ отличается и другое основаніе, указываемое Толстымъ противъ приведеннаго имъ отвѣта. „Если бы и было разрѣшено Богомъ употреблять насиліе противъ злодѣевъ,—говоритъ Толстой ¹⁾),—то никакъ нельзя найти того вѣрнаго и несомнѣннаго опредѣленія, по которому можно навѣрное отличать злодѣя отъ незлодѣя“.—Итакъ, Толстому трудно отличать злодѣя отъ незлодѣя! Воля Божія, ясно выраженная въ Божественномъ Откровеніи, для него не можетъ еще быть „вѣрнымъ и несомнѣннымъ опредѣленіемъ“ того, кто-злодѣй, а кто-человѣкъ добродѣтельный! Христосъ въ Своемъ ученіи еще недостаточно показалъ, гдѣ добро, и гдѣ-зло! Совѣсть также не можетъ подсказать человѣку, что-хорошо, а что дурно! По ученію христіанскому, для людей, знающихъ волю Божию, „закономъ познается грѣхъ“ (Рим. 3, 20); для людей не знающихъ воли Божіей—совѣстію, „ибо когда язычники, говоритъ св. Ап. Павелъ, не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ: они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ, о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Рим. 2, 14, 15).

Софистичнымъ является у Толстого и послѣднее основаніе, указываемое имъ противъ приведеннаго отвѣта. „Еслибы и было возможно несомнѣнно узнавать злодѣевъ отъ незлодѣевъ,—говоритъ Толстой ²⁾),—то и тогда нельзя бы было въ христіанскомъ обществѣ казнить или калѣчить, или заперать въ тюрьмы этихъ злодѣевъ, потому что въ христіанскомъ обществѣ некому бы было исполнить это, такъ какъ каждому христіанину, какъ христіанину, предписано не дѣлать насилія“. Подобное разсужденіе логика называетъ *ложнымъ* умозаключеніемъ—*idem per idem* (то-же чрезъ то-же) и къ нему обыкновенно прибѣгаютъ уже только тогда, когда совершенно теряются и не находятъ, что можно было бы возразить еще своимъ противникамъ. Сущность разсужденія Толстого слѣдуетъ выразить такъ: „противиться злодѣямъ нельзя, потому что нельзя (запре-

1) Ч. 1, стр. 50.

2) Ч. 1, стр. 50.

щено) имъ противиться“. Послѣ этого противники обыкновенно говорятъ: „довольно! такъ нельзя разсуждать“. Дѣло въ томъ, что Толстому-то именно и слѣдовало доказать сначала, — *почему* нельзя противиться злодѣямъ;—а отъ этого доказательства онъ счелъ за лучшее уклониться...

Третій отвѣтъ—о необходимости противленія для защиты ближняго,—собственно говоря, заключается уже во второмъ. Противъ него Толстой указываетъ возраженіе, состоящее 1) въ томъ, что нѣтъ вѣрнаго и несомнѣннаго „опредѣленія, что считать опасностью для другаго“, а во 2) въ томъ, „что никогда при употребленіи насилія противъ несовершеннолѣтняго еще зла нельзя знать, какое будетъ больше—зло ли моего насилія или того, отъ котораго я хочу защищать“¹⁾. Мы не вѣримъ, чтобы Толстой дѣйствительно дошелъ до той „превратности ума“ (Рим. 1, 28), при которой нельзя отличать опасности отъ безопасности, и потому не будемъ въ этомъ пунктѣ и опровергать его. Что же касается до опредѣленія того, гдѣ будетъ зло въ зачетѣ ли или въ нападеніи на ближняго, то ясно для каждаго, что въ этомъ случаѣ будетъ сдѣлано только *добро* и при томъ для всѣхъ трехъ: подвергающійся нападенію будетъ избавленъ отъ зла, которое причинилъ бы ему нападающій; нападающему будетъ сдѣлано добро чрезъ недопущеніе его къ совершенію зла ближнему; для защищающаго добро будетъ состоять уже въ его сознаніи, что онъ не допустилъ совершиться злу и вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлалъ добро для двухъ своихъ ближнихъ.

Четвертый отвѣтъ, по которому ученіе Спасителя о непротивленіи злу не отличается отъ всѣхъ другихъ заповѣдей блаженства и ему не приписывается исключительнаго значенія, какъ это дѣлаютъ сектанты, Толстой называетъ²⁾ извѣстомъ очень искуснымъ, сводящимъ прямое сознательное отрицаніе заповѣди къ случайному нарушенію ея. Противъ этого отвѣта Толстой возражаетъ указаніемъ на то, „что отношеніе церковныхъ учителей къ заповѣдямъ, которыя они при-

1) Ч. 1. Стр. 52.

2) Ч. 1. Стр. 54.

знаютъ, и къ этой—совершенно различно“... „Никогда церковные проповѣдники,—говоритъ Толстой ¹⁾),—не указываютъ случаевъ, когда заповѣдь противъ блуда должна бы была нарушиться, и всегда поучаютъ тому, что должно избѣгать соблазновъ, вводящихъ въ искушеніе противъ блуда. Но не то съ заповѣдью непротивленія. Всѣ церковные проповѣдники знаютъ случаи, когда заповѣдь эта можетъ быть нарушена. Итакъ и учать людей“.

Совершенно понятно, что отвѣтъ этотъ крайне былъ неприятенъ Толстому. Вѣрный своимъ социалистическимъ взглядамъ и стремленіямъ, Толстой много лѣтъ искажалъ все христіанское ученіе для того только, чтобы въ немъ найти для нихъ какое либо основаніе, такъ какъ всѣ философскіе доводы, за которые онъ хватался раньше,—пантеистическіе, матеріалистическіе, пессимистическіе и т. п. потеряли всякій кредитъ у здравомыслящихъ людей, а для простыхъ христіанъ обязательно только ученіе Евангельское. Такое основаніе онъ думалъ найти въ своеобразномъ пониманіи ученія Спасителя о непротивленіи злу или злему и по этой причинѣ объявилъ это ученіе *сущностью всего христіанства*. И вдругъ теперь нашлись люди, которые ему доказываютъ, что въ ученіи о непротивленіи злу вовсе не состоитъ сущность евангельскаго ученія и ключъ къ пониманію всего содержанія Евангелій. Такой смѣлый отвѣтъ поразилъ Толстого; но тѣмъ не менѣе люди, давшіе этотъ отвѣтъ, были совершенно правы.

Теперь Толстой трактуетъ „христіанство не какъ мистическое ученіе, а какъ *новое* жизнепониманіе“; теперь онъ хочетъ научить людей жить „по—христіански“ безъ—христіанскаго вѣроученія, преподаетъ имъ мораль безъ догматовъ, нагорную проповѣдь безъ никейскаго символа вѣры. Но десять лѣтъ тому назадъ онъ самъ говорилъ не то. Онъ утверждалъ тогда, что ученіе Христа раздѣляется на ионическое и метафизическое и что первое есть непосредственное слѣдствіе второго, такъ какъ именно метафизическое ученіе показываетъ человѣку, почему онъ долженъ поступать такъ, а не иначе. „Ученіе Христа,

¹⁾ Тамъ-же.

говоришь тогда Толстой ¹⁾),—не может не быть принято людьми... Метафизическое учение Христа не новое... Но сила учения Христа въ приложеніи этого *метафизическаго* ученія къ жизни.“ И эта мысль совершенно вѣрна. Христось сказалъ: „Не противься злу!“.—Но во имя чего я долженъ это дѣлать?—Такъ училъ Христось.—Вѣрно. Но почему Христось училъ не противиться злу? На чемъ основано Его ученіе?—На эти вопросы отвѣтъ одинъ: ученіе Христа о нравственной дѣятельности человѣка, а слѣдовательно и о непротивленіи злу, непосредственно вытекаетъ изъ Его ученія о Богѣ и объ Его отношеніи къ человѣку, объ Его промышленіи и искупленіи. Зачѣмъ я долженъ совершать дѣла христіанскаго милосердія? Почему я обязанъ повиноваться Христу? На эти вопросы можетъ отвѣчать только истинный христіанинъ. Онъ знаетъ, что Христось искупилъ его Своею смертію, заплатилъ за него долгъ Богу,—и онъ остается Его вѣчнымъ должникомъ. Помогая нищему, христіанинъ знаетъ, что этимъ онъ не дѣлаетъ ничего особеннаго, кромѣ того, что уплачиваетъ только незначительную часть своего долга Христу; не людямъ, а самому Спасителю христіанинъ отдаетъ все то доброе, что жертвуетъ для ближнихъ. Сынъ Человѣческой скажетъ нѣкогда и Самъ праведникамъ: „такъ какъ вы сдѣлали это одному изъ сихъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то сдѣлали Мнѣ“ (Мѡ. 25 40). Христіанинъ считаетъ себя обязаннымъ исполнять волю своего Икупителя, потому что сознаетъ себя предъ Нимъ неоплатнымъ должникомъ. Если же все нравственное ученіе Христа находится въ непосредственной зависимости отъ Его догматическаго (или, какъ говоритъ Толстой, метафизическаго) ученія, то ясно, что сущность христіанскаго ученія состоитъ не въ ученіи о непротивленіи злу, а въ томъ, откуда вытекаетъ и отъ чего зависить и само это ученіе о непротивленіи.

Мало того, даже въ самой области христіанской морали, или христіанскаго правоученія ученіе о непротивленіи злу не имѣетъ какого либо особеннаго, самостоятельнаго значенія, и вовсе не составляетъ сущности христіанскаго правоученія. Сущность

1) Въ чемъ моя вѣра? стр. 211.

христіанской морали составляетъ единственно заповѣдь о любви къ Богу и къ ближнимъ. Эта заповѣдь съ необходимостію вытекаетъ изъ самаго понятія о Богѣ и Его отношеніи къ человѣку. „Богъ есть любовь. Любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Единороднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрезъ Него. Въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего въ умилоствленіе за грѣхи наши... Будемъ любить Его, потому что Онъ прежде возлюбилъ насъ... И мы имѣемъ отъ Него такую заповѣдь, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего“ (1 Іоан. 4, 8—11; 19, 21). „На сихъ двухъ заповѣдяхъ утверждается весь законъ и пророки“ (Мѡ. 22, 40). Чтобы человѣкъ не нарушалъ этихъ заповѣдей, Богъ поставилъ для него и внѣшнія, *объективныя* преграды, предостереженія, запрещенія, или *заповѣди* въ собственномъ смыслѣ, какъ въ отношеніи къ Богу, такъ и въ отношеніи къ ближнимъ: не вреди жизни ближняго, не вреди его чести, не вреди его имуществу, не вреди ему словомъ, не вреди ему даже и своими мыслями. Но исполняя эти заповѣди, мы еще только воздерживаемся отъ нарушенія заповѣди о любви къ ближнему, но не проявляемъ исполненія ея положительно: если мы воздержались отъ убіенія ближняго, то этимъ еще *положительнаго* добра ему не сдѣлали. Степень и размѣры нашего активнаго и положительнаго осуществленія заповѣди о любви къ ближнимъ, проявляющагося въ облегченіи его страданій, въ оказаніи помощи въ его нуждѣ и т. п., зависитъ уже не отъ внѣшнихъ побужденій, а отъ внутренняго *субъективнаго* настроенія, или степени нравственнаго усовершенствованія, усердія. Если я не отдаю изъ своего имущества ничего бѣднымъ, то,—хотя я дѣйствую и не въ духѣ Христовомъ,—я еще не совершаю положительнаго нравственнаго преступленія, какъ это дѣлаетъ берущій чужое,—воръ,—но я еще не дѣлаю и ничего хорошаго, не имѣю никакой заслуги, или добродѣтели. Только съ возрастаніемъ вѣры въ Бога и въ Его безконечную любовь къ падшему человѣку мало по малу у христіанина развивается *внутренняя необходимость* не только воздержаться отъ зла, какъ того требуютъ *заповѣди*, но и дѣлать ближнимъ добро. Ника-

кими другими внѣшними побужденіями, запрещеніями или заповѣдями нельзя вызвать у человѣка этой внутренней необходимости дѣлать ближнимъ добро, быть добродѣтельнымъ. Вотъ почему и Христосъ *не заповѣдуетъ*, а только ублажаетъ, располагаетъ людей быть милостивыми: „Блаженны милостивые, ибо они помилованы будутъ“; человѣку соблюдавшему всѣ заповѣди, препятствовавшія вредить ближнему, Христосъ сказалъ: *если хочешь быть совершеннымъ*, пойди, продай имѣніе твое и раздай нищимъ“ (Мѡ. 19, 21). Такъ какъ дѣла христіанскаго милосердія зависятъ исключительно отъ внутренняго настроенія, отъ чисто субъективныхъ побужденій, то ихъ значеніе и достоинство также опредѣляются не внѣшнимъ ихъ проявленіемъ, не количествомъ или размѣрами, а однимъ лишь усердіемъ, степенью любви къ Богу и ближнимъ, вслѣдствіе чего двѣ лепты вдовы получаютъ большее значеніе, чѣмъ жертвы богачей, превосходящія ихъ своими размѣрами, но не усердіемъ жертвователей.

До сихъ поръ мы говорили о томъ, какъ проявляется любовь къ ближнимъ *активно* въ формѣ христіанскаго милосердія. Но она можетъ выражаться и *пассивно*. Люди, наши ближніе, могутъ также посягать и на *нашу* жизнь, честь, имущество и т. п. Допустимъ, что ихъ не удержали *заповѣди прещенія*: не убей, не прелюбодѣйствуй, не крадь, не лжесвидѣтельствуй, не завидуй. Какъ мы должны отнестись тогда къ этимъ людямъ?—Мы можемъ руководствоваться справедливостію и поставить себя подъ охрану закона. „Если согрѣшитъ *противъ* тебя братъ твой, пойди и обличи его между тобою и имъ однимъ; если послушаетъ тебя, то приобрѣлъ ты брата твоего; если же не послушаетъ, возьми съ собою еще одного, или двухъ, дабы устами двухъ или трехъ свидѣтелей подтвердилось всякое слово; если же не послушаетъ ихъ, скажи церкви; а если и церкви не послушаетъ, то да будетъ онъ тебѣ, какъ язычникъ и мытарь“ (Мѡ. 18, 15—17). „Если согрѣшитъ *противъ* тебя братъ твой, выговори ему,—говоритъ Спаситель въ другомъ мѣстѣ (Лук. 17, 3), и *если покается*, прости ему“. Но законъ правды требуетъ устрашеній и наказаній преступникамъ. „Мы знаемъ, что законъ добръ,—пишетъ Ап. Павелъ Тимоѳею (1 Тим. 1, 8—10),—если кто законно употребляетъ

его, зная, что законъ положенъ не для праведника, но для беззаконныхъ и непокоривыхъ, нечестивыхъ и грѣшниковъ, развратныхъ и оскверненныхъ, для оскорбителей отца и матери, для челоуѣкоубійць... лжецовъ, клятвопреступниковъ и для всего, что противно здравому ученію“. Ап. Павелъ обличалъ коринскихъ христіанъ за то, что они не имѣли собственныхъ судей и съ своими тяжбами обращались къ суду язычниковъ. „Неужели вы недостойны судить маловажныя дѣла?... Вы когда имѣете житейскія тяжбы, поставяете своими судьями ничего не значущихъ въ церкви. Къ стыду вашему говорю: неужели нѣтъ между вами ни одного разумнаго, который могъ бы разсудить между братьями своими?“ (1 Кор. 6, 2.—5).

Но когда челоуѣкъ ставитъ лично себя (а не другихъ) подъ защиту справедливости и закона, онъ не дѣлаетъ ничего дурнаго, но и ничего добраго, или хорошаго; ибо справедливость только уравниваетъ отношенія людей. Любовь же къ ближнимъ, при извѣстной степени нравственнаго самоусовершенствованія, называемаго *кротостію*, а въ высшей степени самоотверженіемъ можетъ поставить челоуѣка выше самаго закона и выше удовлетворенія требованій справедливости. „Милость превозносится надъ судомъ“ (Іак. 2, 13). На этой ступени нравственнаго совершенства челоуѣкъ можетъ уже относиться къ ближнему не такъ, какъ требуетъ законъ, или справедливость, а такъ, какъ движетъ его нравственное чувство, ставшее выше закона, та сила любви къ ближнимъ, до которой онъ восвысился. „Къ однимъ будьте милостивы съ разсмотрѣніемъ, а другихъ страхомъ спасайте“ (Іуд. 1, 22—23). Ап. Павелъ, какъ мы видѣли, дозволяетъ христіанамъ имѣть своихъ судей и обращаться къ нимъ съ своими тяжбыми дѣлами; но въ то же время онъ хотѣлъ бы видѣть христіанъ на степени высшаго нравственнаго совершенства, когда бы они могли прощать своихъ обидчиковъ и не прибѣгать къ защитѣ суда. „И то уже весьма унижительно для васъ, говорить онъ (1 Кор. 6—7),—что вы имѣете тяжбы между собою. Для чего бы вамъ лучше не оставаться обиженными? Для чего бы вамъ лучше не терпѣть лишенія?“

Итакъ, при извѣстной степени нравственнаго самоусовер-

шенствованія, по чисто внутреннимъ и субъективнымъ побужденіямъ, христіанинъ можетъ *не противиться злему*, можетъ оставаться обиженнымъ по примѣру Христа и изъ любви къ Нему. Но такъ какъ это достигается лишь по внутреннимъ и субъективнымъ мотивамъ въ силу извѣстной степени нравственнаго усовершенствованія, то Апостоль этого и *не требуетъ*, а только *соотвѣтствуетъ*, говоря: „лучше было бы“...

На самой высшей степени нравственнаго самоусовершенствованія, когда человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ руководствуется уже одною любовію къ ближнимъ, а не заповѣдями, въ началѣ только ограждавшими его отъ поступковъ, противорѣчащихъ любви къ ближнему, онъ можетъ, по тѣмъ же внутреннимъ или субъективнымъ нравственнымъ побужденіямъ не только не противиться злу и прощать враговъ, но и платить имъ за зло добромъ: благословлять прокливающихъ, благотворить ненавидящимъ и молиться за обижающихъ и гонящихъ, т. е., можетъ даже любить своихъ враговъ, жертвовать для нихъ своею жизнью, по примѣру его Спасителя, молившагося на крестѣ за своихъ распинателей: „Отче отпусти имъ“ и пр. (Лук. 23, 34).

Итакъ, изъ сказаннаго видно, что хотя непротивленіе злу, прощеніе враговъ и дѣланіе имъ добра и входятъ въ общее понятіе о любви къ ближнимъ, какъ и заповѣди закона, но между ними есть большое различіе: заповѣди—только внѣшняя, объективная преграда, охраняющая человѣка отъ *нарушенія* любви къ ближнимъ, а непротивленіе злу есть одинъ изъ высшихъ видовъ *проявленія* любви къ ближнимъ. Заповѣди, какъ объективныя *правила*, какъ кодексъ закона, обязательны для всѣхъ и на нихъ можетъ и долженъ быть основанъ какъ нравственный, такъ и государственный, и общественный строй жизни христіанскихъ народовъ. Непротивленіе же злу не есть *правило*, а только высшее *состояніе души* человѣка, указываемое ученіемъ о любви христіанской, обусловленное степенью нравственнаго развитія, степенью дѣятельнаго усвоенія ученія Христа о любви къ ближнимъ, и имѣетъ чисто *субъективный* характеръ. Заставить человѣка прощать врагамъ и любить ихъ нельзя, такъ какъ не будетъ дѣломъ христіанской любви то, что сдѣлано вынужденно, внѣшними требованіями, а не добровольно

по внутреннимъ только побужденіямъ, вслѣдствіе внутренней борьбы съ самолюбіемъ, своекорыстіемъ, эгоизмомъ, т. е. вслѣдствіе внутренняго *подвига самоотверженія*. Поэтому ученіе Спасителя о непротивленіи злу и не должно быть даже называемо въ собственномъ смыслѣ *заповѣдію*, требованіемъ объективнымъ. Толстой былъ введенъ въ заблужденіе русскимъ переводомъ Евангелія отъ Матѳея, передавшимъ это ученіе Спасителя въ формѣ повелительнаго наклоненія: „не противься злу“; но правильнѣе славянскій переводъ: „не противитися злу“, потому что въ греческомъ Евангеліи стоитъ—ἀντιστῆναι—въ неопредѣленномъ наклоненіи аориста, а не въ повелительномъ наклоненіи настоящаго времени, какъ это сдѣлано въ русскомъ переводѣ—„не противься“. Поэтому нашъ ученый противникъ Толстого—А. Гусевъ совершенно справедливо находитъ вмѣстѣ съ профессоромъ Некрасовымъ ¹⁾, что 39-й стихъ 5-й главы Евангелія отъ Матѳея слѣдовало бы читать такъ: „А я говорю самъ не то, что не уступить злему чловѣку, а напротивъ кто ударитъ тебя по правой твоей щекѣ, подставь тому и другую“. Толстой, называющій ученіе о непротивленіи злу *заповѣдію* и полагающій въ ней всю сущность *христіанскаго* ученія, самъ однако-же говоритъ ²⁾, что „въ нагорной проповѣди выраженъ Христомъ и *этчный* идеаль, къ которому свойственно стремиться людямъ, и та степень его достиженія которая уже можетъ быть въ наше время достигнута людьми“ (она достижима была и во всѣ дни христіанства). Но если нагорная проповѣдь представляетъ только идеаль, къ которому свойственно стремиться людямъ, то и содержащееся въ ней ученіе Христа не можетъ быть понимаемо только какъ сборникъ правилъ или заповѣдей. Что непротивленіе злу не есть заповѣдь, составляющая сущность христіанскаго ученія, видно изъ того, что оно возвѣщено людямъ въ первый разъ не въ нагорной проповѣди, даже и не въ Евангеліи. Какъ вытекающее изъ внутренняго состоянія души, неразрывнаго съ любовью къ ближнему, оно было возвѣщено людямъ еще въ Ветхомъ

¹⁾ Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого. Казань. 1893. Стр. 67.

²⁾ Царство Божіе Ч. I. Стр. 144.

Завѣтъ вмѣстѣ съ заповѣдію о любви. „Не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоёмъ,—писалъ Моисей въ Вѣтхомъ Завѣтъ (Лев. 19, 17. 18),—не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего, но любви ближняго твоего, какъ самого себя“. Соломонъ наставлялъ: „Начало ссоры - - какъ прорывъ воды: оставь ссору прежде, нежели разгорѣлась она“ (Прит. 17, 14). „Не радуйся, когда упадетъ врагъ твой, и да не веселится сердце твое, когда онъ споткнется“ (24, 17). „Не негодуй на злодѣевъ и не завидуй нечестивымъ“ (стр. 19). „Не говори: какъ онъ поступилъ со мною, такъ и я поступлю съ нимъ: воздамъ человѣку по дѣламъ его“ (ст. 29). „Если голоденъ врагъ твой, накорми его хлѣбомъ; и если онъ жаждетъ, напои его водою“ (25, 21). У пророка Іереміи читаемъ: „Благо человѣку, когда онъ... подставляетъ ланиту свою біющему его“ (Плачь Іер. 3, 30).—Подобныхъ изреченій изъ ветхозавѣтныхъ писаній можно привести весьма много. Но ни въ Вѣтхомъ, ни въ Новомъ Завѣтѣ непротивленіе злу не имѣетъ даже и вида заповѣди, а преподается только какъ наставленіе, или совѣтъ, который можетъ быть принимаемъ лишь свободно, безъ внѣшняго побужденія, а по одному внутреннему состоянію каждаго и по степени нравственнаго совершенства. Очевидно, что этотъ совѣтъ не можетъ имѣть силы обязательнаго требованія для всѣхъ людей въ виду различія тѣхъ ступеней нравственнаго развитія, на которыхъ находятся и всегда будутъ находиться люди, а потому онъ не можетъ быть положенъ въ основаніе ни общественнаго, ни государственнаго строя человѣческой жизни.

Послѣ сказаннаго ясно, почему церковные проповѣдники не могутъ предъявлять къ людямъ такихъ же требованій при изложеніи ученія Спасителя о непротивленіи злему, какъ при изясненіи положительныхъ заповѣдей. И мы не думаемъ, чтобы Толстой могъ этого не понимать.

Наконецъ, къ *пятому* разряду Толстой относитъ тѣхъ своихъ критиковъ, которые, по его словамъ, уклоняются отъ отвѣта, дѣлая видъ, что вопросъ этотъ (о непротивленіи злу) кѣмъ-то давнымъ давно разрѣшенъ исполнѣ ясно и удовлетворительно и что говорить объ этомъ не стоитъ ¹⁾. Зло издѣваясь надъ

¹⁾ Ч. 1. Стр. 55.

этими критиками, Толстой такъ объясняетъ себѣ ихъ поведеніе: „Зная, что противорѣчіе, существующее между ученіемъ Христа, которое мы на словахъ исповѣдуемъ, и всѣмъ строимъ нашей жизни, нельзя распутать словами и, касаясь его, можно только сдѣлать его еще очевиднѣе, они съ большей или меньшей ловкостью, дѣлая видъ, что вопросъ о соединеніи христіанства съ насиліемъ уже разрѣшенъ или вовсе не существуетъ, обходятъ его“ ¹⁾. Затѣмъ, сдѣлавъ нѣсколько выдержекъ изъ критики Фаррара, и выразивъ ему благодарность за то, что онъ усмотрѣлъ у нашего лжефилософа „самую благородную искренность“, Толстой продолжаетъ: „И таковы безъ исключенія всѣ критики *культурныхъ впрующихъ людей* и потому *понимающихъ опасность своего положенія*. Единственный выходъ изъ него для нихъ надежда на то, что, пользуясь авторитетомъ церкви, древности, святости, можно запугать читателя, отвлечь его отъ мысли самому прочесть Евангеліе и самому своимъ умомъ обдумать вопросъ. И это удается: кому въ самомъ дѣлѣ придетъ въ голову то, что все то, что съ такой увѣренностью и торжественностью повторяется изъ въ вѣка въ вѣкъ всѣми этими архидіаконами, епископами, архіепископами, святѣйшими синодами и папами, что все это есть *инусная ложь и клевета*, взводимая ими на Христа для обезпеченія денегъ, которыя имъ нужны для сладкой жизни на шеяхъ другихъ людей,—*ложь и клевета* до такой степени очевидна, особенно теперь, что единственная возможность продолжать эту *ложь* состоитъ въ томъ, чтобы запугивать людей своей увѣренностью, своей *безсовѣстностью*“ ²⁾.

Въ виду этого словоизверженія Толстого, думается, что самый ярый его послѣдователь не можетъ не видѣть здѣсь явной лжи и клеветы на служителей церкви! Онъ упрекаетъ архидіаконовъ, епископовъ и архіепископовъ и Св. Синодъ за то, что, изъ-за личныхъ своихъ интересовъ, они будто-бы отвлекаютъ людей отъ мысли самимъ прочесть Евангеліе. Да въ Россіи ли дѣйствительно живетъ Толстой, что онъ такъ мало

¹⁾ Стр. 56.

²⁾ Стр. 59—60.

знаеть, что въ ней дѣлается?—Къ сожалѣнію, да,—онъ живетъ въ Россіи и прекрасно знаетъ, что въ ней дѣлается, знаетъ, что русскіе іерархи болѣе всего заботятся о распространеніи въ народѣ книгъ Св. Писанія на понятномъ русскомъ языкѣ, содѣйствуютъ ихъ удешевленію, желая, чтобы Евангеліе было настольною книгою въ каждой даже крестьянской семьѣ: но Толстой только дѣлаетъ видъ, что ничего этого онъ не знаетъ. Какъ же иначе ему можно было бы бросать грязью во всѣхъ и cadaго?...

Но что же въ своей этой ругани Толстой сказалъ въ опроверженіе своихъ критиковъ?—Ничего, да ничего и не могъ сказать, потому что его критики были правы. Вопросъ о томъ, какъ нужно понимать ученіе Спасителя о непротивленіи злу дѣйствительно уже рѣшенъ давнымъ давно и вполне основательно. Новѣйшіе богословы только раскрываютъ его въ частностяхъ, обосновываютъ и уясняютъ. Только Толстой ложно думаетъ, что это ученіе замолчано церковными проповѣдниками и что будтобы только онъ или квакеры первые указали на него людямъ. По словамъ Толстого будто-бы въ четвертомъ вѣкѣ, христіанская церковь совершенно исказила ученіе Христа. Но Іоаннъ Златоустъ жилъ именно въ этомъ вѣкѣ и вотъ какъ онъ объясняетъ ученіе Спасителя о непротивленіи злу. „Приведши постановленіе ветхаго закона и прочитавши оное отъ слова до слова, Спаситель, говоритъ Златоустъ ¹⁾),—присовокупляетъ: *Азъ же глаголю вамъ не противитися злу...* Что же, скажешь ты: ужели намъ не должно противиться лукавому? Должно, но не такъ, а какъ повелѣлъ Самъ Спаситель, то есть, готовностію терпѣть зло. Симъ образомъ ты дѣйствительно побѣдишь лукаваго. Ибо не огнемъ погашаютъ огонь, а водою... Далѣе Спаситель требуетъ еще высшаго любомудрія, когда повелѣваетъ обиженному не только молчать, но и подставлять обижающему другую щеку, и такимъ образомъ еще сильнѣе поборать его своимъ великодушіемъ. И это говоритъ онъ не для того, чтобы дать законъ, повелѣвающий переносить обиды, но чтобы во всѣхъ другихъ случаяхъ научить насъ незлобію.

¹⁾ Бесѣды на Матѣ. Ч. I, М. 1846. стр. 369—380.

Ибо какъ въ томъ случаѣ, такъ и здѣсь не только предписываетъ, чтобы мы однѣ заушенія переносили великодушно, но чтобы и ничѣмъ подобнымъ мы не возмущались... Предписывая же сіе, Спаситель имѣеть въ виду пользу и біющаго и біемаго. Ибо обиженный, вооружившись тѣмъ любомудріемъ, которому научаеъ Спаситель, будетъ думать, что онъ не потерпитъ никакого зла; онъ даже не будетъ и чувствовать обиды, почитая себя раторборцемъ, и не думая объ ударѣ. А обижающій, будучи постыжденъ, не только не нанесетъ другаго удара, хотя бы онъ былъ люте всякаго звѣря; но и за первый будетъ крайне обвинять себя. Ибо ничто такъ не удерживаетъ обижающихъ, какъ кроткое терпѣніе обижаемыхъ. Оно не только удерживаетъ ихъ отъ дальнѣйшихъ порывовъ, но еще заставляеъ раскаяться и въ прежнихъ, и дѣлаеъ то, что они отходятъ отъ обиженныхъ, удивляясь ихъ кротости... Но мщеніе производитъ совершенно противныя слѣдствія. Оно обоихъ вводитъ въ стыдъ и дѣлаеъ худшими; а гнѣвъ еще больше воспламеняеъ... Посему Спаситель заушаемому не только запретилъ гнѣваться, но и повелѣлъ насытитъ желаніе ударяющаго такъ, чтобы вовсе и непримѣтно было, что ты первый ударъ претерпѣлъ невольно. Ибо такимъ образомъ ты безстыднаго поразишь гораздо чувствительнѣе, нежели какъ бы ты ударилъ его рукою, и изъ безстыднаго содѣлаеъ его кроткимъ. Но Спаситель хочетъ, чтобы мы показывали подобное незлобіе не только, когда насъ бьютъ, но и когда хотять взять отъ насъ имѣніе... Впрочемъ не просто предложилъ сіе послѣднее правило. Ибо не сказаъ: *отдай просящему срачицу*, но — *хотящему судитися съ тобою*; т. е., если онъ влечетъ тебя въ судъ и хочетъ завести съ тобою дѣло... Но если тщательнѣе разсмотримъ слова Спасителя, то увидимъ, что въ нихъ заключается новое предписаніе гораздо еще высшее. Ибо онъ не только повелѣваеъ любить враговъ, но и молиться за нихъ. Видишь ли, на какія возшелъ онъ степени, и какъ поставилъ насъ на самый верхъ добродѣтели? Смотри и исчисляй оныя, начавши съ первой: первая степень — не начинать обиды; вторая, — когда она уже причинена, не воздавать равнымъ зломъ обидѣвшему; третья — не только не дѣ-

завать обижающему того, что ты потерпѣлъ отъ него, но и оставаться спокойнымъ; четвертая—предавать себя самого злостраданію; пятая—отдавать болѣе, нежели сколько хочеть взять причиняющей обиду; шестая—не ненавидѣть его; седьмая—даже любить его; осьмая—благодѣтельствовать ему; девятая—молиться о немъ Богу... Но какъ это возможно, скажешь ты? Ты видишь, что Богъ для тебя содѣлался человѣкомъ; что Онъ такъ уничижилъ Себя, и такъ много пострадалъ за тебя; и еще ли спрашиваешь и недоумѣваешь, какъ можешь ты прощать обиды равнымъ себѣ? Не слышишь ли, что говоритъ Онъ на крестѣ: *остави имъ, не вѣдятъ бо, что творятъ* (Лук. XXIII, 34)?... Когда больные, находящіеся въ сумасшествіи, наносятъ удары и обиды врачамъ своимъ; то въ сіе-то время особенно врачи жалѣютъ о нихъ и наиболѣе стараются объ ихъ излѣченіи, зная, что оная дерзость происходитъ отъ чрезмѣрной болѣзни. Подобнымъ образомъ ты имѣй такое же расположеніе духа къ злоумышляющимъ противъ тебя, и такимъ же образомъ поступай съ обижающими тебя; ибо они болѣе всѣхъ другихъ больны и терпятъ величайшее насиліе. Итакъ освободи врага своего отъ сей жестокой напасти; заставь его бросить гнѣвъ и избавь отъ лютаго демона—ярости. Видя бѣснующихся, мы проливаемъ слезы, а не думаемъ сами подобно имъ бѣсноваться. Будемъ поступать также и съ гнѣвающимися, ибо они подобны бѣсноватымъ, или даже несчастнѣе ихъ; потому что хотя они и бѣснуются, но еще не лишились ума“.

Это объясненіе Златоуста мы привели здѣсь далеко не въ полномъ его видѣ, но лишь въ краткомъ извлеченіи со многими выпусками и сокращеніями. Тѣмъ не менѣе мы увѣрены, что и изъ этого извлеченія читатель увидитъ, какъ точно, ясно, и вполне согласно съ духомъ евангельскимъ Св. Іоаннъ Златоустъ изъяснилъ ученіе Христа о непротивленіи злему и родственныхъ съ нимъ добродѣтеляхъ. Что можно еще прибавить къ этому прекрасному объясненію? Что въ немъ изъ виду упущено, недоговорено, невѣрно передано или неточно изъяснено? А если такъ, то не въ правѣ ли были современные намъ критики Толстого сказать, что ученіе Христа о непротивленіи злу уже давнымъ давно разъяснено и истолковано? Мы не говоримъ уже

о толкованіяхъ восточныхъ отцовъ церкви, каковы — Василия Великаго, Григорія Богослова, Исидора Пелусіота, преп. Максима Исповѣдника или Іоанна Лѣствичника; не говоримъ и объ изъясненіяхъ ученія Спасителя въ трудахъ русскихъ богослововъ — св. Дмитрія Ростовскаго, митрополита московскаго Филарета, архіепископа Дмитрія, архіеп. Филарета Гумилевскаго, Павла Кишиневскаго, Никанора, Макарія, еп. Теофана, Анатолія, свящ. В. Нечаева, свящ. Елеонскаго, С. Соллертинскаго, Волкова, Гусева, Орфано и др. Судя по цитатамъ, приведеннымъ въ книгѣ: „Въ чемъ моя вѣра?“ — можно думать, что объясненіе Златоуста могло быть извѣстно и Толстому, ибо, хотя и съ искаженіями, но онъ приводитъ нѣкоторыя мѣста изъ Бесѣдъ Златоуста на Евангеліе отъ Маттея, въ которыхъ Святитель излагаетъ ученіе о значеніи ветхозавѣтнаго закона и откровенія. Но Толстой умолчалъ, дѣлая видъ, будто-бы онъ не знаетъ, какъ прекрасно объяснилъ Златоустъ ученіе Спасителя о непротивленіи. Это, впрочемъ, у Толстого пріемъ обычный: промолчать о томъ, что говоритъ не въ пользу его социалистическихъ и анархическихъ чаяній. Во всякомъ случаѣ, читатель можетъ судить о томъ, насколько честно и справедливо утверждаетъ Толстой, будто-бы за все время существованія христіанства ни одинъ изъ церковныхъ проповѣдниковъ не далъ объясненія того, какъ нужно понимать ученіе Іисуса Христа о непротивленіи злу.

Отъ духовныхъ критиковъ своихъ (хотя нѣкоторые изъ этихъ, по Толстому, *духовныхъ* критиковъ имѣютъ чинъ статскаго и даже дѣйствительнаго статскаго совѣтника) Толстой переходитъ къ *свѣтскимъ*. Свѣтскихъ критиковъ своихъ Толстой раздѣляетъ на два разряда: русскихъ и иностранныхъ, съ подраздѣленіемъ cadaго разряда на два противоположныхъ лагеря: консерваторовъ и *революціонеровъ* (по Толстому, между русскими критиками будто бы есть и такіе!). Но само собою понятно, что онъ остался недоволенъ всѣми этими разрядами и лагерями своихъ критиковъ. Никто ему не угодил!

По адресу своихъ критиковъ Толстой прежде всего выражаетъ свое неудовольствіе на то, что они не выполнили его ожиданій.

„Я ожидалъ, что *вольнодумные* писатели, — говорить онъ ¹⁾, — посмотрятъ на Христа не только, какъ на установителя религии поклоненія и личнаго спасенія (какъ Его принимаютъ церковники) а, выражаясь ихъ (?) языкомъ, и какъ на реформатора, *разрушающаго* старыя и дающаго новыя основы жизни, реформа котораго не совершилась еще, а продолжается и до сихъ поръ. Такой взглядъ на Христа и его ученіе вытекаетъ изъ моей книги. Но къ *удивленію моему* изъ числа большого количества появившихся на мою книгу критикъ, не было *ни одной*, ни русской, ни иностранной, которая бы трактовала предметъ съ той самой стороны, съ которой онъ изложенъ въ книгѣ, т. е., которая бы посмотрѣла на ученіе Христа, какъ на философское, нравственное и социальное (говоря опять языкомъ научныхъ людей) (?) ученіе“.

Вотъ чего ждалъ Толстой отъ своихъ критиковъ! Опоздалое желаніе! Дѣйствительно было время, это—дни Бѣлинскаго, Писарева, Добролюбова,—когда на Христа русскіе критики и не хотѣли иначе смотрѣть, какъ на политическаго реформатора, социалиста, революціонера. Какъ извѣстно, Бѣлинскій открыто издѣвался надъ ученіемъ Христа, называя его ложнымъ и невѣжественнымъ челоуѣколюбіемъ, осужденнымъ современно наукою и экономическими началами, — причемъ убѣждалъ своихъ слушателей даже въ томъ, что если бы Христосъ появился теперь, то Онъ бы примкнулъ непременно къ социалистамъ и пошелъ за ними ²⁾. Конечно, если бы въ то время Толстой проповѣдывалъ свое всеразрушающее ученіе, — его ожиданія оправдались бы, — и русскіе критики только восхваляли бы это „*послѣднее слово науки*“. Но теперь русскіе критики смотрятъ на вещи прямѣе и благоразумнѣе. Они знаютъ, что государственные перевороты и революціи имѣютъ свои причины и своихъ проповѣдниковъ, стоящихъ внѣ всякаго отношенія къ христіанству и его ученію. Они, наконецъ, повѣрили свидѣтельству Христа, что царство Его не отъ міра сего, и не хотятъ, вмѣстѣ съ іудейскими лжесвидѣтелями и русскимъ врагомъ

¹⁾ Ч. I. стр. 63.

²⁾ Достоевскій. Полное собраніе сочиненій 1886 г. т. 5 стр. 151.

Христа—Толстымъ обвинять Богочеловѣка въ томъ, что Онъ—противникъ кесаря (Іоан. 19, 12) и „запрещаетъ давать подать кесарю“ (Лук. 23, 2), они знаютъ, что Онъ на то родился и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ (Іоан. 18, 37). Что Толстой навязываетъ ученію Христа социалистическій и коммунистическій характеръ,—это говоритъ только о томъ, что онъ сынъ своего времени и еще теперь продолжаетъ жить идеями, господствовавшими въ „кружкѣ“ Бѣлинскаго...

Несочувствіе ему русскихъ критиковъ Толстой думаетъ объяснить себѣ тѣмъ, что онъ не угодилъ никому изъ нихъ. Такимъ образомъ консерваторы, по его словамъ, ¹⁾ нападаютъ на его ученіе потому, что оно препятствуетъ ихъ дѣятельности противленія злу, производимому революціонерами, ихъ преслѣдованіямъ и казнямъ (?); революціонеры же потому, что оно препятствуетъ противленію злу, производимому консерваторами и ихъ ниспроверженію.—О консерваторахъ мы говорить не будемъ. Но что Толстой угодилъ революціонерамъ (только не русскимъ критикамъ, а революціонерамъ въ собственномъ смыслѣ) и что его лжеученіе имъ на руку,—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. На обложкѣ женеваго изданія книги Толстого: „Въ чемъ моя вѣра?“ они помѣстили даже объявленіе о всѣхъ своихъ также изданныхъ за-границею книгахъ и прокламаціяхъ, причисливъ *этимъ самымъ* къ числу ихъ и книгу Толстого...

Русскимъ критикамъ за ихъ несочувствіе къ своему ученію Толстой платитъ полнѣйшимъ презрѣніемъ, уличая ихъ въ невѣжество и непониманіи простыхъ вещей. „Русскіе свѣтскіе критики,—говоритъ онъ ²⁾,—очевидно не зная всего того, что было сдѣлано по разработкѣ вопроса о непротивленіи злу и даже иногда какъ будто предполагая, что это я лично выдумалъ *правило* непротивленію злу насиліемъ нападали на самую мысль, опровергая, извращая ее и съ большимъ жаромъ выставляя аргументы *давнымъ давно уже со всѣхъ сторонъ разобранные и опровернутые* (!), доказывали, что человѣкъ непремѣнно

¹⁾ Ч. I, стр. 65.

²⁾ Ч. I, стр. 65.

долженъ (насиліемъ) защищать всѣхъ обиженныхъ и угнетенныхъ и что поэтому ученіе о непротивленіи злу есть ученіе безнравственное.—Насколько мы знаемъ (а мы всегда внимательно слѣдили за всѣмъ тѣмъ, что было писано за и *противъ* Толстого),—Толстой искажаетъ мысли своихъ критиковъ: они нападали не на ученіе о непротивленіи злу, а на то, какъ изказилъ его Толстой, и называли безнравственнымъ не ученіе Иисуса Христа о непротивленіи злу, а джеученіе Толстого. Толстой уличаетъ своихъ критиковъ въ томъ, что они не знаютъ *всего* того, что было сдѣлано по разработкѣ вопроса о непротивленіи злу; а самъ онъ, по его же собственному признанію ¹⁾, *очень мало знаетъ* о томъ, что дѣлалось и было проповѣдуемо и писано въ прежнее время по вопросу о непротивленіи злу... И онъ же берется учить своихъ критиковъ... Но Толстой, конечно, долженъ знать, что бываетъ тогда, когда слѣпой ведетъ слѣпого (Мѡ. 15, 14). Не ему бы уличать другихъ въ умственномъ невѣжествѣ!..

Снисходительнѣе относится Толстой къ своимъ иностраннымъ критикамъ. Такое поведеніе Толстого нужно объяснять себѣ, конечно, съ одной стороны общепринятою предпочтительною вѣжливостію къ *постороннимъ* людямъ, а съ другой—совершенно повятнымъ заискиваніемъ ихъ благорасположенія въ будущемъ, такъ какъ слышно, что въ непродолжительномъ времени Толстой подаритъ міръ еще однимъ своимъ произведеніемъ—о патриотизмѣ, которое онъ началъ писать по поводу франко-русскаго сближенія и котораго ждутъ—не дождутся его нѣмецкіе почитатели. Впрочемъ, сущность дѣла не измѣняется: предъ судомъ Толстого и его иностранные критики являются точно такими же умственными невѣжами, ничего не знающими, ничего не понимающими, искажающими и извращающими его ученіе, какъ и русскіе критики; въ сравненіи съ послѣдними въ своихъ иностранныхъ критикахъ Толстой усматриваетъ ²⁾ лишь меньше раздражительности и больше культурности. Культурнѣе или некультурнѣе иностранные критики

¹⁾ Ч. I, стр. 1.

²⁾ Ч. I, стр. 66. ?

Толстого въ сравненіи съ его русскими критиками,—мы не знаемъ; мы знаемъ только одно, что они раньше русскихъ замѣтили у Толстого „трещину во лбу“ (Золя). Этимъ словомъ лучше иной критической статьи иностранными критиками охарактеризовано все то, что выходитъ изъ-подъ пера Толстого.

Говоря объ антикритикѣ Толстого, нельзя, наконецъ, не отмѣтить и его *недобросовѣстнаго* отношенія къ своимъ противникамъ. Всѣ критики Толстого свое главное вниманіе посвятили *разбору* его ученія, *опроверженію* его взглядовъ, *доказательству* ихъ невѣрности, раскрытію ихъ лжи и несостоятельности. Большинство этимъ только и ограничивало свою задачу. Немногіе шли дальше, не только опровергая лжеученія Толстого и доказывая его несостоятельность, но и предлагая читателямъ *положительное* рѣшеніе вопросовъ, затронутыхъ Толстымъ. Какъ же поступаетъ Толстой? Въ своемъ послѣднемъ сочиненіи онъ, какъ мы видѣли, останавливаетъ свое вниманіе только на томъ, какъ его критики объясняютъ ученіе Иисуса Христа о непротивленіи злу, но совершенно обходитъ молчаніемъ то, *какъ* они разбираютъ его собственное ученіе и какіе они приводятъ *противъ него* доводы и основанія. Маневръ—ловкій и хитрый; немногіе изъ древнихъ софистовъ умѣли пользоваться подобными увертками. Мы не можемъ допустить того, чтобы Толстой не зналъ объ *этихъ* работахъ своихъ критиковъ и не читалъ ихъ; иначе онъ ничего не зналъ бы и о томъ, какъ они съ своей стороны рѣшаютъ вопросъ о непротивленіи злу и какъ понижаютъ они ученіе Спасителя объ этомъ предметѣ.

Чѣмъ же объяснить такое поведеніе Толстого? Почему онъ не коснулся своимъ критическимъ разборомъ того, что критики высказали *противъ его* ученія и приводимыхъ имъ доказательствъ? Это вѣдь было бы интереснѣе, чѣмъ его разборъ *положительнаго* толкованія критиковъ и противниковъ, о которомъ онъ съ чрезмѣрными подробностями неодобрительно отзывался еще десять лѣтъ тому назадъ въ книгѣ—„Въ чемъ моя вѣра?“ и нерѣдко повторяетъ въ своемъ послѣднемъ сочиненіи то, что имъ было уже сказано нѣсколько разъ раньше. На поставленные вопросы—отвѣтъ простой: для Толстого было крайне неудобно, *а для его дѣла* даже отчасти *убительно*—считаться съ против-

виками на этой почвѣ. Вѣдь для людей мыслящихъ цѣль, къ которой стремится Толстой, теперь ясна, какъ Божій день,— это—разрушеніе нынѣшняго государственнаго и общественнаго строя. Всѣ его разсужденія о Богѣ, о религіи, о христіанствѣ, о непротивленіи злу; все это—только ширма, закрывающая то, что за нею происходитъ. Но этими разсужденіями были обмануты многіе такіе, которые вовсе не раздѣляютъ его социалистическихъ, анархическихъ и коммунистическихъ стремленій. Они хотѣли бы быть только христіанами, добрыми людьми, трудолюбивыми гражданами; но по многимъ причинамъ, а въ томъ числѣ и „репутаціею Толстого, какъ писателя“ они пойманы на удочку и ихъ потихоньку тинуть туда, куда они сами никогда бы не пожелали пойти. Критики Толстого, особенно такіе, какъ М. А. Остроумовъ, Елеонскій, Волковъ, Орфано, а больше всѣхъ Гусевъ, самымъ основательнымъ образомъ и неопровержимо раскрываютъ всю ложь въ ученіи Толстого, ясно доказываютъ, что онъ искажилъ и извратилъ все христіанское ученіе о непротивленіи злему, о негнѣвливости, о бракорасторженіи, о клятвѣ и присягѣ, о государственныхъ и общественныхъ властяхъ, о христіанской церкви, о неосужденіи ближнихъ и юридическихъ судахъ, о патриотизмѣ и войнѣ, о религіи вообще и христіанской въ частности; однимъ словомъ, они самымъ основательнымъ образомъ разоблачаютъ Толстого и наглядно показываютъ его читателю такимъ, каковъ онъ есть на самомъ дѣлѣ и куда направлены всѣ его стремленія. Толстой ясно видѣлъ, что онъ не могъ опровергнуть доводовъ своихъ противниковъ, направленныхъ противъ его ученія и потому счелъ за лучшее ихъ вовсе не касаться. Съ своей точки зрѣнія онъ былъ правъ: онъ поступилъ недобросовѣстно, но выгодно для себя. Теперь, конечно, послѣдователи Толстого не читаютъ и прежде не читали сочиненій его противниковъ, уже потому, что „тамъ пишется противъ Толстого“ и пишется, по ихъ предвзятому мнѣнію, предумышленно—невѣрно, съ искаженіями, умолчаніями, противъ убѣжденій и т. д. Но въ сочиненіи самаго Толстого они, разумѣется, прочли бы, и если бы Толстой добросовѣстно привелъ всѣ мнѣнія и возраженія своихъ противниковъ противъ его ученія даже съ своими опроверже-

ніями ихъ, то они, конечно, сзумѣли бы увидѣть, кто ихъ учитель и куда они дойдутъ съ нимъ. Нѣтъ сомнѣнія, что многіе изъ теперешнихъ толстовцевъ, особенно тѣ, которые не желаютъ быть орудіемъ безшабашнаго анархизма, съ ужасомъ отвернулись бы отъ своего идола, а тѣ, которые, дѣйствительно, „ищутъ правды“, нашли бы то, чего они ищутъ.

Толстой однако не настолько простъ, чтобы не видѣть всѣхъ этихъ невыгодныхъ для него послѣдствій. И онъ принялъ свои мѣры. Онъ мимоходомъ упомянулъ ¹⁾ о томъ, что много было говорено о его книгѣ и его неправильномъ толкованіи Евангелія; но сейчасъ же прибавилъ, что говорились только такіе пустяки, на которые не слѣдуетъ обращать никакого вниманія... И ученики, конечно, повѣрятъ своему учителю. Говоря объ этомъ, невольно вспоминаемъ слова великаго Апостола Христова: „Будетъ время, когда здраваго ученія принимать не будутъ, но по своимъ прихотямъ будутъ избирать себѣ учителей, которые льстили бы слуху; и отъ истины отвратятъ слухъ, и обратятся къ баснямъ“ (2 Тим. 4, 3—4).

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ч. I, стр. 47.

Догматическія основы христіанской морали по твореніямъ св. Григорія Богослова.

(Окончаніе *)).

II.

Христіанство учитъ не только о первоначальномъ созданіи человѣка, но и о возсозданіи его и обожаніи чрезъ воплощеннаго Сына Божія. Отсюда въ личности Иисуса Христа и Его дѣятельности нравственность христіанская имѣетъ для себя новое глубочайшее основаніе, которое называется *сотериологически*мъ.

Если бы люди оставались всегда тѣмъ, чѣмъ были (до паденія), то сдѣлались бы тѣмъ, чѣмъ не были, т. е. бессмертными и близкими къ Богу. Но, поелику смерть овладѣла человѣкомъ, Богъ не восхотѣлъ оставить безъ помощи Свою тварь, но Самъ, ставъ человѣкомъ, страждетъ какъ человѣкъ, и унищаваетъ до принятія плоти, чтобы обогатить насъ Своею нищетою ¹⁾. Премірное Естество, невмѣстимое тварію, извѣстное время обитало съ нами ради своего человѣколюбія, чтобы привлечь насъ къ Себѣ, поверженныхъ на землю ²⁾. Слово Божіе соединяется съ разумною душою ради моей души, очищая подобное подобнымъ, дѣлается человѣкомъ по всему, кромѣ грѣха. Сый начинаетъ бытіе; Несозданный созидается; Необъемлемый объемлется чрезъ разумную душу, посредствующую между Бо-

*) См. „Вѣра и Разумъ“, за 1894 г., № 7.

¹⁾ IV, 116—117; III, 228.

²⁾ IV, 81; III, 217.

жествомъ и грубою плотію; Богатѣйшій обнищаетъ—обнищаетъ до плоти моей, чтобы мнѣ обогатиться Его Божествомъ; Исполненный истощается—истощается не надолго въ славѣ Своей, чтобы мнѣ быть причастникомъ полноты Его. Какое богатство благодати! Что это за таинство о мнѣ? Я получилъ образъ Божій и не сохранилъ его; Онъ воспринимаетъ мою плоть, чтобы и образъ спасти, и плоть обезсмертить. Онъ вступаетъ во второе съ нами общеніе, которое гораздо чуднѣе перваго, поколику тогда даровалъ намъ лучшее, а теперь воспримлетъ худшее; но сіе боголѣпнѣе перваго, сіе выше для имѣющихъ умъ¹⁾. Христось былъ всецѣлый человѣкъ—сталъ тѣломъ, душею, умомъ,—всѣмъ, что проникла смерть, дабы весь человѣкъ былъ спасенъ²⁾. Но если человѣкъ чрезъ Христовы страданія имѣетъ возможность стать Богомъ (по усыновленію), то и Христось не есть только человѣкъ, но вмѣстѣ и всецѣлый Богъ, пребывающій Своею сущностію въ человѣческомъ естествѣ, какъ солнце въ лучахъ, и есть единый Богъ въ обоихъ естествахъ³⁾. Тѣмъ Онъ и чуденъ, что и Божества не уменьшилъ, и человѣка спасъ какъ врачъ⁴⁾. „Если бы еще поклонялся я твари, или въ тварь крестился, то я не обожеился бы и не измѣнился бы въ первое рожденіе... Потому и самое названіе „христіанинъ“ утверждается на признаніи Христа Богомъ⁵⁾. Итакъ, Богъ пострадалъ моими страданіями, сталъ ради меня грѣхомъ и клятвою⁶⁾. Это есть истощаніе Божества—какъ бы ослабленіе и умаленіе славы Его⁷⁾.

Это ученіе о личности и дѣлахъ Богочеловѣка заключаетъ въ себѣ, очевидно, совершенно этической элементъ, какъ выраженіе высшаго человѣколюбія Божія. Такого же характера и *плоды* вочеловѣченія и страданій Господа, имѣвшія цѣлію „окрылить душу, исхитить изъ міра и предать Богу..., того, кто

1) IV, 130—131; III, 202.

2) II, 197; III, 67, 81—82, 263—264.

3) VI, 23; V, 42, 49, 221.

4) IV, 180—181; III, 204.

5) III, 188.

6) III, 265; IV, 166.

7) III, 178.

принадлежитъ къ горнему чину, содѣлать Богомъ и причастникомъ горняго блаженства¹⁾. Это обоженіе чловѣка произошло уже въ личности Самого *Богочеловѣка*²⁾. Адъ низложенъ крестомъ, смерть смертію Христовою, всѣ и возсозданы страданіями Христа и снова возведены къ древу жизни древомъ безчестія. Во Христѣ открылась людямъ новая жизнь, въ немъ полагается *новая* основа единенія христіанъ съ Богомъ, потому что кровію Своею Христосъ все собралъ, примирилъ, совокупилъ во едино³⁾. „Немногія капли крови возсозидають цѣлый міръ, и для всѣхъ людей дѣлаются тѣмъ же, тѣмъ бываетъ закваска для молока, собирая и связуя насъ во едино“⁴⁾.

Отсюда ясны и выводы по отношенію къ духовно-нравственной жизни. Пришествіемъ Іисуса Христа „чловѣкъ переселется, или (*точнѣе* сказать) возвращается къ Богу“, а потому христіанинъ и живетъ только во Христѣ, подражая Его страданіямъ, съ Нимъ раждаемый, распинаемый, спогребаемый и совостающій⁵⁾. Постоянно нося въ своемъ сердцѣ образъ Божественнаго Страдальца и твердо уповая на Его помощь, христіанинъ очищается нравственно въ *борьбѣ* съ собственными страстями, каковая борьба неизбѣжно сопровождается для него душевною болью, или *страданіями*. Но этимъ именно путемъ страданій вѣрующій и самъ *приобщается* Христу, прививается къ Нему, какъ вѣтвь къ лозѣ (Іоан. 15, 1—8), прививается снова къ дереву духовной жизни: исторгая изъ своего существа привитыя *отвѣтъ* сѣмена порока, христіанинъ напрягаетъ вмѣстѣ свое нравственное усиліе къ тому, чтобы развить въ себѣ ростки жизни высшей, божественной и этимъ путемъ *обновляется* внутренно и *пересозидается*. „Ибо мнѣ“, пишетъ св. Григорій, необходимо претерпѣть сіе спасительное измѣненіе, чтобы, какъ изъ пріятнаго произошло скорбное, такъ изъ скорбнаго вновь изникло пріятное“⁶⁾. Задача христіанина—содѣ-

1) I, 24—25; IV, 228.

2) IV, 160; V, 49; III, 59.

3) I, 193; ср. I, 242; V, 220; IV, 13.

4) IV, 148.

5) Ibid.; III, 194.

6) III, 194.

латься Богомъ ради Христа, ибо „Онъ сталъ человѣкомъ для насъ“ ¹⁾. Потому христіанинъ имѣетъ въ виду одно спасеніе и ставитъ ни во что все видимое ²⁾. Онъ выше всего дольнаго и человѣческаго; постоянная забота его о внутреннемъ очищеніи ³⁾. Онъ всегда приноситъ Богу въ жертву самого себя, идя лучшимъ путемъ, ведущимъ къ совершенству, путемъ смиренія и униженія, разительный примѣръ которыхъ данъ въ лицѣ Самого пострадавшаго Иисуса ⁴⁾. Любовь же ко Христу усыпляетъ въ христіанинѣ человѣческія вождельнія, чему примѣромъ служатъ христіанскіе мученики и подвижники ⁵⁾. Христіанинъ послѣ крещенія вступаетъ въ новую жизнь, совершеннѣйшую. Очищеніе Духомъ и водою, „вспомоществуя первому рожденію, изъ ветхихъ дѣлаетъ насъ новыми, изъ плотскихъ, каковы мы нынѣ, богоподобными, разваря безъ огня и возсозидая безъ разрушенія. Ибо, кратко сказать, подѣло крещенія разумѣть должно завѣтъ съ Богомъ о вступленіи въ другую жизнь и о соблюденіи большей чистоты“ ⁶⁾. Какъ Сыны Божіи и сонаслѣдники Христу, христіане составляютъ въ Немъ единый союзъ *любви* ⁷⁾. Христосъ же, подобно магниту, привлекаетъ къ себѣ всѣхъ, и „какъ человѣкъ (потому что еще съ тѣломъ, какое воспринялъ), и нынѣ молится о моемъ спасеніи, пока не содѣлаетъ меня богомъ“ ⁸⁾.

Христіанская проповѣдь о спасеніи человѣка во Христѣ завершается ученіемъ о *будущей*, загробной жизни, объ имѣющемъ нѣкогда произойти полномъ возстановленіи союза людей съ Богомъ, нарушеннаго ихъ паденіемъ. Конецъ нынѣшней міровой исторіи, по христіанскому ученію, будетъ началомъ вѣчнаго царства славы. Въ этомъ ученіи дается новое основаніе христіанской нравственности,—основаніе *эсхатологическое*.

¹⁾ I, 5; II, 23.

²⁾ II, 100, 212.

³⁾ I, 103.

⁴⁾ IV, 143—147; III, 176—177; VI, 95—96.

⁵⁾ V, 84—87.

⁶⁾ III, 228—229.

⁷⁾ VI, 77; I, 178; II, 4, 23.

⁸⁾ III, 75; IV, 221.

„Мы получили бытіе, чтобы благоденствовать; и благоденствовали послѣ того, какъ получили бытіе. Намъ ввѣренъ былъ рай, чтобы насладиться“ ¹⁾ Свойство Бога—сообщать своимъ тварямъ блаженство въ единеніи съ Собою ²⁾. Это же нужно сказать въ частности и о человѣкѣ. „Даръ наибольшій и наиблаже свидѣтельствующій о Божіемъ къ намъ человѣколюбіи, есть наше къ нему стремленіе и сродство съ Нимъ. Что солнце для существъ чувственныхъ, то Богъ для духовныхъ: одно освѣщаетъ міръ видимый, Другіи—невидимый; одно тѣлесные взоры дѣлаетъ солнцевидными, Другіи разумныя естества—богopodobными“ ³⁾. Богъ представляетъ Собою послѣдній и высшій предметъ желаній, далѣе Его ничего нѣтъ ⁴⁾. „Мы, хотя узники земные, однако же поспѣшаемъ къ разумному и небесному естеству“ ⁵⁾. Приближеніе къ Богу, обоженіе и есть цѣль нашего бытія ⁶⁾. „Для людей одно только благо, и благо прочное.—это небесныя надежды“ ⁷⁾. Жизнь въ тѣлѣ есть отхожденіе отъ Господа, жизнь въ устахъ и оковахъ ⁸⁾. Впрочемъ, кто совершенствуется, преуспѣваетъ въ словѣ и дѣлѣ, тому возможно и въ здѣшней жизни вкушать тамошнее блаженство: отблески небесной славы видимы и на землѣ ⁹⁾. Потоки небесныхъ благъ въ здѣшней жизни достигаютъ тѣхъ, кто искренно стремится къ послѣднимъ ¹⁰⁾. Земная жизнь начинается тлѣніемъ, продолжается чрезъ тлѣніе и оканчивается тлѣніемъ, тогда какъ смерть, „избавляющая насъ отъ здѣшнихъ бѣдствій и многихъ приводящая въ жизнь горнюю, не знаю“, говоритъ св. Григорій, „можетъ ли быть названа въ собственномъ смыслѣ смертію“ ¹¹⁾. Послѣдняя для истиннаго христіанина есть „переселеніе“ или восхожденіе къ Богу, исполненіе желанія,

¹⁾ IV, 147.

²⁾ IV, 189.

³⁾ II, 143.

⁴⁾ Ibid. 144.

⁵⁾ IV, 192.

⁶⁾ I, 144.

⁷⁾ IV, 220.

⁸⁾ I, 213.

⁹⁾ IV, 52; I, 246.

¹⁰⁾ I, 233.

¹¹⁾ II, 118.

разрѣшеніе отъ узъ, сложеніе бремени; она не полагаетъ предѣла жизни истинной, совершеннѣйшей, которая начата на землѣ ¹⁾. Поминающій здѣсь Бога *выше смерти* ²⁾. Но полное озареніе и просвѣщеніе Божествомъ возможно только послѣ тѣлесной смерти, когда „Всевышняя Троица не сокрывается отъ ума, какъ связаннаго и разсѣваемаго чувствами“ ³⁾. Посему „тамошнее блаженство есть совершеннѣйшее познаніе Отца, Сына и св. Духа“ ⁴⁾. Небесное царство „не иное что есть, какъ достиженіе чистѣйшаго и совершеннѣйшаго. А совершеннѣйшее изъ всего существующаго есть вѣдѣніе Бога“, всецѣло сообщаемое Словомъ ⁵⁾.

„Будеть *Богъ вслѣдствіе* во *всѣхъ* (1 Кор. 15, 23)....., притомъ когда и мы, которые теперь, по своимъ движеніямъ и страстямъ, или вовсе не имѣемъ въ себѣ Бога, или мало имѣемъ, перестанемъ быть многимъ, но содѣлаемся всецѣло богоподобными, вмѣщающими въ себѣ всецѣлаго Бога и Его единаго. Вотъ то совершенство, къ которому мы поспѣваемъ!“ ⁶⁾ Ожидается измѣненіе и самаго міра въ лучшій, потому что „все поспѣшаетъ къ единому“ ⁷⁾.

Изъ этого ученія о будущей судьбѣ міра и человѣка ясны выводы по отношенію къ нравственнымъ началамъ жизни. Отечество христіанина—небесный духовный Иерусалимъ. Но для достиженія его требуется воспитаніе духа въ добродѣтели путемъ борьбы съ началомъ зла и порока, потому что къ Богу можетъ приближаться только тотъ, кто способенъ вмѣстить славу Божию ⁸⁾. Для будущей жизни требуется одно лишь благочестіе ⁹⁾. Христіанинъ долженъ для возвращенія къ Богу облечься въ новаго человѣка ¹⁰⁾. Потому то возвышенныя христі-

1) II, 136; I, 213.

2) II, 46.

3) I, 233, 248; II, 215.

4) III, 149.

5) II, 142, IV, 143.

6) III, 68.

7) IV, 289; III, 263.

8) II, 212; I, 56.

9) I, 248; III, 194—195.

10) Ibid.

анскія души „не знаютъ любви страстной, но горятъ любовію божественною, безстрастною; ихъ наслѣдіе—Источникъ свѣта, и еще здѣсь—Его оваренія, ангельскія псалмопѣнія, всенощное стояніе, преселеніе къ Богу ума предвосхищаемаго; чистота и непрестанное очищеніе, какъ незнающихъ мѣры въ восхожденіи и обоженіи“ ¹⁾. Для нихъ всякое земное благо не болѣе, какъ сновидѣніе, желать разрѣшиться отъ здѣшней жизни „естъ первое и вѣрнѣйшее благо, и свойственно человѣку—подлинно здравомыслящему и умному“ ²⁾. „Всякая добрая и боголюбивая душа, какъ скоро, по разрѣшеніи отъ сопряженнаго съ нею тѣла, освободится отсель, приходитъ въ состояніи чувствовать и созерцать ожидающее её благо, а по очищеніи, или по отложеніи (или еще, не знаю, какъ выразить) того, что ее омрачало, услаждается чуднымъ какимъ-то услажденіемъ, веселится и радостно шествуетъ къ своему Владыкѣ; потому что избѣгла здѣшней жизни, какъ несноснаго узилища, и свергла съ себя лежавшія на ней оковы, которыми крыла ума влеклись долу. Тогда она въ видѣніи какъ бы пожинаетъ уготованное ей блаженство. А потомъ и сопророжденную себѣ плотъ, съ которою упряжнялась здѣсь въ любомудріи, отъ земли, ее давшей и потомъ сохранившей, воспріявъ непонятнымъ для насъ образомъ и извѣстнымъ только Богу, ихъ соединившему и разлучившему,—вмѣстѣ съ нею вступаетъ въ наслѣдіе грядущей славы. И какъ, по естественному союзу съ плотію, сама раздѣляла ея тягости, такъ сообщаетъ ей свои утѣшенія, всецѣло поглотивъ ее въ себя, и содѣлавшись съ нею единымъ духомъ, и умомъ, и богомъ, послѣ того какъ смертное и преходящее пожерто жизнию ³⁾. Тамъ, на небѣ, святая душа восходитъ къ самому Источнику блага чистымъ умомъ созерцаетъ чистую истину и, въ награду за здѣшнее ревнованіе о добрѣ, наслаждается совершеннѣйшимъ обладаніемъ и созерцаніемъ добра ⁴⁾. Къ такому созерцанію ведутъ дѣла, соблюденіе заповѣдей ⁵⁾.

¹⁾ I, 103.

²⁾ I, 126, 26;

³⁾ I, 213; II, 254.

⁴⁾ I, 209; II, 254.

⁵⁾ II, 142.

Если восхожденіе къ Источнику блага есть блаженство и цѣль христіанскаго тайноводства ¹⁾: то, наоборотъ, отверженіе Богомъ грѣшниковъ будетъ для нихъ величайшимъ мученіемъ и наказаніемъ ²⁾. Послѣ страшнаго суда „первые (*сотворили блага*) наследуютъ неизреченный свѣтъ и созерцаніе Святыя и царственныя Троицы, Которая будетъ тогда озарять яснѣе и чище, и всецѣло соединится со всецѣлымъ умомъ (въ чемъ единомъ и поставляю особенно царствіе небесное); а удѣломъ вторыхъ (это *сотворили злая*), кромѣ прочаго, будетъ мученіе, или, вѣрнѣе сказать, прежде всего прочаго,—отверженіе отъ Бога и стыдъ въ совѣсти, которому не будетъ конца“ ³⁾. „Воздаяніе для очищенныхъ сердцемъ будетъ свѣтъ, то-есть Богъ видимый и познаваемый по мѣрѣ чистоты, что называемъ и царствіемъ небеснымъ,—а для слѣпотствующихъ умомъ, то-есть для отчужденныхъ отъ Бога по мѣрѣ здѣшней близорукости, будетъ тьма. Наконецъ, на семъ основаніи догматовъ, дѣлай добро; потому что *вѣра безъ дѣлъ мертва* (Іак. 2, 26,) какъ и дѣла безъ вѣры“ ⁴⁾. Время дѣятельности Богъ ограничилъ пребываніемъ на землѣ, а въ жизни будущей послѣдуетъ только изслѣдованіе сдѣланнаго здѣсь ⁵⁾. Потому не слѣдуетъ быть безпечнымъ: нужно все принести въ жертву духу, не сожалѣть о земной жизни, все переносить ради любви къ Богу, чтобы не смущенно, а благодушно отойти отсюда къ жизни небесной ⁶⁾. „Кто успѣлъ съ помощію разсудка и умозрѣнія, расторгнувъ вещество и плотское (если назвать такъ) облако, или покрывало, приблизиться къ Богу, сколько доступно чело-вѣческой природѣ, и соединиться съ чистѣйшимъ свѣтомъ; тотъ блаженъ, по причинѣ какъ восхожденія отселѣ такъ и тамошняго обоженія, къ которому приводитъ истинное любомудріе и возвышеніе надъ вещественною двойственностію ради единства, умопредставляемаго въ Троицѣ. А кто отъ сопряженія

1) I, 209.

2) I, 93.

3) I, 93; II, 47; III, 264.

4) III, 264.

5) II, 46; III, 243.

6) I, 214—216; III, 264—265; VI, 96.

съ вещественнымъ сталъ хуже, и столько прилѣпился къ брешю, что не можетъ воззрѣть на сіяніе истины и возвыситься надъ дольнымъ, тогда какъ самъ произошелъ свыше и призывается къ горнему: тотъ для меня жалокъ, по причинѣ ослѣпленія, хотя бы онъ и благоуспѣшенъ былъ въ здѣшной жизни; даже тѣмъ болѣе жалокъ, чѣмъ болѣе обольщается своимъ счастьемъ и вѣрять, что есть другое благо, кромѣ блага истиннаго, пожиная тотъ вредный плодъ своего вреднаго мнѣнія, что или осуждается во тьму, или какъ на огонь смотритъ на Того, Кого не призвалъ за свѣтъ ¹⁾“.

Таковы догматическія основанія христіанской нравственности по ученію св. Григорія Богослова. Соединяя ихъ всѣ во едино, можно опредѣлить общую норму духовно—нравственной христіанской жизни и основной принципъ христіанскаго нравоченія, который можетъ быть обозначенъ слѣдующими словами св. Григорія: „Несомнѣнно то, что человѣкъ есть тварь и образъ великаго Бога. Отъ Бога всякій исшелъ, и къ Богу идетъ, кто, устремя мысль горѣ и плоть оковавъ духомъ, вождемъ своей жизни имѣетъ милосердаго Христа, а стяжаніе свое, зыбкъ и слухъ, самый умъ и силу—все посвящаетъ грядущей жизни, кто, изъ всепоглащающаго міра исхищая все, чѣмъ возобладалъ похититель чужого достоянія, богопротивный велиаръ, вносятъ сіе въ сокровищницы, которыя тверже земныхъ и расхищаемыхъ и разрушаемыхъ, чтобы узрѣть самого Царя, чтобы, совлекись плоти и противоборствующей слабости, содѣлаться богомъ и духомъ, стать въ чинѣ свѣтзарнаго ангельскаго лика, за великіе труды стяжать еще большую награду, не какъ прежде, взирая на легкій образъ скиніи, на нисменное и разрушаемое изображеніе закона, но чистыми очами ума созерцая самую истину, и устами воспѣвая праздественную пѣснь. Такова цѣль человѣческой жизни; къ сему обитателей земли возводитъ великость Христовыхъ страданій. Ибо Христось, будучи Богъ, начальникъ жизни, превышій вѣка, всегда всецѣлый образъ безсмертнаго Отца, принялъ зракъ раба, вкусилъ смерть, вторично срѣтилъ жизнь, чтобы

1) II, 144.

отъ рабства и отъ узъ смерти избавить меня возвращающагося къ лучшей жизни“¹⁾). Эти слова опредѣляютъ самое существо нравственно—христіанской жизни, и представляютъ собою лучшій *compendium* догматическихъ основъ христіанской нравственности. Изъ этихъ основъ послѣдняя получаетъ свое начало, существенное содержаніе, дѣйственную силу и безусловно—обязательное значеніе. Наоборотъ, безъ указанныхъ основоположеній нравственность *подлинно—христіанская* не существуетъ, и не можетъ называться этимъ именемъ.

Догматическія основанія христіанскаго правоученія имѣютъ между собою внутреннюю связь и единство. Но, соотвѣтственно своему специфическому содержанію, каждое изъ нихъ освѣщаетъ христіанскую мораль съ какой-нибудь *особой* стороны, сообщаетъ христіанскому правоученію *спеціальныя* внутреннія черты, идеи и свойства. Въ частности, *теологическое* предположеніе нравственности раскрываетъ идею о личномъ Богѣ, какъ основѣ бытія и источникѣ жизни, о единствѣ всего конечнаго бытія въ любви Божіей, и о единствѣ любви во св. Троицѣ. Этими идеями утверждается для морали безусловное значеніе и высшій аподиктический смыслъ нравственнаго закона, закона добра и любви, потому что онъ является выраженіемъ совершеннѣйшей воли и любви Божіей, все въ себѣ содержащей. *Антропологическое* основаніе христіанской нравственности въ ученіи о происхожденіи человѣка отъ Бога, въ ученіи о человѣческомъ духѣ, какъ *струнъ невидимаго Божества*, даетъ этическое понятіе о Богѣ, какъ высшемъ и совершеннѣйшемъ Благѣ, къ которому невольно стремится человѣчeskій духъ;—открываетъ этическую идею объ *обоженіи*, какъ нравственной задачѣ, которую призванъ всякій осуществить на себѣ самомъ путемъ *собственныхъ* свободныхъ нравственныхъ усилій, путемъ борьбы съ грѣховными началами своего существа. *Космологическое* предположеніе утверждаетъ своимъ ученіемъ о Промыслѣ Б. дѣйность какъ индивидуальнаго существованія человѣческой личности, со всѣми ея высшими стремленіями, такъ и всей жизни вообще. Это предположеніе освѣщаетъ путь жизни и

¹⁾ IV, 248—249.

нравственныя влеченія идеею *разумности* и *цѣлесообразности*, соблюдаемой Божественнымъ міроправящимъ Разумомъ. Въ этомъ оно даетъ твердую опору для самыхъ нравственныхъ *стремлений*, упрочиваетъ навсегда ихъ высшее достоинство, сообщаетъ имъ глубокой смыслъ и разумную цѣль. Идея *сотеріологическая* (спасеніе во Христѣ)—идея специфически-христіанская, особенно выдѣляющая христіанскую мораль изъ ряда другихъ правоученій—религіозныхъ и философскихъ. Христосъ есть вмѣстѣ и высочайшій идеаль нравственнаго совершенства, и Божественный Путеводитель, влекущій за Собою на небо всѣхъ, слѣдующихъ за Нимъ къ совершенству и отражающихъ въ себѣ Его высокій духовный образъ. Нравственный идеаль получаетъ въ христіанствѣ утвержденіе не какъ только *истинный самъ по себѣ*, а и какъ уже *осуществленный*, всецѣло исполненный Богочеловѣкомъ, жизнь Котораго указываетъ и самый *путь* къ этому идеалу, путь смиренія, страданій, униженія и всеобъемлющей любви. По этому пути и обязуется идти всякій христіанинъ, чтобы стать „богомъ ради Христа“, Который сталъ „человѣкомъ ради насъ“. Наконецъ, съ точки зрѣнія *эсхатологической* основы христіанское правоученіе опредѣляетъ должную значимость, дѣйствительную цѣну какъ земной жизни съ ея благами, такъ и жизни небесной съ ея идеальными радостями; а отсюда уже раскрываетъ христіанскій взглядъ и на всѣ *частныя* обязанности, житейскія отношенія, явленія жизни личной и общественной. Вмѣстѣ съ этимъ, таже эсхатологическая основа, въ ученіи о завершеніи жизни cadaго челоѣка и всего нравственнаго міропорядка по законамъ *правды Б.*, упрочиваетъ непреложное значеніе и обязательность нравственной нормы, и вмѣстѣ осуждаетъ косность, небреженіе въ дѣлѣ личнаго нравственнаго усовершенствованія.

Но на пути къ этому усовершенствованію христіанинъ постоянно нуждается въ сторонней помощи и поддержкѣ, да и по естественному положенію дѣла не можетъ исполнять задачу *жизни отдѣльно* отъ другихъ, *совершенно* изолировавъ себя отъ міра и общества. Потому нравственный идеаль осуществляется каждымъ христіаниномъ не *обособленно*, внѣ всякаго соприкосновенія съ другими людьми, и въ *общемъ царствѣ* личностей,

соединенныхъ единствомъ нравственной цѣли, одинаковостью духовныхъ стремленій, тождествомъ религіозныхъ понятій, взаимною любовію, единодушіемъ и взаимопомощію. Это царство личностей, или общество религіозное именуется *Церковію*. Итакъ, въ отношеніи своего *осуществленія*, христіанская нравственность предполагаетъ собою еще одинъ догматическій принципъ, именно—ученіе о *Церкви*, какъ *духовно-нравственномъ союзѣ* вѣрующихъ. Разсмотримъ, въ заключеніе, смыслъ догмата о Церкви съ *этической* стороны, по воззрѣніямъ избраннаго нами св. отца.

Церковь Христова представляетъ собою совокупность членовъ, соединенныхъ не внѣшнюю, механическую, а самую тѣсную, неразрывную, *органическую* связію. Христіане—одно *стройное тѣло*, овцы единаго стада, руководимаго Единымъ Божественнымъ Пастыремъ. Это внутреннее единство выражается въ томъ, что у всѣхъ членовъ Церкви *одно* духовно-религіозное содержаніе, *одно* высокое нравственное настроеніе, такъ что всѣ живутъ какъ одинъ, и одинъ является отображеніемъ жизни всѣхъ. При такомъ внутреннемъ единеніи, каждый старается какъ бы перелить съ другаго часть своего духовнаго содержанія: отрѣшаясь отъ стремленій ради собственной личности, ставитъ предметомъ своего попеченія своихъ собратій, переносятъ *на нихъ* центръ своей дѣятельности, и заботятся о другомъ такъ, какъ бы о себѣ самомъ. „Мы, чтители Единаго“, пишетъ св. Григорій, стали едины, мы чтители Троицы, такъ сказать, *срослись* между собою, стали единодушны и равночестны, мы чтители Слова оставили безсловесіе, мы чтители Духа горимъ ревностію не другъ противъ друга, но за-одно другъ съ другомъ, мы чтители *Истины* одно мудствуемъ и одно говоримъ, мы чтители *Мудрости* стали благоразумны, чтители Того, Кто—*Свѣтъ, Путь, Дверь, яко во дни благообразно ходимъ*, всѣ идемъ прямымъ путемъ, всѣ внутри двора; чтители *Анца и Пастыря* сдѣлались кроткими, и принадлежимъ уже къ тому-же стаду и единому пастырю, который *пасетъ стадо съ сосудами не пастыря искусства* ¹⁾, погубляющаго

¹⁾ Зах. XI, 15—16.

овецъ своего пастбища и предающаго ихъ волкамъ и стремнинамъ, но пастыря весьма испытаннаго и опытнаго; мы, читатели Пострадавшаго за насъ, стали сострадательны и готовы облегчать тяготы другъ другу, читатели *Главы* образуемъ стройное тѣло и скрѣпленное всякимъ духовнымъ союзомъ“¹⁾. Единеніе христіанъ внутреннее, религіозно-нравственное, состоящее въ томъ, что всѣ они призваны и обязаны отражать въ себѣ *единый образъ Божій*, по которому люди созданы въ началѣ, равно какъ и возсозданы впоследствии чрезъ І. Христа. Богъ за насъ вочеловѣчился и обнищалъ, „чтобы возставить плоть, спасти образъ и возсоздать челоуѣка, да будемъ *все едино о Христѣ*, Который во всѣхъ насъ содѣлался совершенно всѣмъ тѣмъ, что Самъ Онъ есть; да не будетъ въ насъ болѣе *ни мужескій полъ, ни женскій, ни варваръ, ни Скиѣтъ, ни рабъ, ни свободъ*“²⁾, такъ какъ это плотскіе признаки; но да имѣемъ единый Божій Образъ, Которымъ и по Которому мы созданы; да изобразится и отпечатлѣется въ насъ Оный столько, чтобы по Немъ только могли узнавать насъ“³⁾.

Для соблюденія такого тѣснаго единства, члены Церкви Христовой, будучи братьями между собою, должны быть чужды всякихъ распрей, раздоровъ и несогласія во взаимныхъ отношеніяхъ: они призываются сохранять полный миръ и единомысліе, не нарушать церковнаго единенія, оказывать сочувствіе и снисхожденіе другъ другу, взаимную помощь и содѣйствіе въ достиженіи общественныхъ и индивидуальныхъ нравственныхъ цѣлей. „Хотя должно наблюдать время брани и мира, а иногда, по закону и слову Соломонову“⁴⁾, хорошо вести и брань: однакоже лучше, доколѣ только можно, преклоняться на миръ, потому что сіе и выше и богоугоднѣе. И ни съ чѣмъ несообразно—предполагать, будто-бы въ частномъ дѣлѣ всего лучше единомысліе, а въ дѣлѣ общественномъ оно не самое полезнѣйшее; будто-бы совершеннѣйшее управленіе—въ томъ домѣ и городѣ, въ которомъ какъ можно менѣе внутреннихъ раздоровъ, а если

1) I, 179.

2) Гал. 3, 28, 29.

3) Твор. Григ. Б. I, 215.

4) Еккл. III, 8.

и случаются они, то всего скорѣе восстанавливается миръ и врачуется недугъ, но для общаго состава Церкви и лучше и приличнѣе нѣчто другое; будто-бы каждому человѣку надлежитъ стараться—быть въ мирѣ съ самимъ собою, потому что миръ и владычество надъ страстями для каждаго вождельнны, но не такъ должно вести себя съ другими, а напротивъ того, изложеніе ближняго надобно вмѣнять себѣ въ славу. И хотя Богъ повелѣваетъ прощать согрѣшившихъ противъ насъ не только седмижды, но и въ нѣсколько кратъ болѣе ¹⁾), чтобы прощеніемъ другихъ исходатайствовать и себѣ прощеніе: однакоже, мы можемъ дѣлать зло и тѣмъ, которые насъ не обижали, даже дѣлать охотнѣе, нежели какъ принимаемъ отъ другихъ благодѣянія. Хотя знаемъ, какое блаженство уготовано *миротворцамъ*, которые одни въ сонмѣ спасаемыхъ нарицаются *сынами Божиими* ²⁾): однако же можемъ думать, что сами, даже враждуя, дѣлаемъ угодное Богу, за насъ пострадавшему, чтобы примирить насъ съ Собою и прекратить внутреннюю въ насъ брань. Нѣтъ, не будемъ такъ думать. Почтимъ даръ Примирителя, то-есть миръ,—даръ, который, отходя отселѣ, оставилъ Онъ намъ ³⁾), какъ нѣкій прощальный залогъ. Будемъ знать одну брань,—брань съ сопротивною силою. *Рецемъ: братія, ненавиждающимъ насъ* ⁴⁾), только бы приняли сіе. Уступимъ въ иной малости, чтобы получить въ замѣнъ важнѣйшее, то-есть единомысліе. Предоставимъ надъ собою побѣду, чтобы и намъ побѣдить. Посмотрите на уставы состязаній и на подвиги борцевъ: у нихъ часто лежащій внизу одерживаетъ побѣду надъ тѣми, которые были вверху“ ⁵⁾). „Гораздо лучше и полезнѣе, не отлагаясь отъ общаго тѣла (Церкви), намъ членамъ онаго, исправлять другъ друга и самимъ исправляться, нежели, преждевременно осудивъ своимъ отлученіемъ и тѣмъ разрушивъ довѣренность, потомъ повелительно требовать исправленія, какъ свойственно властелинамъ, а не братіямъ“ ⁶⁾).

¹⁾ Матѣ. XVIII, 22.

²⁾ Матѣ. V, 9.

³⁾ Иоан. XIV, 17.

⁴⁾ Ис. LXVI, 5.

⁵⁾ II, 198—199.

⁶⁾ I, 193. Эти слова обращены были къ нѣкоторымъ монахамъ, которые отдѣ-

Горизонтъ Церкви однако простирается и за предѣлы земли. Имѣя Главою своего Основателя, І. Христа, св. Церковь объемлетъ собою и всѣхъ жившихъ вѣрою во Христа, и въ этой вѣрѣ скончавшихся. Между членами церкви торжествующей и воинствующей опять-таки происходитъ духовное взаимообщеніе. Прославленные святые, хотя невидимы тѣлесно, но сопребываютъ съ церковію земною, споспѣшествуютъ ея процвѣтанію и расширенію, помогаютъ своими молитвами христіанамъ, проходящимъ путь земнаго странствованія, потому что они, святые, стали ближе къ Богу, сложивъ съ себя тѣлесныя оковы, освободившись отъ бреня, омрачающаго умъ, непокровенными представъ къ непокровенному первому и чистѣйшему Уму, сподобившись („если могу такъ смѣло выразиться“—добавляетъ св. Григорій) Ангельскаго чина и дерзновенія“¹⁾). Св. Григорій Богословъ, между прочимъ, писалъ однажды о св. Аѳанасіи Александрійскомъ: онъ, „въ старости доброй разрѣшившись отъ жизни, послѣ многихъ бореній и подвиговъ, изъ горняго міра (въ семъ совершенно я увѣренъ) призираетъ нынѣ на дѣла наши, и подвизающимся за доброе простираетъ руку помощи, тѣмъ удобнѣе, что онъ свободенъ отъ узъ“²⁾). И Самъ Божественный Искупитель нашъ „и нынѣ молится о моемъ спасеніи, пока не содѣлаетъ меня богомъ“³⁾). Отсюда св. Церковь, съ этической стороны, представляетъ собою безчисленный сонмъ ангеловъ и всѣхъ вѣрующихъ христіанъ—живыхъ и умершихъ, которые, объединяясь во Христа, какъ единомъ Источникѣ духовнаго обновленія и высшемъ Путеводителѣ жизни, связаны неразрывными узами любви и нравственнаго содѣйствія, такъ что члены, усовершенствовавшіеся въ духовной жизни, оказываютъ вспоможеніе, во внутреннемъ самовоспитаніи по духу Христову, членамъ менѣе совершеннымъ.

Въ тѣхъ же нравственно-воспитательныхъ видахъ, собраніе вѣрующихъ раздѣляется также на руководителей-пастырей, и

шлись отъ отца Григоріева, Епископа Назіанзскаго (по неосторожности подписавшаго полуріанскій символъ), а потомъ снова воссоединились.

1) II, 84.

2) III, 151.

3) Ibid. 75.

воспитываемыхъ-пасомыхъ, на духовно-начальствующихъ и подчиненныхъ. Отсюда въ общей идеѣ Церкви содержится, съ этической стороны, частная идея христіанскаго *пастыреначала*, какъ института, установленнаго *спеціально* для достиженія нравственно-вспомогательныхъ цѣлей Церкви. „Порядокъ и въ церквахъ распредѣлялъ, чтобы одни были пасомые, а другіе—пастыри, одни начальствовали, а другіе были подначальными; кто составлялъ какъ бы главу, кто—ноги, кто—руки, кто глазъ, кто—иной изъ членовъ тѣла—для устройства и пользы цѣлаго—какъ низшихъ, такъ и высшихъ. И въ тѣлахъ члены не отдѣлены другъ отъ друга, но цѣлое тѣло есть одно изъ различныхъ частей сложенное; не у всѣхъ членовъ одинъ образъ дѣйствованія, хотя и всѣ одинаково имѣютъ нужду другъ въ другѣ для дружнаго и взаимнаго дѣйствованія. Такъ глазъ не ходитъ, но указываетъ путь; нога не смотритъ, но переступаетъ и переноситъ съ одного мѣста на другое; языкъ не приемлетъ звуковъ, ибо это дѣло слуха; ухо не говоритъ, потому что это дѣло языка; носъ ощущаетъ запахи, *гортанъ же вкушаетъ брашна*, говоритъ Іовъ ¹⁾; рука есть орудіе къ тому, чтобы давать и принимать; а умъ возждь всего: отъ него способность ощущать, и къ нему возвращается всякое ощущеніе. Тоже и у насъ—въ общемъ тѣлѣ Христовомъ. Ибо всѣ *едино тѣло есмы о Христвъ*, а по единому Христу и *другъ другу уди* ²⁾. Одинъ начальствуетъ и предсѣдательствуетъ, а другой водится и управляется; оба дѣйствуютъ неодинаково, если только начальствовать и быть подначальнымъ—не одно и то же, но оба дѣлаются едино во единомъ Христвѣ, составляемые и слагаемые тѣмъ же Духомъ“ ³⁾. „Какъ въ тѣлѣ иное начальствуетъ и какъ бы предсѣдательствуетъ, а иное состоитъ подъ начальствомъ и управленіемъ: такъ и въ церквахъ (по закону ли справедливости, воздающей по достоинству, или по закону Промысла, все связующаго) Богъ постановилъ, чтобы одни, для кого сіе полезнѣе, словомъ и дѣломъ направляемые къ своему долгу, оставались пасомыми и подначальными; а другіе, стоящіе выше

¹⁾ Іов. 34, 3.

²⁾ Рим. 12, 5.

³⁾ III, 117—118.

прочихъ по добродѣтели и близости къ Богу, были пастырями и учителями къ совершенію Церкви, и имѣли къ другимъ такое-же отношеніе, какое душа къ тѣлу и умъ къ душѣ, дабы то и другое, недостаточное и избыточествующее, будучи, подобно тѣлеснымъ членамъ, соединено и сопряжено въ одинъ составъ, совокуплено и связано союзомъ Духа, представляло одно тѣло, совершенное и истинно достойное самого Христа—нашей Главы“ 1).

Итакъ христіанское пастырство, помимо священнодѣйствія, имѣетъ еще цѣль нравственнаго воспитанія и усовершенія пасомыхъ. Его задача—духовное врачеваніе, состоящее въ томъ, чтобы „окрылить душу, исхитить изъ міра и предать Богу, сохранить образъ Божій, если цѣль, поддержать, если въ опасности, обновить, если поврежденъ, *вселить Христа въ сердца* Духомъ 2); короче сказать: того, кто принадлежитъ къ горнему чину, содѣлать богомъ и причастникомъ горняго блаженства“ 3). Посему христіанское пастырство есть не столько начальствованіе, сколько *служеніе*, подлежащее великой отвѣтственности; оно основывается на Божіемъ законѣ и возводитъ къ Богу 4).

При такомъ то взаимномъ нравственномъ содѣйствіи вѣрующихъ другъ другу, подъ мудрымъ руководствомъ пастырей, при помощи святыхъ и подъ верховнымъ управленіемъ Божественнаго Пастыреначальника, движется жизнь какъ всей Церкви Христовой вообще, такъ и отдѣльныхъ ея членовъ. Здѣсь, въ живомъ и оживляющемъ организмѣ Церкви, дается самая добрая почва и самыя дѣйствительныя средства для наилучшаго расцвѣта и произрастанія индивидуальной жизни каждаго вѣрующаго. Здѣсь то христіанинъ можетъ съ удобствомъ оправдать на себѣ самомъ этической идеаль, осуществить въ собственной личности нравственную задачу жизни.

II. Борисовскій.

1) I, 13.

2) Ефес. 3, 17.

3) I, 24, ср. стр. 49.

4) I, 14, 16, 17.

Св. Петръ, первый Митрополитъ Московскій, и основныя черты его дѣятельности въ пользу единодержавія.

I.

Всѣ изслѣдователи въ области русской исторіи признають великія заслуги русскаго духовенства въ дѣлѣ утвержденія единодержавія на Руси. Къ сожалѣнію, сужденія историковъ по этому предмету носятъ болѣе или менѣе общій, теоретическій характеръ, и читатель, который захотѣлъ бы ознакомиться съ этимъ предметомъ, былъ бы поставленъ въ довольно затруднительное положеніе: при всемъ обиліи за послѣднее время изслѣдованій въ области русской исторіи вопросъ этотъ останется для него мало—выясненнымъ, безъ надлежащей группировки фактовъ и безъ надлежащаго историческаго освѣщенія. Мы, конечно, далеки отъ упрековъ нашимъ историкамъ въ поверхностномъ отношеніи къ дѣлу. Исторія русскаго народа есть наука еще молодая; настоящее научное ея изученіе начинается собственно съ конца прошлаго столѣтія. Если мы къ этому прибавимъ еще необычайную сложность самыхъ историческихъ явленій, то для насъ станетъ вполне понятнымъ, что много еще работы предстоитъ современному историку, что многіе вопросы только затронуты и ждутъ своего окончательнаго рѣшенія въ будущемъ. Такъ и въ настоящемъ случаѣ: трудно, да и едва-ли возможно, въ столь короткій періодъ строго научныхъ историческихъ изслѣдованій сгруппировать всѣ факты и указать всѣ нити историческихъ факторовъ, создавшихъ Русь единую, самодержавную и православную; поневолѣ приходится

ограничиваться общими характеристиками, опуская многія цѣнныя подробности. Особенно это можно сказать объ участіи русскаго духовенства въ развитіи, уясненіи и укрѣпленіи коренныхъ основъ русскаго народа. Всѣ, напр., русскіе историки признають огромное вліяніе нашего духовенства на развитіе и утвержденіе русскаго единодержавія; но только благодаря новѣйшимъ изслѣдованіямъ дѣятельность духовенства въ этомъ направленіи принимаетъ надлежащее освѣщеніе, воплощается въ конкретныхъ формахъ и подтверждается несомнѣнными историческими фактами и изысканіями. Мы хотѣли бы познакомить нашихъ читателей съ новѣйшими историческими изысканіями, характеризующими дѣятельность нашего духовенства въ этомъ направленіи. И прежде всего останавливаемся на дѣятельности св. Петра, перваго митрополита московскаго и на его ясномъ сознаніи единодержавной миссіи Москвы. Обыкновенно у насъ думаютъ, что личные мотивы, личныя симпатіи заставили св. Петра переѣхать изъ Владиміра въ Москву. Но если мы обратимъ вниманіе на тѣ великіе результаты, какіе принесла дѣятельность святителя дѣлу единодержавія, то мы легко поймемъ всю ошибочность этого мнѣнія. Дѣятельность всякаго лица только тогда оставляетъ замѣтные слѣды въ исторіи, когда она въ себѣ имѣетъ историческіе корни, когда она въ своей основѣ имѣетъ историческіе принципы, а не личные мотивы. Въ противномъ случаѣ она не можетъ дать зрѣлыхъ плодовъ и затеряется въ историческомъ движеніи народа. И если, повторяемъ, дѣятельность святителя такъ благотворно вліяла на всю послѣдующую русскую исторію, то значитъ идеалы свои святитель почерпалъ изъ русской жизни, значитъ историческія преданія создали такой, а не иной характеръ его дѣятельности. Дать, слѣдовательно, историческое освѣщеніе всей дѣятельности св. Петра, искать корней этой дѣятельности въ духѣ времени, а не въ личности святителя—вотъ цѣль нашей статьи.

Свои объединительныя стремленія Москва обнаруживаетъ, можно сказать, на первыхъ же страницахъ своей исторіи, въ началѣ XIV в., а окончательное утвержденіе въ ней единодержавія относится ко времени Іоанна III. Слѣдовательно, время отъ XIV в. и до конца XV (до княженія Іоанна III)

вообще можно назвать временемъ переходнымъ въ русской исторіи. Въ этотъ болѣе чѣмъ полутора—столѣтній періодъ постепенно опредѣляется фізіономія русскаго государства, происходятъ глубокія внутреннія перемѣны, на сцену еще разъ выступаетъ кровавая междоусобная удѣльная борьба, которая, наконецъ, и приводитъ все русское общество къ тихой пристани,—единодержавію. И вотъ въ такой-то смутный періодъ русской исторіи, когда идея сепаратизма живетъ еще полной жизнью, наша высшая духовная власть возвышаетъ свой мощный голосъ въ пользу единодержавія, она словомъ и дѣломъ проводитъ въ жизнь этотъ великій принципъ. Можно сказать смѣло, нисколько не погрѣшая противъ истины, что въ это время во главѣ русской іерархіи стоятъ святители, обладающіе твердой волей, необыкновенной энергіей и глубоко понимающіе задачи и цѣли русскаго духовенства. Само Провиденіе, очевидно, заботится о благѣ Россіи, давая въ помощники великимъ князьямъ умныхъ и энергичныхъ святителей.

Вообще на это служеніе нашихъ святителей интересамъ единодержавія нельзя смотрѣть, какъ на дѣло случайное, личное. Исторія показываетъ, что наши святители съ самаго начала на Руси христіанства являются горячими сторонниками великихъ князей, неуклонными спутниками въ ихъ частномъ и общественномъ жизненномъ пути, что дѣятельность ихъ всегда приурочена къ тому мѣсту, которое служитъ резиденціей великаго князя и центральнымъ пунктомъ для всей русской земли. Читатель, конечно, помнитъ, что первоначально такимъ мѣстомъ служилъ Кіевъ, что затѣмъ къ концу XII в. политическія и общественныя бѣдствія лишаютъ Кіевъ его первенствующаго значенія и что съ этихъ поръ центръ исторической жизни русскаго народа переходитъ съ юга на сѣверъ, сначала въ суздальскій городъ Владимірѣ, а потомъ въ Москву. По этому движенію русской исторіи мы можемъ расположить и наше изслѣдованіе. Сначала мы коснемся политическаго состоянія кіевской и суздальской земель въ XIII в. Общая сравнительная характеристика политическаго состоянія этихъ двухъ географическихъ центровъ двухъ мѣстъ Россіи—юга и сѣвера—и объяснитъ намъ естественными причинами переходъ митрополитовъ съ юга на сѣверъ. А

отношеніе представителей духовенства суздальской земли къ свѣтской власти—уяснить намъ исторически политику св. Петра. Слѣдовательно, вся заслуга св. Петра состоитъ въ томъ, что онъ первый, такъ сказать, закрѣпилъ своимъ авторитетомъ историческія традиціи русскаго духовенства, первый далъ сознательныя политическіе принципы своимъ преемникамъ...

Св. Петръ не первый сталъ предпочитать сѣверъ югу. Еще митрополитъ Кириллъ больше проживалъ во Владимірѣ на Клязьмѣ, чѣмъ въ Кіевѣ. Возведенный въ 1247 г. въ санъ митрополита (Даніилъ Романовичъ Галицкій поставилъ его собственнo еще въ 1243 г., но безъ высшей санкціи константинопольскаго патріарха), онъ въ 1250 г. прибываетъ въ Кіевъ, но вскорѣ оставляетъ этотъ городъ и отправляется въ Черниговъ, Рязань, а затѣмъ и во Владиміръ на Клязьмѣ. Въ послѣднемъ городѣ онъ пребываетъ довольно долгое время: по крайней мѣрѣ въ 50-хъ и 60-хъ годахъ мы его нѣсколько разъ видимъ во Владимірѣ. Въ 70-хъ годахъ онъ снова появляется въ Кіевѣ, но въ 1280 г. опять возвращается на сѣверъ и умираетъ онъ здѣсь, въ Переяславлѣ Залѣсскомъ, хотя погребенъ все еще въ Кіевѣ ¹⁾). Преемникъ Кирилла, Максимъ лишь нѣсколько лѣтъ побывалъ въ Кіевѣ, а затѣмъ уже окончательно переселился во Владиміръ „со всѣмъ своимъ житьемъ“. Лѣтописи даже находятъ нужнымъ указать причины этого перехода митрополита съ юга на сѣверъ. Вотъ какъ говорится объ этомъ въ Исторіи Россіи“ Татищева, которая въ сущности есть только сводъ лѣтописей: „Того-же лѣта (1299) преосвященный Максимъ Митрополитъ, не тѣрпя насилія отъ Татаръ въ Кіевѣ, поиде изъ Кіева, и весь Кіевъ разыдесе, а Митрополитъ иде изъ Кіева къ Брянску, а отъ Брянска въ Суздальскую землю, и тако пришеде съ крылосомъ и со всѣмъ житіемъ своимъ, и сяде въ Володимерѣ и въ Суздаль и въ Новгородѣ нижнемъ и протчія тамо прилежащія мѣста“ ²⁾). Итакъ, Максимъ уже окончательно покидаетъ югъ и поселяется на сѣверѣ. Преемникъ послѣдняго, святитель Петръ появляется въ Кіевѣ только въ

¹⁾ См. Грушевскій „Исторія Кіевской земли отъ смерти Ярослава до конца XIV в., стр. 508, гдѣ всѣ эти факты добросовѣстно собраны изъ лѣтописей.

²⁾ См. Татищевъ „Исторія Россіи“, кн. IV, стр. 79.

1308 г., т. е. сейчас же послѣ своего поставленія на митрополию, а въ 1309-мъ году онъ во Владимірѣ, въ 1310-мъ—въ Брянскѣ. Послѣ этого въ лѣтописяхъ уже нѣтъ упоминаній объ его пребываніи на югѣ. Начиная съ митрополита Максима святители наши и погребаются на сѣверѣ—во Владимірѣ на Клязьмѣ и въ Москвѣ. Итакъ, предъ нами чисто-историческій фактъ: начиная съ Кирилла, всѣ три митрополита послѣдовательно, одинъ за другимъ тяготеютъ къ сѣверу. Пресвященный Макарій говоритъ, что переселеніе это „было ихъ (т. е. митрополитовъ) личное переселеніе, а отнюдь не самое перенесеніе самой кафедръ митрополитской въ тотъ или другой городъ, которое, какъ увидимъ, только въ нѣкоторомъ смыслѣ совершилось уже впоследствии. Св. Петръ былъ такъ-же митрополитомъ кievскимъ и всея Россіи и хотя мало жилъ во Владимірѣ, но подобно предшественнику управлялъ епархіей владимірскою, а не московскою, еще не существовавшею“¹⁾. Конечно, это замѣчаніе пресвященнаго совершенно вѣрно, если на самый фактъ смотрѣть только съ формальной стороны. Все таки является вопросъ: что же побудило всѣхъ упомянутыхъ трехъ святителей покинуть югъ и обратить свои взоры на сѣверъ?—Ужъ, конечно, не личная прихоть, не личные интересы. Если бы такъ поступилъ одинъ митрополитъ, то историкъ не придалъ бы, пожалуй, важнаго историческаго значенія такому факту, но когда три митрополита преемственно стремятся на сѣверъ,—то причины ихъ перемѣщенія надобно искать, какъ мы выше уже говорили, въ самомъ политическомъ состояніи кievской и суздальской земель въ XIII в. Къ краткой характеристикѣ этого состоянія мы теперь и перейдемъ.

II.

До возвышенія ростово-суздальской земли Кіевъ былъ единственнымъ центромъ политической и культурной жизни русскаго народа. Во главѣ всего населенія здѣсь стоитъ великій князь, который считается старѣйшимъ между всѣми другими удѣльными князьями. Какъ средоточіе свѣтской власти, Кіевъ

¹⁾ См. Макарій „Исторія русской церкви“ СПб. 1886 г., т. IV, стр. 21.

долженъ былъ сдѣлаться и средоточіемъ духовной власти: духовная власть вездѣ сопутствуетъ свѣтской. Такимъ господствомъ надъ остальными княжествами, такимъ высокимъ положеніемъ Кіевъ исключительно обязанъ своему счастливому центральному географическому положенію. Но здѣсь можно указать и на противоположную сторону дѣла. Благодаря такимъ счастливымъ условіямъ жизнь Кіевской земли текла, такъ сказать, на глазахъ удѣльныхъ князей; ни одно сколько-нибудь важное политическое событіе въ Кіевской землѣ не могло ускользнуть отъ зоркихъ взоровъ многочисленнаго потомства св. Владиміра. А при тогдашнихъ крайне неопредѣленныхъ правовыхъ отношеніяхъ князей между собой, при тогдашнемъ господствѣ грубой физической силы и чисто эгоистическихъ побужденій, Кіевъ, естественно, сталъ служить цѣлью домогательствъ многихъ князей: каждый почти князь во что бы то ни стало стремится побѣдить своего соперника, чтобы самому стать во главѣ всей Руси. Происходятъ непрерывныя распри князей между собой, кровавыя ссоры и междоусобія. Эти княжескія распри въ свою очередь открываютъ широкій просторъ для дѣятельности кіевского народнаго вѣча; князья должны считаться съ буйною толпою и нерѣдко самое пребываніе князя на кіевскомъ столѣ исключительно зависитъ отъ воли народной. Происходитъ, такимъ образомъ, новая путаница: путаница въ отношеніяхъ князя къ народу и наоборотъ. Прекрасную характеристику этой неопредѣленности отношеній князя къ народу дѣлаетъ нашъ знаменитый историкъ С. М. Соловьевъ. „Народонаселеніе волостей, говоритъ онъ, вмѣшалось въ эти споры (т. е. въ княжескіе споры), стало выбирать князей, которые были ему любы, не обращая вниманія на родовые счеты Рюриковичей: отсюда новыя смуты, новыя запутанность, новыя усобицы. Мы упоминали, что въ отношеніяхъ между княземъ и подчиненнымъ народонаселеніемъ оставались еще неопредѣленности; но князья не имѣли возможности опредѣлить точнѣе своихъ отношеній къ народонаселенію волостей, потому что все вниманіе ихъ было поглощено собственными ихъ родовыми счетами и борьбою, вслѣдствіе этихъ счетовъ происходившею; доискиваясь старшинства, они переходили изъ одной волости въ другую, не занимаясь

установленіемъ прочнаго порядка вещей въ послѣднихъ, оставляя все по прежнему¹⁾. А отсюда и понятно слѣдующее явленіе: въ то самое время, какъ въ другихъ княжествахъ успѣла выработаться своя княжеская вѣтвь, которой народъ сочувствуетъ и всѣми силами покровительствуетъ, въ Кіевѣ родовая княжеская вѣтвь отсутствуетъ: кто сильнѣй, тотъ здѣсь и править. Это отсутствіе правильно установившейся власти, это господство грубой физической силы, эта разобщенность свѣтской власти съ народомъ,—все это и послужило главною причиною постепеннаго паденія Кіева. Теперь достаточно было одного какого-либо внѣшняго толчка, чтобы Кіевъ самъ собою распался. Такимъ именно толчкомъ и былъ знаменитый разгромъ Кіева Андреемъ Боголюбскимъ въ 1169 году. Суздальскій князь добивался первенства на Руси; но ему на дорогѣ стоитъ Кіевъ: центромъ русской жизни все еще остается Кіевъ; кіевскій князь все еще *de jure* старшій. И вотъ, чтобы сломить это первенство, чтобы разорить Кіевъ и бросить, какъ ненужную вещь²⁾, онъ производитъ свой знаменитый разгромъ Кіева въ 1169 г. Послѣ этого Кіевъ уже не можетъ оправиться; онъ обреченъ на вѣрную политическую смерть. Разгромъ прежде всего пагубнымъ образомъ отразился на княжеской власти. Великіе князья кіевскіе сначала уступаютъ свое первенствующее мѣсто князьямъ суздальскимъ, затѣмъ Кіевъ со степени великаго княжества нисходитъ на степень простого княжества, а передъ самымъ нашествіемъ монголо-татаръ лишается и какихъ-бы то ни было князей: Кіевомъ управляютъ намѣстники. Обыкновенно у насъ принято думать, что во время татарскаго нашествія Кіевъ подвергся окончательному раззоренію, что населеніе его было избито, что Кіевская земля совершенно обезлюдѣла, опустѣла и обратилась чуть-ли не въ пустыню. Въ настоящее время, благодаря новѣйшимъ изслѣдованіямъ ученыхъ, мнѣніе это можно считать неосновательнымъ. Во всякомъ случаѣ, нѣтъ никакихъ основаній предполагать, будто съ этихъ поръ жизнь кіевскаго общества окончательно замерла, будто татарское нашествіе фа-

¹⁾ См. въ Собраніи сочиненій *Соловьева* статью: „Взглядъ на исторію установленія государственнаго порядка въ Россіи до Петра Великаго“, СПб. 1882, стр. 73.

²⁾ См. *Грушевскій*, стр. 221.

тальнымъ образомъ отразилось на внѣшнемъ состояніи Кіевской земли. Иное дѣло внутреннее состояніе: политическія отношенія здѣсь совершенно перерабатываются, жизнь кіевскаго общества отливается совершенно въ инныя политическія формы. Г. Грушевскій, посвятившій исторіи Кіевской земли обширное и цѣнное изслѣдованіе, признаетъ за монгольскимъ нашествіемъ значеніе только съ точки зрѣнія перестройки политико-общественныхъ отношеній. Излагая мотивы народнаго недовольства княжеско-дружиннымъ укладомъ, онъ говоритъ, что народъ, естественно, стремился освободиться отъ княжеской власти, чтобы жить своею жизнью. Но „въ общемъ княжеско-дружинный строй слишкомъ прочно установился, чтобы населеніе, въ тогдашнихъ условіяхъ, могло своими силами покончить съ нимъ. Для этого требовалось какое-либо чрезвычайное потрясеніе—такимъ было монгольское нашествіе; несомнѣнно, что оно произвело сильнѣйшій „пополохъ“ въ русскихъ земляхъ; князья заметались въ паническомъ страхѣ; казалось, всѣ прежнія основы жизни и строя рушились. Моментъ для разрыва со старымъ строемъ былъ очень удобный, населеніе это замѣтило, и одни—быть можетъ раньше, другіе—позже постарались имъ воспользоваться“¹⁾. Теперь всякія препоны рушатся и народная стихійная сила бурнымъ потокомъ разливается по всей Кіевской землѣ; теперь организуются чисто демократическія общины, чуждыя прежнему дружино-княжескому строю; княжеская власть совершенно стерта. Этимъ-то отсутствіемъ княжеской власти, этимъ прекращеніемъ того государственнаго строя Кіевщины, который сблизжалъ ее и съ сѣверо-восточными и съ юго-западными княжествами, этимъ господствомъ раздробленныхъ автономныхъ общинъ, появившихся на развалинахъ древняго строя, всѣми этими причинами и объясняетъ г. Грушевскій переселеніе митрополитовъ изъ Кіева. „Іерархи, говоритъ онъ по этому поводу, привыкли къ союзу и общенію съ носителями центральной государственной власти и потому естественно тяготѣли къ государственнымъ центрамъ, къ Владиміру, Москвѣ, къ Вильнѣ, а Кіевщина, хотя бы и благоденствовала, сначала

¹⁾ См. *Грушевскій*, стр. 457.

лишена была вовсе этой власти, а позже, хотя и была объединена и снабжена княжескою властью,—въ политическомъ отношеніи все же оставалась однимъ изъ восторостепенныхъ княжествъ“¹⁾). Надѣмся, читатель довольно ясно представляетъ себѣ этотъ процессъ постепеннаго политическаго разложенія Кіевской земли. Сначала Кіевъ находится въ апогеѣ своей славы, въ апогеѣ своего величія; онъ могущественъ и богатъ; населеніе его благоденствуетъ подъ властью великихъ князей. Но не долго Кіевской землѣ пришлось наслаждаться такимъ счастьемъ. Кіевъ скоро становится яблокомъ раздора для многочисленныхъ потомковъ Ярослава Мудраго; между ними вслѣдствіе этого происходятъ страшныя междуусобія, кровавыя битвы. Все, повидимому, заражено этой тяжелой атмосферой кровавой рѣзни, кровавыхъ битвъ. Теперь и народное вѣче, доселѣ безмолвное, подымаетъ свой голосъ: оно вмѣшивается въ княжескія распри: оно не разъ является теперь верховнымъ судьей въ княжескихъ дѣлахъ, не разъ по своему произволу сажаетъ и низводитъ съ кіевского стола князей. Монгольское иго совсѣмъ доканчиваетъ это внутреннее разложеніе Кіева. Съ этихъ поръ Кіевъ на вѣки порываетъ всякія связи съ своей исторіей, для кіевского общества наступаетъ новый періодъ жизни, періодъ народнаго самовластия, народнаго самоуправления. Это то отсутствіе тѣхъ элементовъ, которые служатъ вѣрнымъ залогомъ будущаго политическаго могущества и величія всякаго государства—и заставило нашихъ святителей навсегда отвернуться отъ юга. И уже митрополитъ Максимъ, какъ мы видѣли выше, переселяется окончательно на сѣверъ „не терпя насилія отъ татаръ“. На самомъ же дѣлѣ, конечно, не татары такъ напугали нашихъ святителей, а именно этотъ страшный общественный переломъ, эта страшная анархія. Извѣстіе же лѣтописца о татарахъ г. Грушевскій считаетъ до нѣкоторой степени преувеличеннымъ, такъ какъ оно „записано на сѣверѣ со словъ бѣглецовъ и частнѣйшимъ образомъ имѣетъ цѣлью объяснить и, пожалуй, оправдать переселеніе митрополита во Владиміръ“²⁾). И что замѣчательно, переселеніе святителей со-

¹⁾ См. тамъ-же, стр. 442—443.

²⁾ См. тамъ-же, стр. 463—464. Объ этомъ вопросѣ см., впрочемъ, нѣсколько ниже.

вершается не вдругъ: въ недоумѣннн, они сначала еще разъѣзжаютъ изъ одного города въ другой, они колеблются выборомъ и энергически разыскиваютъ мѣсто, достойное ихъ дѣятельности. И только послѣ долгихъ поисковъ это пристанище они находятъ на сѣверо-востокѣ. Но что представлялъ собою въ то время сѣверо-востокъ, дѣйствительно ли онъ хранилъ въ себѣ всѣ задатки будущаго величія и славы Россіи, и не сдѣлали-ли наши святители крупной политической ошибки, мѣняя югъ на сѣверъ?—На эти вопросы мы и постараемся сейчасъ отвѣтить.

III.

Коренными жителями суздальской земли является финское племя—мера, теперь уже совершенно исчезнувшее. Этотъ народецъ очень рано вступилъ въ торговыя связи съ славянскими племенами, благодаря воднымъ системамъ Волги и Оки; онъ очень рано завелъ торговлю съ Востокомъ, Сѣверомъ и даже съ Западомъ. А суздальской край, занимая среднее мѣсто между югомъ и сѣверомъ, естественно, служилъ важнымъ связующимъ звеномъ торговаго движенія съ юга на сѣверо-востокъ и съ востока на западъ. Такое центрально-торговое географическое положеніе этого края, обогащая его матеріально, вмѣстѣ съ тѣмъ обуславливало и его политическое значеніе. Богатство края издавна стало привлекать сюда наиболѣе энергичныхъ и наиболѣе дѣятельныхъ русскихъ людей; сюда потянулись цѣлыя партіи колонистовъ; колонизаціонная дѣятельность русскаго народа въ этомъ краѣ носитъ даже въ нѣкоторомъ родѣ характеръ системы (мы видимъ здѣсь четыре вида колонизаціи: военно-княжескую, духовную, вольно-народную и торговую). Постоянный притокъ свѣжихъ русскихъ народныхъ силъ самъ собою поглотилъ финскую народность, претворилъ ее въ себя; такимъ образомъ, изъ смѣшенія русскаго элемента съ финскимъ и создается велико-русская народность. Ассимиляція финскаго элемента шла тѣмъ быстрѣе, что русскій народъ былъ чуждъ той жестокости, которая столь характерна въ колонизаціонной дѣятельности нѣмецкаго народа: инородцы охотно и безъ всякаго озлобленія вступали съ нами въ сношенія. На этой-то перво-

начальной почвѣ колонизаціи и выросла самымъ нормальнымъ путемъ княжеская власть. Прекрасно указанъ зародышъ этой власти и ея развитіе въ извѣстномъ уже намъ сочиненіи С. М. Соловьева. „Часть населенія сѣверо-востока, пустынной области верхней Волги, говорится здѣсь, преимущественно принадлежитъ Юрію Владиміровичу Долгорукому, построившему здѣсь цѣлый рядъ городовъ, куда онъ сводилъ народонаселеніе изъ разныхъ мѣстъ: эта ново-населенная область, *эти новые города обязаны были князю своимъ политическимъ существованіемъ, были его собственностью, князь былъ здѣсь хозяиномъ полновластнымъ, здѣсь не было мѣста никакой неопредѣленности въ отношеніяхъ* ¹⁾. Среди этого-то новаго міра, на этой-то почвѣ родился, выросъ и возмужалъ сынъ Юрія Долгорукаго, знаменитый Андрей Боголюбскій. Слишкомъ тридцать лѣтъ прожилъ онъ на сѣверѣ, принялъ на себя впечатлѣнія окружающей среды, воспитался въ иныхъ отношеніяхъ, чѣмъ какія существовали между княземъ и городами на югѣ, воспитался въ отдаленіи отъ остальныхъ линій княжескаго рода, въ отчужденіи отъ ихъ привычныхъ интересовъ, и тѣмъ способнѣе слѣдовательно былъ онъ для того, чтобъ выдѣлиться изъ рода, порвать съ нимъ связь“ ²⁾. Последнее замѣчаніе С. М. Соловьева относительно воспитанія Андрея Боголюбскаго въ „отдаленіи отъ остальныхъ линій княжескаго рода“—требуетъ нѣкотораго поясненія. Здѣсь очевидно, имѣются въ виду тѣ географическія условія, въ которыхъ, съ одной стороны, находилась Кіевская земля, а съ другой суздальская. Центральное географическое положеніе Кіева, какъ мы уже видѣли, и было главною причиною разложенія здѣсь княжеской власти. Не то мы видимъ въ суздальской землѣ. Занимая отдаленную окраину Россіи, княжество это уже самими географическими условіями было поставлено въ независимое положеніе, было предоставлено самому себѣ; здѣсь могла выработаться, да и выработалась, своя опредѣленная княжеская вѣтвь, чуждая притязаніямъ другихъ князей: въ виду ея отдаленности отъ центра русской

¹⁾ Нашъ курсивъ.

²⁾ См. *Соловьевъ*, стр. 74.

жизни никто изъ князей на нее не заявлялъ своихъ претензій. Вотъ гдѣ, значитъ, заложенъ крѣпкій и прочный фундаментъ для развитія въ будущемъ единой державы; съ этой стороны, слѣдовательно, святители наши могли найти здѣсь свой идеаль, осуществленіе своихъ завѣтныхъ желаній.

Что же касается народнаго вѣча, то здѣсь и оно было поставлено въ должныя границы; кругъ его дѣйствій и вліянія былъ совершенно суженъ. Начать хотя бы съ того, что во владиміро-суздальской землѣ утвердилась своя, мѣстная династія; здѣсь господствуетъ строгій, династическій принципъ, который отрѣзываетъ всякій путь къ народному вмѣшательству въ княжескія дѣла. Помимо всего этого, здѣсь и не могло развиться исторически такой розни между княземъ и народомъ. Наоборотъ, исторія выработала здѣсь самыя искреннія, самыя тѣсныя отношенія между княземъ и народомъ. Первоначально князь здѣсь является собственникомъ довольно пустынныхъ мѣстъ. Непосредственный интересъ его былъ привлечь на эти мѣста народъ. А сдѣлать это можно не путемъ насилій и притѣсненій, а путемъ уступокъ и мирныхъ условій, путемъ добровольныхъ соглашеній. Слѣдовательно, отношенія князя къ народу здѣсь устанавливаются на почвѣ взаимнаго соглашенія, а не на почвѣ кровавыхъ войнъ и насилій. Да и вся послѣдующая исторія этого края должна была развивать это чувство солидарности, это сознаніе взаимныхъ интересовъ. Дѣйствительно, поселившись среди инородцевъ, совершенно чуждыхъ русскому духу, и князь и народъ только общими и дружными усиліями могли отстоять свою самостоятельность, свою самобытность; сама жизнь, слѣдовательно, здѣсь развивала это чувство любви, чувство солидарности и единства интересовъ. Какъ видитъ читатель, жизнь во владиміро-суздальской землѣ течетъ по совершенно иному историческому руслу, чѣмъ въ кievской землѣ; здѣсь именно святители и могли найти зародышъ того строя, которому они такъ сочувствуютъ; здѣсь именно святители могли найти осуществленіе своихъ идеаловъ. Можно только удивляться той дальновидной и тонкой политикѣ нашихъ святителей, которая заставила ихъ навсегда покинуть Кіевъ, чтобы всѣ свои силы направить на дѣло служенія интересамъ сѣвера.

Сообразно съ планомъ нашего очерка, намъ остается теперь сказать нѣсколько словъ объ отношеніи владиміро-суздальскаго духовенства къ свѣтской власти, до времени перенесенія митрополіи во Владимірѣ на Клязьмѣ. Читатель увидитъ, что и здѣсь почва была достаточно подготовлена для дѣятельности будущихъ московскихъ святителей. Мы уже видѣли, что принципъ солидарности, взаимопомощи послѣдовательно проходитъ черезъ всю исторію владиміро-суздальскаго княжества. Тоже самое можно сказать въ частности и относительно духовенства; оно съ любовью относится и къ народу, и къ князю; по мѣрѣ силъ оно служитъ интересамъ и того, и другого. Исторія какъ бы лишній разъ доказываетъ, что религія и гражданственность всегда самыя вѣрные спутники другъ друга, самыя вѣрные союзники. Народное сочувствіе, народная любовь доставляютъ церкви суздальскаго края высокое могущество и полную независимость, она „стала въ свободныя отношенія и къ іерархіи и къ свѣтской власти, и слилась въ одно нераздѣльное цѣлое съ обществомъ, выражая собою извѣстную опредѣленную сторону жизни Русскаго общества, а не составляя отдѣльнаго общества, какъ въ западной Европѣ того времени“¹⁾, словомъ она стала чисто народною церковью. И не смотря на такое высокое положеніе, духовная власть не добивается здѣсь первенства и главенства, она строго держится своего круга дѣйствій, ея отношенія къ свѣтской власти чужды всякаго высокомерія и всякой гордости. На протяженіи XI, XII и XIII вв. Суздальская лѣтопись упоминаетъ объ одномъ только случаѣ распри (и то очень темномъ) между княземъ и епископомъ²⁾. А вообще дѣятельность владыки была тѣсно связана съ дѣятельностью князя, отношенія между той и другой властью были самыми искренними и дружелюбными. „Свадьбы, крестины, постриги, встрѣчи и проводы князя, „посаженіе его на столѣ“—все это совершалось при непосредственномъ участіи духовенства, по его благословенію и при его содѣйствіи. Князь, ежедневно присутствовалъ

1) См. И. Гьялева «Разказы изъ русской исторіи», М. 1865 г. кв. первый, стр. 392.

2) См. П. Полевою «Очерки русской исторіи въ памятникѣхъ быта», Слб. 1880 г., Выпускъ II, стр. 182.

шій на богослуженіи въ своей домашней, придворной церкви, отъ колыбели и до могилы шель рука объ руку съ владыкою, который чаще всего былъ и отцомъ его духовнымъ. Съ благословеніемъ владыки начиналъ онъ княженіе свое, когда садился на столъ княжескій въ мѣстной соборной церкви, благословеніемъ и напутствіемъ владыки оканчивалъ онъ и свое земное поприще. Кажется, что даже и при частныхъ поѣздкахъ своихъ по княжеству князья имѣли обыкновеніе обращаться къ епископамъ за благословеніемъ и при отправленіи въ путь, и при возвращеніи изъ него¹⁾. На этой то почвѣ сочувствія духовенства интересамъ свѣтской власти и сложился въ средѣ суздальскаго духовенства взглядъ на князя, какъ на избранника Божія. „Суздальскій лѣтописецъ, говоритъ уже знакомый читателю г. Полевой, постоянно представляетъ намъ князя, какъ избранника Божія, и облакаетъ власть его особымъ ореоломъ. „Князь не напрасно мечъ носить“, восклицаетъ онъ въ одномъ мѣстѣ лѣтописи:—„онъ носить его потому, что онъ Божій слуга; онъ носить его, чтобы карать злодѣевъ и поощрять добротворящихъ“. Въ другомъ мѣстѣ встрѣчаемъ даже и слѣдующее разсужденіе: „Богъ даетъ власть тому, кому хочетъ; онъ поставляетъ и царя и князя. И если какая-нибудь земля угодитъ Богу, то Онъ поставляетъ въ ней на княженіе князя праведнаго, любящаго судъ и правду; а если князья въ какой-нибудь землѣ бываютъ правдивы, то ихъ землѣ прощается много прегрѣшеній, такъ какъ князь есть глава земли“. На высокое значеніе власти княжеской въ сѣверо-восточной Руси указываетъ и то, что уже и въ XII вѣкѣ, какъ кажется, вошло въ обычай помянуть великаго князя во время богослуженія“²⁾. Вотъ какъ исторически сложились здѣсь отношенія духовной власти къ свѣтской. Теперь спрашивается, можно-ли говорить о какихъ-то личныхъ побужденіяхъ, матеріальныхъ расчетахъ, когда сама исторія показываетъ совершенно противное? При тѣхъ объясненіяхъ историческихъ фактовъ, какія дѣлаютъ наши не въ мѣру рыаные защитники „личныхъ мотивовъ“,—исторія

1) См. тамъ-же, стр. 170.

2) См. тамъ-же, стр. 171—172.

обращается въ какое-то безсвязное повѣствованіе о лицахъ, которыя ничего другого не хотятъ знать, кромѣ своего личнаго ненасытнаго „я“. Это уже будетъ не исторія, какъ наука, а какое-то повѣствованіе объ эгоистахъ, вѣчно недовольныхъ, вѣчно воюющихъ изъ-за своихъ мелочныхъ интересовъ. А между тѣмъ такое объясненіе относительно нѣкоторыхъ поступковъ нашихъ святителей находитъ достаточное количество своихъ приверженцевъ, и мы поневолѣ должны хотя немного остановиться на доводахъ приверженцевъ этого мнѣнія. Къ нимъ, между прочимъ, принадлежитъ и г. Карповъ, посвятившій цѣлое изслѣдованіе св. Петру, его жизни и дѣятельности. По его мнѣнію, татарская орда была одной изъ главныхъ причинъ переѣзда св. Петра на сѣверъ. Обладая громадными имуществами, церковь, по его мнѣнію, походила на отдѣльное княжество. Но эти имущества, пожертвованныя церкви князьями и другими людьми благочестивыми, избавленныя ханами отъ податей, могли часто страдать отъ княжескихъ притязаній и раззореній. Словомъ, права духовенства внѣ опоры свѣтской власти могли подвергаться разнымъ нарушеніямъ и обидамъ. Правда, продолжаетъ далѣе г. Карповъ, ханскіе ярлыки давали духовенству извѣстную гарантію и извѣстную охрану. Но и здѣсь митрополитъ не могъ, подобно князьямъ, позвать монголовъ для своей защиты: такую защиту митрополитъ могъ найти только внутри Россіи, другими словами, только въ союзѣ со свѣтскою властью ¹⁾). Итакъ, практическія соображенія побудили духовную власть искать опоры у свѣтской; беззащитность русской церкви заставила духовную власть искать защиты у свѣтской. Мы уже имѣли случай видѣть, насколько святители подчиняли свою политику личнымъ мотивамъ, мы уже видѣли, что политика ихъ выработана чисто историческимъ, вѣковымъ путемъ. А слѣдовательно, о личныхъ мотивахъ здѣсь можно говорить лишь по столько, по скольку они подчиняются общему историческому теченію. Мы именно нарочно остановились на выясненіи историческихъ традицій суздальскаго духовенства, имѣя въ виду противопоставить самыя

¹⁾ См. *Карпова* „Очерки изъ исторіи російской церковной іерархіи“. Москва 1865, стр. 14—18.

историческіе факты защитникамъ личныхъ мотивовъ въ исторіи. И такъ, самая принципиальная, основа точки зрѣнія г. Карпова на нашъ вопросъ невѣрна; но независимо отъ этого,—и самое указаніе г. Карпова на беззащитность русской церкви намъ кажется преувеличеннымъ. Начать хотя бы съ ханскихъ ярлыковъ. До насъ дошло 7 ханскихъ ярлыковъ, данныхъ русскимъ митрополитамъ отъ Кирилла II до св. Алексѣя включительно т. е. на протяженіи болѣе ста лѣтъ. Эти ярлыки представляли большія льготы русскому духовенству. Остановимся нѣсколько на ярлыкѣ, данномъ св. Петру ¹⁾. Своимъ ярлыкомъ ханъ запрящаетъ какъ своимъ, такъ и русскимъ причинять не только матеріальныя, но и словесныя обиды митрополиту и его „соборной церкви“; освобождаетъ духовенство отъ податей и повинностей; подтверждаетъ права митрополита судить по своимъ законамъ. Всѣ эти льготы духовенства должны строго соблюдаться на русской землѣ подъ страхомъ самыхъ строгихъ наказаній отъ хана и даже подъ страхомъ смертной казни. А отъ митрополита и его духовенства за эти льготы ханъ требуетъ только молитвъ за себя, за свое семейство и воинство. И замѣчательно, за неправую молитву ханъ угрождаетъ духовнымъ лицамъ только гнѣвомъ Божиимъ, а о матеріальныхъ лишеніяхъ и наказаніяхъ здѣсь нѣтъ и помину: такимъ высокимъ авторитетомъ пользовалось наше духовенство у хана. Правда, страшный ураганъ татарскаго нашествія коснулся и нашего духовенства; на первый разъ татары не щадили и духовныхъ лицъ: жгли храмы, мучили и истязали монаховъ и священниковъ. Но „по окончаніи самаго порабоженія, въ продолженіе котораго, какъ времени войны, церковь не составляла исключенія и подвергалась совершенно такимъ же ужаснымъ бѣдствіямъ, какъ и государство,—Татары стали къ вѣрѣ и къ духовенству Русскихъ въ отношенія полной терпимости и полного благопріятствованія“ ²⁾. Церковную автономію ханъ оставилъ вполне непри-

¹⁾ Этотъ ярлыкъ приводится у *Григорьева* въ сочин. „О достовѣрности ханскихъ ярлыковъ“. М. 1842 г.; у *Карамзина*, т. IV, прим. 245, приводится содержаніе его и у *Карпова*.

²⁾ См. статью Е. Е. Голубинскаго „Порабоженіе Руси Монголами и отношеніе хановъ монгольскихъ къ русской церкви или къ вѣрѣ Русскихъ и къ ихъ духовенству“ въ „Богословскомъ вѣстникѣ“ за 1893 г., Іюнь мѣсяца.

косновенною; онъ рѣшительно не входилъ въ политическую и соціальную жизнь духовныхъ лицъ; онъ утвердилъ здѣсь только то, что и было до него. Такимъ образомъ почва для московскихъ святителей была подготовлена; имъ оставалось воспользоваться трудами предшественниковъ. И первый воспользовался этой почвой св. Петръ.

IV.

Къ сожалѣнію, непосредственные источники мало говорятъ намъ о жизни св. Петра, поэтому поневолѣ мы должны ограничиться самыми общими и скудными свѣдѣніями ¹⁾. Даже такія важныя данныя, какъ географическія названія въ источникахъ почти отсутствуютъ. Родился св. Петръ въ г. Волыни „отъ родителя христіанина и матери благовѣрныхъ“, какъ сообщаетъ Кипріанъ въ своемъ житіи св. Петра ²⁾. Девяти лѣтъ онъ началъ учиться. На двѣнадцатомъ году св. Петръ, чувствуя призваніе къ иноческой жизни, ушелъ въ пустыню и постригся въ иноки въ одномъ монастырѣ. Здѣсь будущій святитель вполне предался иноческимъ подвигамъ. Онъ трудился неустанно; въ поварню носилъ воду „на раму свою“, мылъ для братіи власяницы, „въ зимѣ же и лѣтѣ се творя безпрестанно“ ³⁾, въ церковь входилъ первымъ, а уходилъ послѣднимъ. Такіе подвиги и такая скромная труженическая жизнь обратили на него вниманіе начальства; вскорѣ онъ получилъ сначала діаконскій, а потомъ пресвитерскій санъ. Но святителя и эта жизнь не удовлетворяетъ: онъ жаждетъ другихъ, болѣе трудныхъ и важныхъ

¹⁾ Источниками для жизнеописанія св. Петра служатъ: «Степенная книга», гдѣ помѣщена біографія св. Петра—такъ называемое распространенное житіе; она принадлежитъ перу одного изъ преемниковъ св. Петра—Кипріану (жизнь въ княженіе или Дмитрія Донскаго или Василя Дмитріевича). Другая біографія—краткое житіе—написана современникомъ св. Петра—Прохоромъ; она помѣщена цѣлкомъ въ IV т. «Исторія рус. церкви» Макарія. Какъ та, такъ и другая даютъ очень скудныя свѣдѣнія. Есть и еще біографія св. Петра, напр. кн. С. Шаховскаго, который по порученію патріарха Іова написалъ похвальные слова Петру, Алексѣю и Іонѣ, но эти источники не прибавляютъ ничего новаго къ прежнимъ. (См. объ этомъ кн. Ключевскаго «Древне-русскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ». М. 1872 г.). Кое какой матеріалъ даютъ и наши лѣтописи.

²⁾ См. «Степенная книга», стр. 410.

³⁾ См. тамъ-же, стр. 411—412.

подвиговъ. Св. Петръ оставляетъ и этотъ монастырь и опять удаляется въ пустыню и тамъ „на рѣкѣ Ратѣ въ Галиціи, въ Жолковскомъ уѣздѣ устроилъ себѣ жилище“¹⁾. Этому скромному жилищу св. Петра суждено было вскорѣ обратиться въ монастырь. Сюда стали стекаться ученики и почитатели св. Петра. Будущій святитель ко всѣмъ относился кротко и милостиво; въ монастырь принималъ онъ даже нищихъ, кормилъ ихъ, поилъ и нерѣдко отдавалъ имъ послѣднюю свою власяницу. По всей Россіи гремѣла слава объ иноческихъ подвигахъ св. Петра.

Такую скромную и тихую жизнь проводилъ св. Петръ, когда смерть митрополита Максима (умеръ въ 1304 г.) открыла ему путь къ высокому и трудному посту митрополита всея Россіи. Объ этомъ въ жизнеописаніи св. Петра говорится такъ. Смертью митрополита Максима хотѣлъ воспользоваться нѣкто игуменъ Геронтій, чтобы самому принять святительскій санъ. Со всею святительскою утварью, съ пастырскимъ жезломъ и одеждами, въ сопровожденіи церковныхъ сановниковъ, отправляется онъ къ Константинопольскому патріарху за благословеніемъ. Этотъ самовольный поступокъ игумена еще болѣе укрѣпилъ давнишнее желаніе галицкаго князя Юрія Львовича назначить для своихъ владѣній отдѣльнаго митрополита; на это святительское мѣсто онъ прочилъ св. Петра, какъ всѣми уважаемаго человѣка за свою святую жизнь. Но такое милостивое предложеніе князя будущій святитель долго отклонялъ: съ одной стороны,—обычная скромность не позволяла ему и помышлять о столь высокомъ санѣ, а съ другой—онъ не могъ сочувствовать такой церковной розни, такому раздвоенію духовной власти. Только очень настойчивыя просьбы князя заставили его согласиться на принятіе святительскаго сана. Снабженный письмами галицкаго князя къ патріарху, онъ виѣстѣ съ княжескимъ посломъ отплываетъ въ Константинополь. Случилось такъ, что Геронтія задержала буря на Черномъ морѣ и св. Петръ благодаря этому прибылъ въ Константинополь нѣсколько раньше Геронтія. Пат-

¹⁾ См. *Карпова*, стр. 2. Въ житіи нѣтъ этихъ географическихъ данныхъ; упоминается только р. Ратъ.

ріархъ константинопольскій принялъ св. Петра радушно и поставилъ его въ митрополиты всея Руси. Что же касается Геронтія, то онъ потерпѣлъ полную неудачу: онъ былъ лишень даже принадлежностей святительскаго сана.

Итакъ, неожиданно для самого себя св. Петръ дѣлается митрополитомъ и при томъ не одной южной, но и всей Россіи: планы галицкаго князя образовать особую, южную митрополию, сами собой рушились. Какъ видитъ читатель, святитель до сихъ поръ стоитъ въ сторонѣ отъ политическихъ событій своего времени. И когда галицкій князь Юрій Львовичъ выдвигаетъ его, какъ претендента на святительскій санъ, онъ смиренно отказывается отъ этихъ почестей. Но едва онъ дѣлается митрополитомъ, какъ, можно сказать, сейчасъ же преобразуется въ тонкаго и прозорливаго дѣятеля: онъ намѣчаетъ себѣ строго опредѣленный планъ дѣятельности и этому своему направленію не измѣняетъ всю свою жизнь: Онъ застаётъ ожесточенную и кровавую борьбу двухъ русскихъ князей—соперниковъ изъ-за великаго княженія: Михаила Ярославича Тверского и Юрія Даниловича Московскаго. Первое время на сторонѣ Тверского князя стоитъ самъ ханъ и Михаилъ Ярославичъ благодаря этому добивается ярлыка на великое княженіе. Но не смотря на эти, такъ сказать, внѣшнія преимущества Тверского князя, святитель все-таки становится на сторону князя Московскаго. По крайней мѣрѣ объ этомъ можно судить по слѣдующему факту. Когда въ 1311 г. сынъ Тверского князя Дмитрій Михайловичъ шель съ большимъ войскомъ на Московскаго князя Юрія Даниловича, то святитель вмѣшался въ эту распрю и рѣшительно воспрепятствовалъ этому походу. ¹⁾ Простоявъ три недѣли во Владимірѣ, Тверской князь не пошелъ далѣе и сталъ просить у святителя разрѣшенія. Сообщая объ этомъ фактѣ, извѣстный нашъ историкъ г. Иловайскій говоритъ такъ: „Итакъ, духовная власть, дотолѣ стоявшая обыкновенно на сторонѣ старѣйшихъ или великихъ князей, тутъ поступила наоборотъ. Слѣдователь-

¹⁾ См. объ этомъ болѣе подробно въ ст. Голубинскаго „Митрополитъ всея Россіи св. Петръ“ (Богословск. Вѣстн. 1893 г. Янв. м., стр. 52—60). Вообще, въ этой статьѣ читатель найдетъ болѣе полное и болѣе подробное жизнеописаніе св. Петра, хотя съ нѣкоторыми выводами автора и нельзя согласиться.

но, съ самаго начала соперничества Твери съ Москвой церковный авторитетъ препятствуетъ усиленію первой. т. е. дѣйствуетъ въ видахъ будущей собирательницы Россіи. Разумѣется, такое отношеніе къ соперникамъ со стороны митрополита Петра не было простою случайностью. Дѣятельность этого святителя тѣсно связана съ возвышеніемъ Москвы и заслуживаетъ особаго вниманія исторіи¹⁾. Конечно, такой поступокъ св. Петра на первый взглядъ можетъ показаться противорѣчающимъ всей предыдущей дѣятельности его предшественниковъ. До сихъ поръ мы видѣли святителей вблизи великихъ князей; до сихъ поръ мы вездѣ и всегда видѣли духовную власть вмѣстѣ съ свѣтской. И вдругъ нашъ святитель порываетъ, повидимому, всѣ эти историческія традиціи, чтобы стать на сторону простого Московскаго князя. Все это, повторяемъ, такъ кажется на первый взглядъ; если же вникнуть въ дѣло глубже, то и представится оно намъ совсѣмъ въ иномъ свѣтѣ. Мы уже видѣли, что претендентами на великое княженіе являются два наиболѣе сильныхъ и могущественныхъ князя: Тверской и Московскій. Вѣроятности успѣха какъ для того, такъ и для другаго почти одинаковы; поэтому трудно рѣшить, какой изъ двухъ враждующихъ сторонъ ханъ отдастъ предпочтеніе. Да, конечно, и не ханъ могъ окончательно утвердить великій столъ за той или другой вѣтвью суздальскихъ князей: преслѣдуя чисто матеріальныя выгоды, онъ менѣе всего заботился о династическомъ принципѣ. Сегодня ханъ обласкаетъ и посадить на столъ тверскаго князя, а завтра тою-же самою властной рукой казнить его. Словомъ, въ дѣлѣ рѣшительнаго укрѣпленія великокняжеской власти за какой-либо опредѣленной княжеской вѣтвью имѣютъ значеніе не внѣшнія преимущества, а внутреннія. Вотъ что, слѣдовательно, могъ имѣть въ виду св. Петръ при рѣшеніи столь важнаго вопроса. Приведемъ здѣсь одно мѣсто изъ „Степенной книги“²⁾, которое пояснитъ нашу мысль. „И яко убо прохажаше, такъ гласитъ это мѣсто, грады и мѣста Божій челоуѣкъ Петръ, приде въ славный градъ, зовомый Москва, еще

1) См. *Иловайскій* „Исторія Россіи“, М. 1884 г., т. II, стр. 9.

2) На это мѣсто изъ „Степ. кн.“ мы обращаемъ вниманіе еще потому, что, кромѣ него, ни одинъ источникъ не говорилъ объ интересующемъ насъ предметѣ.

тогда малу сущу ему, и не многонародну, а не якоже нынѣ видимъ есть нами. Въ томъ убо градѣ баше обладая благочестивый и Великій князь Иванъ Даниловичъ, внукъ Александра блаженнаго, его же видѣ блаженный Петръ въ православіи сіяюща, и всякими добрыми дѣлы украшена, милостива сущу до нищихъ, честь подавающа святымъ и Божіимъ церквамъ и тѣхъ служителемъ, любочестива къ Божественнымъ писаніемъ и послушателя святыхъ ученій книжныхъ; и зѣло возлюбилъ его Божій святитель, начать большее и нѣхъ мѣсть жити въ томъ градѣ¹⁾. Отсюда видно, что инициатива во всемъ этомъ дѣлѣ принадлежитъ св. Петру, а не князю: святитель объѣзжалъ многіе города, святитель оцѣнилъ добрыя нравственные качества князя, полюбилъ его—поэтому и сталъ чаще проживать въ Москвѣ. Г. Иловайскій выставляетъ дѣло такъ, будто Иванъ Калита привлекъ къ себѣ святителя изъ политическихъ цѣлей. Вотъ слова его по этому поводу: „Забота о возвышеніи своего отчиннаго города надъ всѣми другими и сметливость Калиты особенно выразились въ отношеніяхъ его къ церковной власти. Оказывая глубокое уваженіе митрополиту Петру и защищая отъ соперниковъ, онъ сумѣлъ не только сдѣлать его своимъ другомъ, но и побудилъ его постепенно оставить стольный Владиміръ и переселиться на жительство въ Москву“²⁾. Съ однимъ только можно здѣсь согласиться: это—съ указаніемъ г. Иловайскаго на стремленіе Московскаго князя снискать себѣ расположеніе св. Петра; все остальное, какъ видѣлъ читатель, невѣрно. Но и независимо отъ указаннаго свидѣтельства, такіе авторитетные знатоки русской церковной исторіи, какъ Преосвященные Филаретъ и Макарій, тоже стоятъ за самостоятельность поступка св. Петра. Преосвященный Филаретъ, напр., перенесеніе митрополии въ Москву объясняетъ тѣми же мотивами, какъ и „Степенная книга“: „святитель Петръ, говоритъ онъ, полюбилъ добраго московскаго князя Іоанна и зрѣлъ духомъ будущее Москвы“³⁾. А преосвященный Макарій даже ограничивается почти подлиннымъ переводомъ на русскій яз.

1) См. „Ст. кн.“, стр. 419.

2) См. *Иловайскій*, т. II, стр. 27. Того же мнѣнія придерживается и г. Голубинскій въ указанной уже выше статьѣ: онъ съ большимъ недоумѣніемъ относится къ словамъ Кипріяна.

3) См. *Филаретъ* „Ист. рус. церкви“, періодъ второй. Т. I, стр. 80 М. 1857 г.

вышеприведеннаго мѣста изъ „Степенной книги“¹⁾. Такого-же мнѣнія придерживается и Карамзинъ²⁾. Несравненно, впрочемъ, важнѣе для насъ это мѣсто въ другомъ отношеніи: оно воспроизводитъ для насъ взглядъ самаго святителя на московскаго князя—именно на нравственныя стороны характера Ивана Даниловича, которыя особенно было милы и дороги нашему святителю. Св. Петръ полюбилъ московскаго князя, какъ лицо, которое воплощало въ самомъ себѣ его идеалъ истиннаго представителя своего народа. И дѣйствительно, въ этой характеристикѣ Иванъ Калита является истиннымъ, православнымъ христіаниномъ („въ православіи сіяюща“), щедрымъ и милостивымъ къ нищимъ („милостива сущу до нищихъ“), уважающимъ церковь и ея служителей („честь подавающа святымъ и Божиимъ церквамъ и тѣхъ служителемъ“), ревностнымъ читателемъ божественныхъ книгъ („любочестива къ Божественнымъ писаніемъ“) и, наконецъ, строгимъ хранителемъ чистоты христіанской жизни („послушателя святыхъ ученій книжныхъ“). Ясно, что Калита воплощаль въ себѣ черты истинно русскаго человѣка, истинно русской жизни. Эта воодушевленная религіозность, эта беззавѣтная преданность православію, это древнее широкое милосердіе, неразрывно связанное съ религіознымъ настроеніемъ, развѣ все это не составляетъ коренной черты въ характерѣ русскаго народа и особенно великоросса? И въ чемъ, какъ не въ православіи, надобно видѣть основной характеръ жизни русскаго человѣка? Вотъ почему и святитель, видя въ Иванѣ Калитѣ истиннаго сына своего народа, истиннаго представителя такой велико-княжеской власти, которая опирается на народномъ расположеніи,—„полюбилъ“ его. Такими же были и вообще всѣ Московскіе князья. „И вотъ, говоритъ С. М. Соловьевъ, князья сѣверной Руси“³⁾ являются полными представителями своего народа, превосходно выполняютъ назначеніе сѣверной Руси.

1) См. *Макарій* „Ист. рус. церква“. СПб. 1866 г., т. IV, стр. 20.

2) См. *Карамзинъ* „Ист. гос. рос.“, т. IV, стр. 216.

3) Замѣтимъ здѣсь, что терминъ „сѣверные князья“ Соловьевъ употребляетъ здѣсь исключительно въ смыслъ противоположенія термину „южные князья“. Это видно уже изъ того, что въ св. Исторіи Россіи онъ находятъ очень существенныя отличія и въ характерахъ сѣверныхъ князей, напр., московскихъ и тверскихъ, но объ этомъ см. нѣсколько ниже.

Въ ихъ поведеніи мы не замѣчаемъ того блеска, какой видимъ въ поведеніи князей-вitezей юга, смотрѣвшихъ на битву, какъ на судъ Божій, и при всякомъ спорѣ прибѣгавшихъ къ этому суду: сѣверные князья собственники, не любятъ рѣшать споровъ своимъ оружіемъ, прибѣгаютъ къ нему только въ крайности, или тогда, когда успѣхъ несомнѣненъ, но отъ невѣрной битвы не любятъ ставить въ зависимость того, что приобрѣтено, промыслено долгими трудами; южные князья прежде всего думаютъ, какъ бы въ битвѣ взять свою честь; сѣверные князья прежде всего думаютъ, какъ бы безъ невѣрной битвы получить пользу для своего владѣнія. Всѣ они похожи другъ на друга, въ ихъ безстрастныхъ ликахъ трудно уловить историческія черты каждаго; всѣ они заняты одною думою, всѣ идутъ по одному пути, идутъ медленно, осторожно, но постоянно, неуклонно; каждый ступаетъ шагъ впередъ предъ своимъ предшественникомъ, каждый приготавливаетъ для своего преемника возможность ступить еще шагъ впередъ¹⁾. Московскіе князья усиливались въ тиши; они вооружались лишь противъ слабыхъ соперниковъ: такая борьба, конечно, не требовала ни напряженныхъ силъ, ни особенной военной доблести. Между тѣмъ какъ Тверь, окруженная, съ одной стороны, сильнымъ Переяславлемъ, а съ другой—еще болѣе сильнымъ Новгородомъ,—должна была вести борьбу съ могучими и сильными союзниками; жизнь Твери протекла среди горячихъ войнъ, горячей борьбы²⁾. Конечно, такая жизнь вырабатываетъ изъ Тверскихъ князей типъ, совершенно отличный отъ Московскихъ. Это скорѣе типъ южныхъ князей-вitezей, чѣмъ сѣверныхъ. Однимъ изъ яркихъ представителей такого типа и является знаменитый соперникъ Ивана-Калиты—Михаилъ Ярославовичъ Тверской. Вотъ какъ о немъ, напр., говоритъ И. Бѣляевъ, профессоръ Московскаго университета: „Новгородское княжествованіе Михаила, продолжавшееся четырнадцать лѣтъ, было одно изъ самыхъ тяжелыхъ и несчастныхъ для Новгорода; во всѣ четырнадцать лѣтъ Новгородцы были почти постоянно во враж-

1) См. *Соловьева*, стр. 77.

2) См. объ этомъ: въ «Истор. Р.—ія» *Соловьева*, т. IV, стр. 142 и у *Борзакоевскаю* «Ист. Тверскаго княжества», 1876 г., стр. 116.

дѣ съ княземъ; и князь, имѣя въ Новгородѣ довольно сильную партію, не только ни въ чемъ не помогаль Новгородцамъ, а напротивъ постоянно притѣсняль ихъ и т. д.“¹⁾ Вообще безпокойный и живой, онъ не можетъ „все высматривать и выжидать“. Его натура ищетъ кипучей дѣятельности. Не могло сердце святителя лежать къ такому князю: онъ уже горькимъ опытомъ наученъ, къ чему ведетъ такая отвага южныхъ князей, какую анархію порождаетъ такая кипучая дѣятельность.

Вотъ мотивы переѣзда св. Петра въ Москву. Какъ видитъ читатель, этотъ поступокъ святителя нисколько не противорѣчитъ историческимъ традиціямъ его предшественниковъ. Всѣ ихъ политическіе идеалы основывались не на внѣшнемъ значеніи князей, а на внутреннемъ. Разъ убѣдившись въ распаденіи всей Кіевской земли на два составныхъ (и непримиримыхъ) элемента—съ одной стороны князь съ дружиной, съ другой—народъ—чуждыхъ другъ другу и даже враждебныхъ, они, не колеблясь, покидаютъ на всегда югъ. Не такъ-ли поступаетъ и св. Петръ? Онъ видитъ, что княжеская власть держится не ханскимъ документомъ, а народомъ, и вотъ,—гдѣ таятся зародышъ будущаго здороваго правленія, будущей гражданственности и единодержавія,—на ту сторону онъ и становится.

Но переходимъ къ дальнѣйшему повѣствованію о жизни святителя Петра. Не смотря на свой кроткій и милостивый характеръ, святитель все-таки сдѣлался предметомъ недоброжелательства и ложныхъ доносовъ. Тверской епископъ Андрей сталъ распускать про святителя дурные слухи; не довольствуясь Россіей, онъ послалъ даже въ Константинополь доносъ. Патріархъ константинопольскій сейчасъ же отправилъ къ митрополиту своего клирика съ укорительнымъ письмомъ. Внутренне сознавая себя правымъ, святитель въ 1313 г.²⁾ созываетъ въ

¹⁾ См. *И. Бялева*, «Разск. изъ р.-исторіи», кн. I, стр. 385.

²⁾ Макарій и нѣкоторые другіе соборъ относятъ къ 1311 г.; Филаретъ—ко второй половинѣ 1310 г., съ чѣмъ, повидимому, соглашается и г. Ключевскій, г. Голубинскій къ концу 1310, или къ началу 1311 г. Въ виду такой разнорѣчивости мнѣній мы придерживаемся здѣсь древняго времениуказанія источниковъ: Татищевъ относитъ соборъ къ 1313 г., да и „Ст. кн.“, хотя и не упоминаетъ въ точности года, но по смыслу событій, годъ этотъ можно опредѣлить 1313-мъ. См. подробнѣй отдѣльное изслѣдованіе о соборѣ въ названной уже выше книгѣ г. Карпова.

Переяславль-Залѣсскомъ соборѣ. Принимали участіе въ этомъ соборѣ и сыновья великаго князя Тверскаго—Дмитрій и Александръ, былъ тутъ, повидимому, и Иванъ Даниловичъ Калита ¹⁾ и „иныхъ князей довольно, и вельможъ множество“. На этомъ же соборѣ былъ и самъ епископъ Андрей, о которомъ житіе говоритъ, что онъ былъ „легка убо суца умомъ, легчайше же и разумомъ“. Есть болѣе или менѣе основательныя причины полагать, что сторону епископа Андрея держали Тверскіе князья, а сторону святителя Петра—Иванъ Калита. „По всѣмъ признакамъ, говоритъ г. Иловайскій, онъ (т. е. Иванъ Калита) держалъ сторону митрополита, тогда какъ во главѣ противниковъ послѣдняго стоялъ тверской епископъ, вѣроятно не безъ поддержки своего князя“ ²⁾. Фактъ во всякомъ случаѣ знаменательный: очевидно, борьба тверскихъ и московскихъ князей была перенесена и на духовную почву, свѣтская политическая борьба нашла себѣ отраженіе и въ духовномъ мірѣ. Именно въ этомъ отношеніи для насъ и важны результаты собора: они намъ показываютъ, на чьей сторонѣ должны лежать симпатіи тогдашняго русскаго общества. Когда клирикъ патріарха прочелъ на соборѣ письмо, полное обвиненій въ отношеніи митрополита, то всѣ присутствовавшіе были крайне возмущены такой клеветой; епископъ Андрей былъ посрамленъ и униженъ. А оклеветанный святитель показалъ себя человѣкомъ, чуждымъ всякой суетной мести: клеветнику онъ сказалъ только слово любви и прощенія. „Миръ тебѣ, чадо, сказалъ онъ смущенному епископу; не ты это сотворилъ, но діаволъ“ ³⁾. Какъ видитъ

¹⁾ Присутствіе Ивана Калиты на соборѣ является тоже довольно спорнымъ вопросомъ. По нашему мнѣнію, очень удачно его рѣшаетъ въ положительномъ смыслѣ г. Карповъ въ указанной уже выше статьѣ. Дѣло въ томъ, что житіе о присутствіи на соборѣ Тверскихъ князей упоминаетъ, а объ Иванѣ Калитѣ не говоритъ ни слова. Впрочемъ на основаніи довольно неопредѣленныхъ словъ этого житія можно предположить тоже и объ Иванѣ Калитѣ: замѣчая о прибытіи на соборъ Тверскихъ князей, „Ст. кн.“ говоритъ: „и иныхъ князей довольно“ т. е. было. Почему-бы въ числѣ этихъ князей не быть и Калитѣ, замѣчается по этому поводу г. Карповъ. Такой вопросъ тѣмъ болѣе здѣсь уместенъ, что и самый соборъ происходилъ въ Переяславль, принадлежащемъ не Твери, а Москвѣ; да и Татищевъ упоминаетъ о присутствіи Ивана Калиты на соборѣ.

²⁾ См. *Иловайскій*, стр. 12.

³⁾ О дальнѣйшей судьбѣ еп. Андрея мы совсѣмъ немного знаемъ: знаемъ толь-

читатель, восторжествовалъ Петръ и его покровитель; окруженный ореоломъ правды и невинной жертвы клеветы, авторитетъ святителя могъ еще выше возрасти въ глазахъ русскаго общества; св. Петръ и Иванъ Калита являлись ревностными борниками правды,—въ то самое время какъ епископъ Андрей и тверскіе князья являются только неблагодарными клеветниками и „мутителями“, и поведеніе ихъ скорѣе отталкивало, чѣмъ привлекало сердца истинныхъ сыновъ отечества. Даже въ такомъ фактѣ, какъ церковная смута, московская партія беретъ верхъ надъ тверской.

Кромѣ упомянутыхъ уже двухъ случаевъ, источники (въ томъ числѣ и лѣтописные списки) не упоминаютъ намъ больше объ участіи святителя въ борьбѣ Москвы съ Тверью. Но изъ этого вовсе не слѣдуетъ выводить заключенія, будто святитель Петръ былъ чуждъ политическимъ событіямъ своего времени. Мы уже видѣли, какъ сейчасъ же по поставленіи своемъ въ санъ митрополита, онъ смѣло и рѣшительно сталъ на сторону московскаго князя. Очевидно, этихъ политическихъ симпатій онъ держался и до самой своей смерти. И это тѣмъ болѣе очевидно, что подъ конецъ своей жизни святитель уже окончательно переселяется въ Москву ¹⁾. Но святитель не довольствуется своимъ личнымъ дѣломъ; его тревожитъ вопросъ о будущемъ этого города: свои политическія симпатіи онъ желалъ укрѣпить и за своими преемниками, своему новому дѣлу онъ хочетъ придать форму историческаго традиціи. Съ этой цѣлью уже на смертномъ одрѣ онъ предсказываетъ Москвѣ великое будущее. „Если ты сынъ мой, говоритъ онъ, обращаясь къ Калитѣ, меня послушаешь и храмъ Пречистыя Богородицы воздвигнешь въ семь градѣ, то самъ прославишься паче иныхъ князей и сыновья и внуки твои въ роды, градъ сей будетъ славенъ во всѣхъ градѣхъ Русскихъ и святителя поживутъ въ немъ и взыдутъ руки его на плеча враговъ его, и прославится Богъ въ то, что немного спустя послѣ этого онъ оставляетъ тверскую кафедру безъ всякихъ повидному, поводовъ къ тому. На основаніи этого *Борзакоскій* дѣлаетъ предположеніе, что этого очевидно добивался Михаилъ Ярославичъ, желая угодить св. Петру и привлечь его на свою сторону.

¹⁾ Нѣкоторые окончательное переселеніе св. Петра въ Москву относятъ къ 1325 г., но для такой точной хронологіи этого факта у насъ рѣшительно нѣтъ никакихъ данныхъ.

немъ". Иванъ Даниловичъ съ большою охотою взялся за исполненіе этого порученія святителя: 4-го Августа 1326 г. въ Москвѣ была заложена первая каменная церковь Успенія Богородицы. Но святителю не удалось дожидаться окончательнаго построенія этого храма. Въ одинъ день, послѣ богослуженія, онъ почувствовалъ приближеніе своей смерти. Такъ какъ въ это время Ивана Даниловича не случилось въ Москвѣ, то святитель, призвавъ къ себѣ тысяцкаго Протасія, сказалъ ему: „Чадо, я отхожу отъ житія сего; оставляю сыну своему возлюбленному князю Ивану милость, миръ и благословеніе отъ Бога ему и сѣмени его до вѣка. За то что сынъ мой меня успокоилъ, воздастъ ему Господь сторицею въ мірѣ семь и животъ вѣчный наслѣдуетъ, и да не оскудѣютъ отъ сѣмени его, обладающіе мѣстомъ его, и память его прославится“. Сдѣлавъ послѣ этого еще нѣкоторыя распоряженія, святитель тихо и съ молитвою на устахъ скончался 21-го Декабря 1326-го года...

Быстрый ростъ русской исторической науки намѣчаетъ новое рѣшеніе многихъ частныхъ вопросовъ, даетъ имъ иное, болѣе научное освѣщеніе. Если напр., раньше на дѣятельность св. Петра смотрѣли, какъ на фактъ вполнѣ изолированный въ исторіи, безъ всякой, такъ сказать, примѣси исторической традиціи, если раньше этотъ фактъ выдѣляли изъ всей цѣли историческихъ событій, какъ не имѣющій никакой связи съ исторіей,—то теперь уже настаетъ другое время: новый взглядъ, что всякій даже мелкій фактъ есть достояніе исторіи, есть звено въ непрерывной цѣпи историческихъ явленій,—проливаетъ и новый свѣтъ на принципы дѣятельности св. Петра. Слѣдуя этому взгляду, мы старались указать на основныя черты русской исторіи, поскольку онѣ раскрываютъ намъ черты дѣятельности св. Петра; слѣдуя этому взгляду мы и старались показать, что св. Петръ является не новаторомъ, который пролагаетъ новые пути въ исторіи (да есть ли такіе люди?), который дѣйствуетъ „въ времени и пространства“. И конечно, только благодаря этой жизненности идеаловъ, этой связи ихъ со всею русской исторіей,—дѣятельность святителя принесла столь обильные плоды на пользу Россіи; его преемникамъ оставалось только пожинать эти плоды...

С. К. И.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1894.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Мая 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ПОСЛѢДНЕЕ СОЧИНЕНІЕ ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО „ЦАРСТВО БОЖІЕ ВНУТРИ ВАСЪ“.

„Были и лжепророки въ народѣ, какъ и у васъ будутъ лжеучители, которые введутъ паубныя ереси и, отвергаясь испутившаю ихъ Господа, навлекутъ сами на себя скорую погибель. И мнози послѣдуютъ ихъ разврату, и чрезъ нихъ путь истинны будетъ въ поношеніи“. 2 Петр. 2, 1—2.

(Продолженіе *):

III.

Сужденіе Толстого о Церкви.

Главное препятствіе для распространенія своего лжеученія Толстой совершенно справедливо усматриваетъ въ томъ вліяніи, какое производитъ на людей христіанская Церковь. Послѣ этого, понятно, почему онъ съ крайнею раздраженностію, полною непримиримой вражды и безграничной злобы, говоритъ всегда о Церкви и представителяхъ церковной іерархіи. Въ это время его оставляетъ хладнокровіе; онъ выходитъ изъ себя, кощунствуетъ надъ святынями, предъ которыми благоговѣтъ весь русскій народъ, хулить, клевететь, извращаетъ самые простые и очевидные факты, становится грубымъ и нахальнымъ. Вѣрить не хочется, чтобы такъ низко могъ пасть „великій писатель земли русской“... Впрочемъ, такое противорѣчіе между ученіемъ и поведеніемъ встрѣчается нерѣдко среди тѣхъ проповѣдниковъ мнимой истины, которые отвергли истину Христову. Шопенгауэру, предъ которымъ такъ восторженно благоговѣтъ Толстой, судя по его письму къ Фету отъ 30 августа 1869 года,—проповѣдь о безстрастіи и нирванѣ не помѣшала

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1894 г. № 8.

такъ приколотить собственными руками г-жу Маркетъ, что она стала неспособною къ труду и судъ заставилъ его въ теченіи двадцати лѣтъ уплачивать ей пенсію для прожитія. Толстой также проповѣдуетъ о великихъ добродѣтеляхъ—непротивленіи злу, любви ко врагамъ и всепрощеніи...

Сначала мы кратко изложимъ сужденіе Толстого о Церкви въ послѣдовательномъ порядкѣ его мыслей; а потомъ уже рассмотримъ это сужденіе въ частностяхъ.

„1800 лѣтъ тому назадъ среди языческаго Римскаго міра, говоритъ Толстой ¹⁾, явилось странное, не похожее ни на какое изъ прежнихъ, новое ученіе, *приписавшееся* человѣку Христу“... „*ученіе, отрицавшее не только всякія божества, — всякій страхъ передъ ними, всякія гаданія и вѣру въ нихъ, но и всякія чело-вѣческія учрежденія и всякую необходимость въ нихъ. вмѣсто всякихъ правилъ прежнихъ исповѣданій ученіе это выставяло только образецъ внутренняго совершенства, истины и любви въ лицѣ Христа, и — послѣдствія этого внутренняго совершенства, достигаемаго людьми, — внѣшняго совершенства, предсказаннаго пророками — царства Божія, при которомъ всѣ люди разучатся враждовать, будутъ всѣ научены Богомъ (?) и соединены любовью, и левъ будетъ лежать съ ягненкомъ...“ ²⁾. „Нѣтъ по этому ученію поступковъ, которые бы могли оправдать чело-вѣка, сдѣлать его праведнымъ...“ „Больше или меньше благо чело-вѣка зависитъ по этому не отъ той степени совершенства, до котораго онъ достигаетъ, а отъ большаго или меньшаго ускоренія движенія...“ ³⁾. Но „*съ самыхъ первыхъ временъ христіанства* появились люди, начавшіе утверждать про себя, что тотъ смыслъ, который они придаютъ ученію, есть единый истинный. и что доказательствомъ этого служатъ сверхъестественныя явленія, подтверждающія справедливость ихъ пониманія. Это то и было главной причиной сначала непониманія ученія, а потомъ и полнаго извращенія его“ ⁴⁾. По словамъ Толстого ⁵⁾.*

¹⁾ Ч. I, стр. 73.

²⁾ Стр. 74.

³⁾ Стр. 75.

⁴⁾ Стр. 77.

⁵⁾ Стр. 80.

началось это апостолами на іерусалимскомъ соборѣ, на которомъ были произнесены „въ первый разъ долженствовавшія внѣшнимъ образомъ *утвердить* справедливость извѣстныхъ *утвержденій* эти страшныя, надълавшія столько зма, слова: „угодно Святому Духу и намъ“, т. е., утверждалось,—говорить Толстой ¹⁾),—что справедливость того, что они постановили, засвидѣтельствована чудеснымъ участіемъ въ этомъ рѣшеніи Святаго Духа, т. е. Бога. Но утвержденіе о томъ, что Св. Духъ, т. е., Богъ говорилъ чрезъ апостоловъ,—продолжаетъ Толстой ²⁾),—опять надо было доказать. И вотъ понадобилось для этого утверждать то, что въ Пятидесятницу Святой Духъ въ видѣ огненныхъ языковъ сошелъ на тѣхъ, которые утверждали это... Но и сошествіе Святаго Духа надо было подтвердить для тѣхъ, которые не видали огненныхъ языковъ... и понадобились еще чудеса и измѣненія (?), воскресенія, умерщвленія, и всѣ тѣ *соблазнительныя* (?) чудеса, которыми наполнены Дѣянія...“ Такимъ образомъ, по словамъ Толстого ³⁾), уже ко времени Константина *все пониманіе ученія* свелось къ резюме—къ символу вѣры, въ которомъ значится: вѣрую въ то-то, то-то и то-то и подъ конецъ—въ единую, святую, соборную и апостольскую церковь, т. е., непогрѣшимость тѣхъ лицъ, которыя называютъ себя церковью, такъ что все свелось къ тому, что человѣкъ вѣрить уже не Богу, не Христу, какъ они открылись ему, а тому, чему велить вѣрить церковь“. „Но Христосъ никакъ не могъ основать церковь... То, что люди называли то, что сложилось потомъ, тѣмъ же словомъ, которое Христосъ употреблялъ *о чемъ то другомъ* (?), никакъ не даетъ имъ права утверждать того, что Христосъ основалъ единую истинную церковь“ ⁴⁾). Мысль, что Христосъ основалъ церковь, по мнѣнію Толстого, опровергается уже тѣмъ, что существуютъ многія церкви—католическая, православная и протестантская, изъ которыхъ каждая только себя считаетъ истинною, а всѣ другія объявляетъ ложными. Затѣмъ,—рядомъ съ церквами существо-

1) Ч. I, стр. 80.

2) Тамъ-же.

3) Стр. 81.

4) Ч. I, стр. 83.

вали и существуютъ еще такъ называемыя ереси.—Конечно, Толстой становится на сторону послѣднихъ, признавая за ними положительное превосходство предъ церковью. „Въ томъ, что называлось ересью,—говорить онъ ¹⁾—и было именно истинное движеніе, т. е. истинное христіанство, и только тогда переставало быть имъ, когда оно въ этикъ ересьяхъ останавливалось въ своемъ движеніи и также закрѣплялось въ неподвижныя формы церкви“. Въ доказательство своего мнѣнія Толстой ссылается даже на авторитеты „ученаго (?) историка христіанства Е. de Pressensé въ его „Histoire du Dogme и Готфрида Арнольда—Unpartheyische Kirchen und Ketzler-Historie 1729.

Но признавъ истинное христіанство только въ *сектахъ* и *ересьяхъ* и—даже не въ одной какой либо опредѣленной ереси, но въ *ересьяхъ* вообще,—Толстой, конечно, долженъ былъ отрицать его въ церкви. Такъ онъ и дѣлаетъ. Но мало этого,—онъ идетъ по тому же направленію еще далѣе и, наконецъ, приходитъ къ заключенію, что христіанская церковь есть враждебное христіанству учрежденіе и что ничто такъ много зла не дѣлаетъ людямъ, какъ церковь. „Какъ ни странно это кажется,—говорить онъ ²⁾,—церкви, какъ церкви, всегда были и не могутъ не быть учрежденіями не только чуждыми, но прямо враждебными ученію Христа... Церкви, какъ церкви, какъ собранія, утверждающія свою непогрѣшимость, суть учрежденія противухристіанскія. Между церквами, какъ церквами, и христіанствомъ не только нѣтъ ничего общаго, кромѣ имени, но это два совершенно противоположныя и враждебныя другъ другу начала... Церковь, кромѣ зла, ничего болѣе людямъ не приноситъ. „Оба Франциска d' Assise и de Sales, нашъ Тихонъ Задонскій, Оома Кемпійскій и др. были, говоритъ Толстой ³⁾,—добрые люди, не смотря на то, что они служили дѣлу, враждебному христіанству, но они были бы еще добрѣе и достойнѣе, еслибы не подпали тому заблужденію, которому служили“.

Послѣ этого Толстой переходитъ въ частности къ сужденію о дѣятельности русской церкви. „Дѣятельность этой церкви, го-

1) Ч. I, стр. 90.

2) Ч. I, стр. 98.

3) Ч. I, стр. 101.

ворить онъ ¹⁾, состоятъ въ томъ, чтобы всѣми возможными мѣрами внушить 100 миллионной массѣ русскаго народа тѣ отсталыя, отжитыя, не имѣющія теперь никакого оправданія вѣрованія, которыя когда—то исповѣдовали чуждые нашему народу люди, въ которыя почти никто уже не вѣритъ, часто даже и тѣ, на обязанности которыхъ лежитъ распространеніе этихъ ложныхъ вѣрованій. Внушеніе народу этихъ чуждыхъ ему, отжитыхъ и не имѣющихъ уже никакого смысла для людей нашего времени формулъ византійскаго духовенства о Тройцѣ, о Божіей матери; о таинствахъ о благодареніи (?) и т. п. составляетъ одну часть дѣятельности русской церкви; другую часть ея дѣятельности составляетъ дѣятельность поддержанія идолопоклонства въ самомъ прямомъ смыслѣ этого слова: почитанія святыхъ мощей, иконъ, принесенія имъ жертвъ и ожиданія отъ нихъ исполненія желаній⁴. Затѣмъ, изобразивъ въ самомъ каррикатурномъ видѣ совершеніе всѣхъ христіанскихъ таинствъ и обрядовъ, Толстой дѣлаетъ ²⁾ слѣдующее заключеніе: „Если человѣкъ можетъ спастись искупленіемъ, таинствами, молитвой, то добрыя дѣла уже не нужны ему. Нагорная проповѣдь,—или символъ вѣры. Нельзя вѣрить и тому и другому. И церковниками выбрано послѣднее: символъ вѣры учится и читается, какъ молитва, и въ церквахъ, а нагорная проповѣдь исключена даже изъ чтеній евангельскихъ въ церквахъ; такъ что въ церквахъ никогда, кромѣ какъ въ тѣ дни, когда читается все Евангеліе, прихожане не услышатъ ее. Да и не можетъ быть иначе, люди, вѣрующіе въ злого и безразсуднаго Бога—проклявшаго родъ человѣческій и обрекшаго Своего Сына на жертву и часть людей на вѣчное мученіе, не могутъ вѣрить въ Бога любви. Человѣкъ, вѣрующій въ Бога,—Христа паки грядущаго со славою судить и казнить живыхъ и мертвыхъ, не можетъ вѣрить въ Христа, повелѣвающаго представлять щеку обидчику, не судить, прощать и любить враговъ“ и т. д.

Представивъ также въ каррикатурномъ видѣ ученіе церкви „о томъ, что Богъ сотворилъ міръ въ шесть дней:—свѣтъ

1) Ч. I. стр. 102.

2) Ч. I. стр. 108.

прежде солнца, что Ной засунулъ всѣхъ звѣрей въ свой ковчегъ и т. п.; что Иисусъ есть тоже Богъ—Сынъ, который творилъ все до времени; что этотъ Богъ сошелъ на землю за грѣхъ Адама; что онъ воскресъ, вознесся и сидитъ одесную Отца и придетъ на облакахъ судить мѣръ и т. п.“, Толстой думаетъ ¹⁾, что въ такое ученіе не можетъ вѣровать „не только образованный, но самый простой человекъ нашего времени, набравшійся носящихся въ воздухѣ понятій о геологій, физикѣ, химіи, космографіи, исторіи“,—и потому приходитъ къ слѣдующему общему заключенію ²⁾: „въ наше время только человекъ, совершенно невѣжественный или совершенно равнодушный къ вопросамъ жизни, освѣщаемымъ религіей, можетъ оставаться въ церковной вѣрѣ“.

Наконецъ, самое главное зло въ дѣятельности церкви христіанской Толстой усматриваетъ въ ея вліяніи на религіозно-нравственное воспитаніе дѣтей. „Главная и неизловреднѣйшая дѣятельность церквей,—говоритъ онъ ³⁾,—есть та, которая направлена на обманъ дѣтей, тѣхъ самыхъ дѣтей, про которыхъ Христосъ сказалъ, что горе тому, кто еоблазнить единаго изъ малыхъ сихъ“.

„Вотъ эта-то дѣятельность церквей, внушающая людямъ ложное пониманіе ученія Христа,—такъ заключаетъ Толстой ⁴⁾ 2-ю главу или параграфъ своего сочиненія,—и служитъ препятствіемъ пониманія его (въ духѣ Толстого) для большинства людей такъ называемыхъ вѣрующихъ“.

Изложивъ кратко, но по преимуществу почти подлинными словами Толстого его сужденіе о христіанской церкви, мы невольно поражаемся тѣмъ, какъ искажено и извращено въ немъ все христіанское ученіе. Иногда думается даже, что Толстой говоритъ о чемъ-то другомъ, а не объ ученіи Иисуса Христа. И все это дѣлается безъ всякихъ основаній, голословно, произвольно, даже съ презрѣніемъ къ несомнѣннымъ историческимъ

¹⁾ Ч. I, стр. 115.

²⁾ Ч. I, стр. 117.

³⁾ Ч. I, стр. 119.

⁴⁾ Ч. I, стр. 121.

фактамъ, историческимъ свидѣтельствамъ и памятникамъ, требованіямъ здраваго разума и научной совѣсти...

Странное ученіе, явившееся 1800 лѣтъ тому назадъ, по словамъ Толстого, было приписано *человѣку* Христу. Все представленіе объ Иисусѣ Христѣ, какое выработалъ себѣ Толстой и какое онъ ясно изложилъ еще въ предисловіи къ своему лже-евангелію, состоитъ въ слѣдующемъ: „1800 лѣтъ тому назадъ явился какой-то нищій и что-то говорилъ; его высѣкли и повѣсили“. Вотъ и все! Толстому нѣтъ никакого дѣла до того, что Христось Самъ называлъ Себя Сыномъ Божіимъ и приписывалъ Себѣ свойства, которыя могутъ принадлежать только одному Богу (Мѡ. 22, 43. 45; Мар. 12, 37; Лук. 20, 42. 44; Іоан. 8, 58; Мате. 18, 11. 20; 9, 6; 11, 27; 26, 64; 24, 30 и мн. др.), онъ не придаетъ никакого значенія свидѣтельству Іоанна Крестителя, который, говоря объ Иисусѣ Христѣ и о бывшемъ при Его крещеніи, „свидѣтельствовалъ, что Сей есть Сынъ Божій“ (Іоан. 1, 34); для него не важны принятые Иисусомъ Христомъ свидѣтельства отъ Наанаила: „Равви! Ты Сынъ Божій“ (Іоан. 1, 49), отъ ап. Петра: „Ты—Христось, Сынъ Бога Живаго“ (Мате. 16, 16). „Къ кому намъ идти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни: и мы увѣровали и познали, что Ты Христось, Сынъ Бога живаго“ (Іоан. 6, 68. 69); народъ неоднократно свидѣтельствовалъ Христу: „истинно Ты Сынъ Божій“ (Мате. 14, 33). И Онъ не отвергъ ни одного изъ этихъ свидѣтельствъ. Даже враги Христа, невѣрующіе іудеи, у самаго креста на Голгоѣ, издѣваясь надъ ужасными страданіями Распятаго, свидѣтельствовали: „Онъ сказалъ: Я Божій Сынъ“¹⁾. Даже римскіе язычники— „сотникъ и тѣ, которые съ нимъ стерегли Иисуса, видя землетрясеніе и все бывшее, устрашились весьма и говорили: воистину Онъ былъ Сынъ Божій“ (Мате. 27, 54). Жизнь, ученіе и дѣла Иисуса Христа, Его страданія, смерть и воскресеніе суть такія неопровержимыя доказательства божественности Иисуса Христа, что уже съ самаго начала распространенія ученія христіанскаго было ясно для всѣхъ, что нельзя, не вѣруя въ божество Христа, быть христіаниномъ.

¹⁾ Мате. 26, 43.

Въ апостольскихъ посланіяхъ, о существованіи которыхъ въ первомъ вѣкѣ знаютъ не только христіанскіе писатели, но и враги христіанскіе—еретики, и которыя, какъ предназначенныя для первенствующихъ христіанъ, конечно, были писаны на совершенно понятномъ для нихъ языкѣ, Иисусъ Христосъ постоянно называется Сыномъ Божиимъ. (2 Петр. 1, 17; 1 Иоан. 1, 3, 7; 2, 22. 23. 24; 3, 8. 24; 4, 9. 10. 14. 15; 5, 5. 9. 10. 11. 12. 13. 20, 2 Иоан. 1, 3. 9; Римл. 1, 3. 4. 9; 5, 10; 8, 3. 29. 32; 1 Кор. 1, 9; 15, 28; 2 Кор. 1, 19; Гал. 1, 16; 2, 20; 4, 4. 6; Ефес. 4, 13; 1 Сол. 1, 10; Евр. 1, 5; 4, 14; 6, 6; 10, 29), Богомъ (1 Сол. 3, 11; 2 Сол. 2, 16; Тит. 2, 13; Іуды 1, 4 и др.), Спасителемъ нашимъ, Спасителемъ міра, Спасителемъ всѣхъ человѣковъ (1 Иоан. 4, 14; Іуды 1, 25; 2 Петр. 1, 1; 11; 2, 20; 3, 2. 18; Ефес. 5, 23; Филип. 3, 20; 1 Тим. 2, 3; 4, 10; 2 Тим. 1, 9. 10. 1; Тит. 1, 3. 4; 2, 10. 13; 3, 4. 6), Господомъ (Іак. 1, 1; 2, 1; 1 Петр. 1, 3; 2 Петр. 1, 2. 8. 11. 14. 16; 2 Иоан. 1, 3; Іуды 1, 4. 17. 25; Рим. 1, 4. 7; 4, 24; 5, 1. 11. 21; 6, 11, 23; 7, 25; 8, 39; 13, 14; 15, 6; 30; 16, 18. 20. 24. 1 Кор. 1, 3. 7. 8. 10; 2, 8 и мн. др.), единымъ Ходатаемъ Бога и человѣковъ (1 Тим. 2. 5), великимъ Богомъ и Спасителемъ нашимъ (Тит. 2, 13), единымъ Владыкою Богомъ (Іуды 1, 4), Праведнымъ Судіею (Рим. 14, 10; 2 Кор. 5, 10; 2 Тим. 4, 8) и Ему приписываются всѣ божескія свойства. Въ виду этого не можетъ подлежать никакому сомнѣнію истинность свидѣтельства, принадлежащаго перу языческаго администратора Плинія Младшаго, по которому уже въ его время въ самыхъ различныхъ и отдаленныхъ частяхъ Римской имперіи, какъ у бывшихъ іудеевъ, такъ и у бывшихъ язычниковъ, составившихъ новое религіозное общество, совершенно отличное отъ іудейства, „воспѣвали Ему (т. е. Иисусу Христу), какъ Богу, хвалебныя пѣсни“. Ясно, что не вѣровать въ божество Иисуса Христа можетъ только тотъ, кто отвергаетъ подлинность *всѣхъ* новозавѣтныхъ писаній, и для кого не имѣеть никакого смысла свидѣтельство исторіи.

Какое же основаніе указываетъ Толстой для того, чтобы признавать Иисуса Христа только *человѣкомъ*? Въ разбираемомъ нами сочиненіи онъ прямо не отвѣчаетъ на этотъ вопросъ; но

десять лѣтъ тому назадъ въ предисловіи къ своему же-евангелію онъ могъ сказать лишь слѣдующее: „Ученіе Бога, сошедшаго на землю, чтобы научить людей, по самой цѣли сошествия Бога на землю, не можетъ быть понимаемо различно. Если Богъ сошелъ на землю, чтобы открыть истину людямъ, то наименьшее, что Онъ могъ сдѣлать, это то, чтобы открыть истину такъ, чтобы воѣ ее поняли; если же Онъ этого не сдѣлалъ, то Онъ не былъ Богъ“... „Для меня совершенно все равно, Богъ или не Богъ былъ Иисусъ Христосъ“... Кажется, что, высказывая эти странныя мысли, Толстой какъ-бы, шутя, издѣвается надъ законами человѣческаго мышленія: онъ выводитъ заключеніе совершенно противоположное тому, какого требуютъ имъ же самимъ указанная послылки. Возвышенность ученія Иисуса Христа болѣе всего свидѣтельствуетъ о его божественности. Если произведенія болѣе совершеннаго человѣческаго ума не всегда бывають доступны для одинаковаго пониманія людей, стоящихъ на разныхъ ступеняхъ умственнаго развитія, то что же слѣдуетъ сказать объ откровеніи мудрости Божественной? Для ограниченнаго и несовершеннаго человѣческаго ума непостижимо ученіе, возвыщающее истины ума все совершеннаго и не ограниченнаго. Иисусъ Христосъ изъяснялъ свое ученіе въ самой простой и наглядной формѣ—притчахъ, для которыхъ бралъ всѣмъ доступные и понятные образы пастыря, свѣателя, виноградаря, распутнаго сына, заимодавца; кромѣ того Онъ открывалъ Своимъ слушателямъ божественныя истины въ строгой послѣдовательности и постепенности, переходя постоянно отъ легкаго къ болѣе трудному, и это Онъ дѣлалъ именно потому, что признавалъ трудность для слушателей—ограниченнымъ умомъ усвоить Его ученіе, откровеніе безвѣчнаго Божественнаго Духа,—и все таки въ прощальной бесѣдѣ съ учениками Онъ долженъ былъ сказать: „Еще многое имѣю сказать вамъ; но вы теперь не можете вмѣстить. Когда же придетъ Онъ, Духъ истины, то наставитъ васъ на всякую истину... Утѣшитель, Духъ Святый, Котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое, научитъ васъ всему и напомнитъ вамъ все, что Я говорилъ вамъ“. (Іоан. 16, 12, 13; 14, 26). Что ученіе Спасителя не будетъ воспринято и понято всѣми одинаково,

объ этомъ ученики знали еще вначалѣ общественнаго служенія Иисуса Христа: „вамъ дано знать тайны Царствія, а имъ не дано... потому что они видя не видятъ, и слыша не слышатъ, и не разумѣютъ“ (Мате. 13, 11, 13). Для пониманія ученія Иисуса Христа мало развитія одного ума, для этого требовалась еще и чистота (неогрубѣлость) сердца. (Мате. 13, 15), что не всегда требуется для пониманія человѣческой мудрости. По этому нужно сказать совершенно противоположное тому, что сказалъ Толстой: возвышенность ученія Иисуса Христа и неодинаковость пониманія его со стороны людей, сами по себѣ, служатъ однимъ изъ доказательствъ того, что преподавшій его былъ болѣе, чѣмъ человѣкъ, а ученіе его болѣе, чѣмъ ученіе человѣческое. Самъ Иисусъ Христосъ прямо называлъ его ученіемъ, происходящимъ отъ Бога. „Отвергающій Меня и не принимающій словъ Моихъ, — говорилъ Онъ (Іоан. 12, 48. 50), имѣетъ судію себѣ: слово, которое Я говорилъ, оно будетъ судить его въ послѣдній день. Ибо Я говорилъ не отъ Себя, но пославшій Меня Отецъ, Онъ далъ Мнѣ заповѣдь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповѣдь Его есть жизнь вѣчная. И такъ, что Я говорю, говорю, какъ сказалъ Мнѣ Отецъ“. „Развѣ ты не вѣришь, что Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ? Слова, которыя говорю Я вамъ, говорю не отъ Себя: Отецъ, пребывающій во Мнѣ, Онъ творитъ дѣла“ (Іоан. 14, 10). „Пославшій Меня есть истиненъ, и что Я слышалъ отъ Него, то и говорю міру“ (Іоан. 8, 26). „Ничего не дѣлаю отъ Себя, но какъ научилъ Меня Отецъ, такъ и говорю“ (Іоан. 8, 28). „Мое ученіе не Мое, но Пославшаго Меня“ (Іоан. 7, 16). „Не любящій Меня не соблюдаетъ словъ Моихъ, слово же, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшаго Меня Отца“ (Іоан. 14, 24).

Самъ Толстой, безъ сомнѣнія, сознаетъ, что христіанское ученіе не могло быть произведеніемъ обыкновеннаго человѣческаго ума. Въ своеобразной передачѣ онъ приводитъ изреченіе Іоан. VII, 17: „Кто хочетъ узнать объ этомъ ученіи—отъ Бога ли оно, пусть исполняетъ его“ (Подлинное изреченіе гласитъ такъ: „Кто хочетъ творить волю Его (Бога), тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя гово-

рю⁴⁾). По этой же причинѣ въ разбираемомъ сочиненіи ¹⁾ Толстой не говоритъ, что это ученіе преподавалъ *человѣкъ* Христось, а называетъ его только „*приписывавшимся* *человѣку* Христу“. Кто же его *приписывалъ*? Почему оно было приписываемо именно *человѣку* Христу, а не кому либо другому? На эти вопросы Толстой не отвѣчаетъ; они для него какъ-бы вовсе не существуютъ. Но этого мало; какъ отвергнуть длинный рядъ историческихъ свидѣтельствъ, принадлежащихъ евангелистамъ, апостоламъ, ученикамъ апостольскимъ, христіанскимъ апологетамъ и писателямъ первыхъ вѣковъ, еретикамъ и литературнымъ врагамъ христіанства, евреямъ-талмудистамъ и даже языческимъ римскимъ писателямъ перваго и начала втораго вѣка—Тациту, Светонію и Плинію Младшему, по единодушному утвержденію которыхъ никто другой, а именно Исусъ Христось распятый при Понтіѣ Пилатѣ, *начальникъ* *тѣры* христіанской, преподавалъ людямъ особенное ученіе и учредилъ религиозное общество, извѣстное подъ Его именемъ?—Ясно, что утвержденіе Толстого голословно, безосновательно и несогласно съ несомнѣнными историческими свидѣтельствами.

Не признавая Исуса Христа виновникомъ новаго ученія, Толстой съ своей стороны не указываетъ намъ опредѣленно и того, кто именно возвѣстилъ людямъ это ученіе. Онъ говоритъ: „1800 лѣтъ тому назадъ среди языческаго Римскаго міра *явилось* странное, не похожее ни на какое изъ прежнихъ, *новое ученіе*, приписывавшееся *человѣку* Христу“. Но *какъ-же* оно *явилось*?—Само собою? дѣйствіе оказалось безъ причинъ?—Но такимъ отвѣтомъ удовлетвориться нельзя. 1800 лѣтъ назадъ—эпоха историческая. Отъ этой эпохи до насъ дошло много письменныхъ памятниковъ. Палестина была хорошо извѣстна и грекамъ и римлянамъ, и персамъ и сирійцамъ. Относительно такой эпохи и такой страны нельзя ограничиваться неопредѣленными отвѣтами; разсудокъ *человѣческой* требуетъ, чтобы каждое историческое явленіе было уяснено по закону достаточнаго основанія и чтобы каждому дѣйствію была указана его причина. Но Толстой, повидимому, ничего не хочетъ знать объ этихъ разумныхъ требованіяхъ.

¹⁾ Ч. 1 стр. 73.

Но что же это за учение, странное и новое, которое, по Толстому, явилось 1800 лѣтъ тому назадъ и приписывавшееся человѣку Христу?—На этотъ вопросъ Толстой, какъ мы видѣли, отвѣчаетъ ¹⁾ такъ: „учение, отрицавшее не только всякія божества,—всякій страхъ передъ ними, всякія гаданія и вѣру въ нихъ, но и всякія, человѣческія учрежденія и всякую необходимость въ нихъ“. Итакъ сущность христіанскаго ученія, если только здѣсь о немъ идетъ рѣчь, Толстой полагаетъ въ самомъ грубомъ *нигилизмѣ*—въ отрицаніи *всякихъ* божествъ и въ отрицаніи *всякихъ* человѣческихъ учрежденій. Это разсужденіе Толстаго какъ-то совѣстно даже опровергать; такъ оно для каждаго здравомыслящаго человѣка до очевидности ложно...

Учение, отрицающее бытіе Божіе,—атеизмъ,—не можетъ быть названо *новымъ* ученіемъ даже и для эпохи, бывшей 1800 лѣтъ тому назадъ. Оно было уже извѣстно Давиду, назвавшему, какъ мы знаемъ, всѣхъ атеистовъ безумцами. Правда, римскіе язычники называли безбожниками и христіанъ, потому что почитая богами своими видимыхъ идоловъ, они не могли понять христіанскаго ученія о бытіи Бога невидимаго и непостижимаго, Бога, какъ всесовершеннаго духа, и потому полагали, что христіане вообще отвергаютъ бытіе Бога. Толстой могъ-бы понять это учение, еслибы ему не препятствовало уже напередъ усвоенное имъ чрезъ Шопенгауэра школьно—философское пантеистическое міровоззрѣніе. Для каждаго, хотя сколько—нибудь знакомаго съ содержаніемъ нашихъ каноническихъ евангелій, ясно, что называть христіанское учение атеистическимъ, отвергающимъ *всякія* божества, т. е., и бытіе истиннаго Бога, просто нелѣпо. Раскрытіе истиннаго понятія о Богѣ и объ отношеніи Бога къ міру и человѣку—это главный и основной предметъ всего ученія евангельскаго. Кто же, какъ не Христосъ возвѣстилъ людямъ, что „Богъ есть духъ“ (Іоан. 4, 24.) и при томъ—духъ личный, самосознающій, любящій и дѣйствующій единственно по Своей волѣ, правдѣ и благодати,—что Онъ всемогущъ (Мате. 19, 26; Марк. 10, 27; 18, 27), что Онъ невидимъ и непостижимъ (Іоан. 1, 18), что Онъ вѣченъ

¹⁾ ст. 73.

(Матѣ. 22, 32; Марк. 12, 26, 27; 20, 38), благъ (Матѣ. 19, 17; Марк. 10, 18; 18, 19). милосердь и всесовершенство (Матѣ. 5, 45. 48), всевѣдущъ (Матѣ. 6, 6), что онъ такъ возлюбилъ мѣръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную. (Іоан. 3, 16). Толстому, очевидно, хотѣлось бы выдать христіанское ученіе за атеистическое только для оправданія своего собственнаго міровоззрѣнія. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ говоритъ о Богѣ *только для другихъ*, чтобы не оттолкнуть отъ себя своими безбожіемъ многихъ изъ своихъ послѣдователей, которые, по совершенно непонятному недоразумѣнію, признаютъ его даже *религіознѣйшимъ* человѣкомъ (Къ немалому удивленію нашему, таковымъ признаетъ его даже *Страхова*) ¹⁾. Но самъ Толстой въ бытіе личнаго Бога вовсе не вѣруетъ, и подъ словомъ *Богъ*, которое онъ часто употребляетъ въ своихъ сочиненіяхъ, онъ разумѣетъ нѣчто иное, чѣмъ другіе люди, иногда — *истину*, иногда — вообще отвлеченное пантеистическое понятіе. Въ его *письмѣ къ М.М.* по этому поводу мы встрѣчаемъ слѣдующее весьма характеристическое разсужденіе: „Всѣ говорятъ, что значеніе христіанства въ томъ, чтобы любить *Бога* и ближняго, какъ самого себя. Но *что такое Богъ?* Что такое любить? Что такое любить *что-то непонятное—Бога?* Что такое ближній? Что такое самъ я? Слова эти для меня имѣютъ такое значеніе: *любить Бога значитъ любить истину...* Такъ это для меня. Но мнѣ ясно, что *эти ничемъ неопредѣляющія слова* могутъ быть понимаемы иначе... Какъ это — *люби какого-то Бога*, котораго каждый понимаетъ по-своему, а другіе, и вовсе не признаютъ“... Конечно, Толстой, на основаніи своего пантеистическаго міровоззрѣнія, можетъ отрицать бытіе личнаго Бога, сколько ему угодно; но навязывать атеистическій характеръ христіанскому ученію, отрицающему только ложныхъ, языческихъ боговъ, но не бытіе единаго истиннаго Бога, онъ не имѣетъ никакого основанія и даже извращаетъ этимъ самую сущность христіанства. Христіанское ученіе о любви къ Богу

¹⁾ А. Гусевъ Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого. К. 1893. Стр. 274—275.

въ вышеупомянутомъ письмѣ къ М.М.—онъ называетъ „просто глупымъ“; но этимъ словомъ было бы справедливо назвать только одно его разсужденіе о христіанскомъ ученіи.

Совершенно неосновательно утверждаетъ Толстой также и то, будтобы новое ученіе, явившееся 1800 лѣтъ тому назадъ (думаемъ, что рѣчь идетъ о христіанскомъ ученіи), отрицаетъ всякія человѣческія учрежденія и всякую необходимость въ нихъ. Въ той же самой нагорной проповѣди на которую такъ часто ссылается Толстой и которую онъ считаетъ несомнѣнно подлинною, Иисусъ Христосъ признаетъ учрежденія судебныя: „всякій, гнѣвающійся на брата своего напрасно, подлежитъ суду“ (Матѣ. 5, 22); тамъ же признаетъ Онъ значеніе синедриона: „кто скажетъ брату своему: „рака“, подлежитъ синедриону“. Кромѣ того Христосъ, какъ мы видѣли уже, признаетъ обязательнымъ платить государственныя и общественныя подати (Матѣ. 22, 17; Марк. 12, 14; Лук. 20, 22); правда, обвиняя предъ Пилатомъ Иисуса Христа, іудеи говорили: „Онъ развращаетъ нашъ народъ и запрещаетъ давать подать кесарю“ (Лук. 23, 2); но и Пилать увидѣлъ, что это была ложь и клевета. Спаситель признавалъ всѣ учрежденія, установленныя ветхозавѣтнымъ закономъ (храмъ, праздники, крещеніе Іоанна, путешествія въ Іерусалимъ) и даже благочестивые обычаи народныя (Матѣ. 26, 12; Марк. 14, 8), не отвергъ значенія синагогъ и т. п. Толстому, очевидно, хочется навязать христіанскому ученію тотъ социалистическій, или даже анархическій характеръ, какой имѣютъ его собственныя убѣжденія, заимствованныя изъ источниковъ, стоящихъ не только вдали, но и въ явномъ противорѣчій съ ученіемъ Иисуса Христа.

Весьма трудно объяснить себѣ, какимъ образомъ Толстой могъ допустить предположеніе, что христіанское ученіе было искажаемо съ самаго начала его появленія въ мірѣ, и что искажали и извращали его именно св. апостолы, непосредственные ученики Иисуса Христа. Но изъ какихъ источниковъ самъ Толстой получил свои свѣдѣнія объ истинномъ христіанскомъ ученіи?—По его словамъ,—будто-бы изъ Евангелій, написанныхъ апостолами. А гдѣ встрѣтилъ онъ это ученіе уже искаженнымъ будтобы апостолами?—Въ писаніяхъ тѣхъ же самихъ

апостоловъ!... Такимъ образомъ, по Толстому, выходитъ, что одни и тѣ же апостолы въ одно и то же время, въ однихъ и тѣхъ же писаніяхъ предложили своимъ читателямъ и *истинное* христіанское ученіе, и въ искаженномъ ими видѣ!... Можно ли подобныя заключенія признавать согласными съ требованіями здравой логики?

Но еще болѣе страннымъ представляется разсужденіе Толстого о томъ, что справедливость своего *искаженнаго* христіанскаго ученія апостолы будто бы старались утвердить самыми недостойными и безнравственными средствами—*ложью и обманомъ*, что для этого они сначала выдумали „эти страшныя, надѣлавшія столько зла, слова: „угодно Святому Духу и намъ“, а потомъ для подтвержденія этихъ страшныхъ словъ они будто бы придумали разсказъ о сошествіи Св. Духа на нихъ въ видѣ огненныхъ языковъ и о другихъ *соблазнительныхъ* для Толстого чудесахъ,—которыя наполнена книга Дѣяній св. Апостоловъ... Такимъ образомъ, по мнѣнію Толстого, ученики Іисуса Христа, которые ради возвѣщенія людямъ евангельскаго ученія, отказались отъ всѣхъ благъ міра, терпѣли голодь и жажду, и наготу и побои, скитались и трудились, работая своими руками, были злословимы, гонимы (1 Кор. 4, 11—13); эти ученики отсюду притѣсняемые (2 Кор. 4. 8), ужасными страданіями и мученическою смертію запечатлѣвшіе истину проповѣдуемаго ученія, эти апостолы были будто-бы лишь *обманщиками и лжецами!* Что нужно сказать о человѣкѣ, который дерзнулъ бросить грязью и запятнать высоконравственный и безукоризненный характеръ св. апостоловъ, первыхъ проповѣдниковъ возвѣщенной Іисусомъ Христомъ божественной истины? Ликъ учениковъ Христовыхъ Толстой думаетъ обратить въ шайку сознательныхъ обманщиковъ и лгуновъ! Дѣло распространенія христіанства онъ хочетъ приписать простому обману и пустымъ вымысламъ, относительно которыхъ предварительно состоялся преднамѣренный уговоръ между галилейскими рыбаками. Можетъ ли здравый смыслъ допустить подобныя предположенія? Очевидно, Толстой рѣшилъ не пренебрегать никакими средствами для достиженія своей цѣли.

По мнѣнію Толстого ¹⁾, Іисусъ Христосъ не только не на-

¹⁾ Ч. I, стр. 82.

мѣренъ былъ учреждать церкви на землѣ, но даже и „не могъ основать“ ее. Какъ же послѣ этого понимать слова Христа: „Я создамъ церковь Мою и врата ада не одолѣютъ ея“ (Мат. 16, 18)? или о судѣ церкви: „скажи церкви; а если и церкви (согрѣшившій братъ) не послушаетъ, то да будетъ онъ тебѣ, какъ язычникъ и мытарь“ (Мат. 18, 17)? На эти вопросы Толстой отвѣчаетъ ¹⁾, что въ этихъ мѣстахъ слово „церковь“ Христосъ употреблялъ *о чемъ-то другомъ*. Но о чемъ же именно?—На этотъ вопросъ онъ не даетъ никакого отвѣта. Очевидно, что онъ еще не придумалъ, какъ исказить эти евангельскія мѣста, эти изреченія Самаго Спасителя о Его намѣреніи основать церковь и о предоставленномъ ей судѣ надъ согрѣшившими членами. Толстой требуетъ, чтобы просто на слово повѣрили ему, что въ этихъ изреченіяхъ Христосъ разумѣетъ подъ словомъ „церковь“ не церковь, а *„что-то другое“*. Но онъ выпустилъ изъ виду, что въ Евангеліяхъ кромѣ самаго слова „церковь“ есть еще прямыя указанія на существенныя признаки церкви, таковы: избраніе апостоловъ, данная имъ власть учить и совершать таинства, производить судъ (Мат. 10, 1; Марк. 3, 33—14; Лук. 6, 12—13; Мат. 28, 19—20; 16, 19; 18, 17; Иоан. 20, 23 и др.). Толстой не обратилъ вниманія своихъ читателей и на то, что кромѣ Евангелій, *написанныхъ апостолами*, и во многихъ мѣстахъ апостольскихъ посланій ясно говорится о томъ, что церковь на землѣ основана именно Иисусомъ Христомъ, освящена Его страданіями и смертію. Вотъ важнѣйшія изъ этихъ изреченій: „Иныхъ Богъ поставилъ въ церкви во-первыхъ апостолами, во-вторыхъ пророками, въ-третьихъ учителями; далѣе, инымъ далъ силы чудодѣйственныя, также дары исцѣленій, вспоможенія, управленія“ (1 Кор. 12, 28). Въ другомъ мѣстѣ вмѣсто слова *Богъ* говорится *Христосъ*. „Христосъ поставилъ однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, иныхъ пастырями и учителями, къ совершенію святыхъ, на дѣло служенія, для созиданія Тѣла Христова, доколѣ всѣ придемъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возра-

1) Ч. I, стр. 83.

ста Христова“ (Ефес. 4, 11—13). „Христосъ возлюбилъ церковь и предалъ Себя за нее, чтобы освятить ее, очистивъ бажею водою, посредствомъ слова; чтобы представить ее Себѣ славною церковью, не имѣющею пятна, или порока, или чего-либо подобнаго, но дабы она была свята и непорочна“ (Ефес. 5, 25—27). Въ книгахъ Св. Писанія Новаго Завѣта слово „церковь“ употреблено въ 98 мѣстахъ. И по Толстому выходить, что во всѣхъ этихъ мѣстахъ подь „церковию“ нужно разумѣть не церковь, а „что-то другое“...

Толстой, по видимому, не находитъ достаточнаго количества словъ на русскомъ языкѣ для того, чтобы выразить всю свою враждебность къ христіанской церкви и потому обращается за помощію даже къ Вольтеру, вмѣстѣ съ которымъ обзываетъ ¹⁾ церковь еще и французскимъ словомъ—l'infame (безчестною). По его словамъ, церковь есть источникъ зла и лжи, она можетъ будтобы причинять одни злодѣянія, и—ничего хорошаго, такъ что Тихонъ Задонскій былъ бы добрѣе и достойнѣе, еслибы не принадлежалъ къ христіанской церкви ²⁾. Истина, по Толстому, заключается не въ церкви, а въ ересьяхъ, потому что главнымъ признакомъ церкви служить ея неподвижность, застой, безжизненность, а существенный признакъ ересей—движеніе, истина же, какъ и истинное христіанство состоятъ лишь въ безостановочномъ движеніи ³⁾.—Но въ какомъ движеніи—впередъ или назадъ? прямо или въ сторону? Повидимому, Толстой имѣетъ въ виду *первое* движеніе, т. е., впередъ и прямо. Но такое движеніе есть и въ церкви. Правда, божественныя истины, хранимыя въ церкви, какъ истины вѣчныя, *сами по себѣ*, неподвижны, *сами по себѣ*, не имѣютъ нужды ни въ какомъ дальнѣйшемъ движеніи или раскрытіи, выводахъ или добавленіяхъ. Но человѣчество, воспринимая ихъ въ себя и становясь подь ихъ руководство, находится въ безостановочномъ движеніи; члены церкви постигаютъ эти истины не сразу, но постепенно, достигая и въ жизни все большаго и большаго осуще-

1) Ч. I. стр. 98.

2) Ч. I. стр. 101.

3) Ч. I. стр. 76—77; 90—98.

ствленія ихъ. 300—400 лѣтъ тому назадъ члены христіанской церкви не имѣли такихъ точныхъ, ясныхъ, основательныхъ познаній въ области христіанской религіи, какія имѣютъ многія изъ членовъ церкви въ настоящее время; религіозное сознание у людей взрослыхъ стоитъ на высшей степени развитія, чѣмъ у дѣтей. Такимъ образомъ въ церкви хотя богооткровенныя истины всегда однѣ и тѣже, какъ вѣчныя и разъ навсегда данныя, но въ нихъ заключаются начала непрерывнаго, безостановочнаго и безконечнаго развитія человечества, начинаемаго на землѣ и имѣющаго продолжаться въ будущей жизни. Эти-то божественныя истины въ своемъ чистомъ и неповрежденномъ видѣ и могутъ быть находимы только въ церкви, которая хранитъ ихъ какъ самую драгоценную святыню. Не то въ ересяхъ. Тамъ есть движеніе религіознаго сознанія, но только безъ надлежащей зависимости отъ богооткровенныхъ истинъ; оно уклоняется отъ нихъ и потому всегда искажаетъ или отрицаетъ ихъ. Тамъ не религіозное сознание развивается въ зависимости отъ догматическаго ученія, а совершенно наоборотъ: догматическое ученіе становится въ зависимость отъ религіознаго сознанія и вмѣстѣ съ нимъ постоянно измѣняется, а вслѣдствіе этого оно никогда не можетъ заключать въ себѣ твердыхъ и непреложныхъ истинъ, такъ какъ содержаніе его, завися отъ направленія развитія еретиковъ, всегда будетъ имѣть временный или случайный и равнообразный характеръ и его движеніе будетъ не прямое, а круговращательное.—Истинное христіанство, по словамъ Толстого ¹⁾, состоитъ лишь въ безпрестанномъ движеніи впередъ, а не въ неподвижности церкви. Но къ чему стремится самъ Толстой? Онъ, повидимому, стремится не впередъ, а назадъ,—къ восстановленію того истиннаго христіанства, которое явилось въ міръ 1800 лѣтъ тому назадъ, къ тѣмъ истинамъ, которыя, по его словамъ, были „приписаны человѣку Христу“. Не вступаетъ ли чрезъ это самое Толстой въ противорѣчіе съ самимъ собою? Если истина въ ересяхъ,—зачѣмъ ему возвращаться такъ далеко, а отчего не обратиться къ ересямъ, нынѣ во множествѣ распространеннымъ и постоянно умножающимся?

¹⁾ Ч. I. стр. 75 и дал.

Движенію церковной жизни, по мнѣнію Толстого, предѣлъ положенъ Никейскимъ символомъ вѣры. Но какъ же объяснить то, что движеніе въ церкви, какъ признаетъ Толстой, было во 2-мъ и 3-мъ вѣкѣ, когда также существовали разные символы — помѣстныхъ церквей и отдѣльныхъ отцевъ церкви и даже символъ апостольскій. На этотъ вопросъ у Толстого нѣтъ никакого отвѣта...

Толстой такъ враждебно относится къ Никейскому символу вѣры, что даже выставляетъ ¹⁾ слѣдующее категорическое положеніе: „Нагорная проповѣдь или символъ вѣры. Нельзя вѣрить и тому и другому“. Но что такое символъ вѣры? По Толстому, Никейскій символъ вѣры есть не что иное, какъ „резюме споровъ, происходившихъ на соборѣ“ ²⁾. Но это опредѣленіе совершенно невѣрно. Символь вѣры есть краткое, но точное изложеніе того вѣроученія, которое содержится въ книгахъ Св. Писанія Новаго Завета; отцы собора не только ничего не внесли въ него своего, но даже не употребили ни одного своего выраженія. Символь вѣры весь изложенъ словами Новозавѣтныхъ писаній. Для доказательства этого мы приводимъ его здѣсь съ точнымъ указаніемъ цитатъ или тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, изъ которыхъ отцы собора заимствовали выраженія при составленіи символа вѣры. Желающіе могутъ проверить насъ. Вотъ самый текстъ Никейскаго символа вѣры: „*Вѣруемъ во единого Бога Отца* (ср. Іоан. 14, 1; 17, 3; Іак. 2, 19; Евр. 11, 6; Рим. 3, 30; 1 Кор. 8, 6; Гал. 3, 20; Ефес. 4, 6; 1 Тим. 2, 5 и др.), *Вседержителя* (2 Кор. 6, 18; Апок. 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 14, 19, 6; 21, 22), *Творца небу и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ* (Мате. 19, 4; Марк. 10, 6; Рим. 1, 25; Ефес. 3, 4; Колос. 1, 16). *И во единого Господа Иисуса Христа* (1 Кор. 8, 6; Іоан. 13, 13. 14; 1 Кор. 12, 3; Филип. 2, 11), *Сына Божія* (Мате. 3, 17; Марк. 1, 11; Лук. 3, 22; Іоан. 5, 37, Мате. 17, 5; Марк. 9, 7; 2 Петр. 1, 17; Мате. 16, 16. 20; 14, 33; Іоан. 6, 69; 1 Іоан. 1, 7; 2, 22; 23; 24; 3, 8. 23; 4, 9. 10. 14. 15; 5, 5. 10. 11. 12. 13. 20; 2 Іоан. 1, 3. 9;

¹⁾ Ч. I. стр. 108.

²⁾ Ч. I. стр. 91.

Апок. 1, 13; 2, 18; Рим. 1, 3. 4. 9; 5, 10; 8, 3. 29. 32; 1 Кор. 1, 9; 15, 28; 2 Кор. 1, 19; Гал. 1, 16; 2, 20; 4, 4. 6; Ефес. 4, 13; 1 Сол. 1, 10; Евр. 1, 2. 5; 4, 14; 6, 6; 10, 29 и др.), *Единороднаго* (Иоан. 3, 16; 1 Иоан. 4, 9; Гал. 4, 4), *иже отъ Отца рожденнаго прежде всехъ вѣкъ* (1 Иоан. 5, 1; Евр. 1, 5; 5, 5), *Свѣта отъ Свѣта* (Иоан. 8, 12; 9, 5; 1 Иоан. 1, 5.), *Бога истинна отъ Бога истинна* (Иоан. 3, 33; 1 Иоан. 5, 20; Рим. 3, 4; 1 Сол. 1, 9; Евр. 9, 14), *рожденна, не сотворенна* (Евр. 5, 5; 1, 5; 1 Иоан. 5, 1), *единосущна Отцу* (Иоан. 14, 11; 17, 10; 10, 30. 36. 38), *Иже ося быша* (Иоан. 1, 3; Колос. 1, 16; Ефес. 3, 9; Евр. 1, 2). *Насъ ради чело-вѣкъ и нашего ради спасенія* (Иоан. 3, 16, 17; Матѣ. 26, 28; Лук. 22, 19. 20; Марк. 14, 24; 1 Кор. 11, 24; Матѣ. 20, 28; Марк. 10, 45; Иоан. 11, 51; 52; 10, 16; 1 Кор. 8, 11; 15, 3, Рим. 5, 18; 1 Тим. 2, 5, 4, 10; Тит. 2, 11; 1 Сол. 5, 9; 2 Сол. 2, 13; Евр. 1, 14; 2, 10; 1 Петр. 2, 2) *сшедшаго съ небесъ* (Иоан. 3, 13; 6, 62; Матѣ. 26, 64; Иоан. 16, 27. 28; Ефес. 4, 10) *и воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы и очеловѣчшася* (Матѣ. 1, 18. 20; Лук. 1, 35; Иоан. 1, 14), *Распятаго же за ны при Понтийстѣмъ Цезарѣ и страдавша и погребенна* (Матѣ. 27, 26; 60; Марк. 15, 15. 45—46; Лук. 23, 24—25. 52—53; Иоан. 19, 16. 42; 1 Кор. 1, 23; 2, 2. 8; Галат. 3, 1; Апок. 11, 8 и др. 1 Петр. 2, 21; 23; 3, 18; 4, 1; 2 Кор. 1, 5; Евр. 9, 26; 1 Тим. 6, 13; 1 Кор. 15, 4) *И воскресшаго въ третій день по писаніемъ* (1 Кор. 15, 3—4) *И возшедшаго на небеса* (Марк. 16, 19; Лук. 24, 51; Дѣян. 1, 9; Иоан. 3, 13, 6, 62; Матѣ. 26, 64; Ефес. 4, 10; 1 Петр. 3, 22) *и сядущаго одесную Отца* (Марк. 16, 19; Матѣ. 26, 64; 1 Петр. 3, 22; Колос. 3, 1; Евр. 1, 3. 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2). *И пакы грядущаго со славою судити живымъ и мертвымъ* (Матѣ. 25, 31—46; 13, 49; 16, 27; Дѣян. 1, 11. 10, 42. 1 Сол. 1, 10; Іак. 5, 7; 8; 2 Петр. 1, 16; 3, 4. 10; 12; 1 Кор. 4, 5; 15, 23; 2 Кор. 7, 7; 1 Сол. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 2. 23; 2 Сол. 2, 1. 8; Матѣ. 24, 44; Апок. 3, 11; 4, 8; 22, 12. 20), *Его царствію не будетъ конца* (Лук. 1, 33); *И въ Духа Святаго* (Матѣ. 28, 19; 3, 16; Марк. 1, 10; Лук. 3, 21; Иоан. 1, 32; Матѣ. 1, 18. 20; 12, 28. 32; Марк.

3, 28. Лук. 12, 10. Мате. 10, 20. Лук. 12, 12; Иоан. 14, 16. 17. 26; 15, 26; 16, 7—15; 20, 22; 1 Петр. 1, 12; 4, 14; 2 Петр. 1, 21; 1 Иоан. 3, 24; 4, 13; 5, 6. 7; Иуд. 1, 20; Апок. 2, 7, 12. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 14, 13; Дѣян. 1, 2. 5. 8. 16; 2, 4. 17. 33. 38. 4, 8. 25. 31; 5, 32; 6, 3. 5. 10, 7, 51, 55; 8, 15—19. 39; 9, 17. 31; 10, 19. 38. 44. 45. 47; 11, 12. 15. 16. 24. 28; 13, 2. 4. 9. 52; 15, 8. 28; 16, 6. 7; 19, 2. 6; 20, 23. 28; 21, 11; 28; 25; Рим. 5, 5; 8, 9. 11. 14. 26; 9, 1; 14, 17; 15, 13. 16. 19; 1 Кор. 2, 10. 11. 12. 13. 14; 3, 16; 6, 11. 17. 19; 7, 40; 8, 6; 12, 3. 8. 9. 11. 13; 14, 2; 2 Кор. 3, 3; 5, 5; 6, 6; 13, 13; Галат. 3, 5; 4, 6; Ефес. 3, 5; 4, 4; 30; Филип. 1, 19. 27; 1 Сол. 4, 8; 1 Тим. 3, 16; 4, 1; Тит. 3, 5; Евр. 2, 4; 3, 7; 6, 4; 9, 14; 10, 15), *Господа животворящаго* (2 Кор. 3, 17; Дѣян. 5, 3. 4; Рим. 4, 17; 8, 11; 1 Кор. 15, 45), *Иже отъ Отца исходящаю* (Иоан. 15), *Иже со Отцемъ и Сынномъ спокланяема и славима* (Мате. 28, 19; 1 Иоан. 5, 7; Мате. 3, 16—17), *малолавишаго пророки* (2 Петр. 1, 21; 1 Петр. 1, 10. 11). *Во едину святую, соборную и апостольскую церковь* (Мате. 16, 18; 18, 17; 1 Пет. 2, 4—8; 1 Кор. 3, 10—12; 12, 28; 14, 4. 12; Ефес. 1, 22; 5, 23. 25—27; 4, 11—13; 2 Кор. 6, 16; 8, 1; Филип. 3, 6; Колос. 1, 18. 24; 2 Сол. 2, 4; 1 Тим. 3, 15 и др.). *Исповѣдуемъ едино крещеніе во оставленіе грѣховъ* (Иоан. 3, 3. 5; Мате. 28, 19; Марк. 16, 16; Дѣян. 2, 38; 10, 47. 48; Ефес. 4, 5; 1 Петр. 3, 21; Рим. 6, 3. 4; 1 Кор. 12, 13; Галат. 3, 27; Колос. 2, 12). *Чаемъ воскресенія мертвыхъ* (Мате. 22, 32; Марк. 12, 26; Лук. 20, 37; Иоан. 5, 25; 28, 11, 25—26.; 6, 40, 54; Рим. 6, 5; 1 Кор. 15, 12. 13. 21. 42; Филип. 3, 11; Евр. 6, 2; 11, 19, 35) *и жизни будущаго вѣка* (Иоан. 3, 16; 36; 4, 14; Ефес. 1, 21; 2, 7; Евр. 6, 5; Рим. 2, 7. 5, 21; 6, 2; 7, 10; Гал. 6, 8; 1 Тим. 4, 8; Евр. 7, 16; 1 Иоан. 1, 2; 2, 25; 3, 14; 5, 11; 13, 20 и мн. др.).

Провѣривъ указанныя нами цитаты, читатель, конечно, самъ увидитъ, что Никейскій символъ вѣры не только вполне согласенъ съ ученіемъ новозавѣтнаго Откровенія, но даже изложенъ словами и изреченіями новозавѣтныхъ писаній; поэтому когда Толстой утверждаетъ, что нагорная проповѣдь несоединима съ

Никейскимъ символомъ вѣры, то этимъ онъ утверждаетъ уже и то, что нагорная проповѣдь Спасителя находится въ непримиримомъ противорѣчii со всѣмъ новозавѣтнымъ Откровенiемъ, съ ученiемъ Иисуса Христа и апостоловъ. Отвергнуть Никейскiй символъ вѣры это то-же, что отвергнуть *всю* книги Св. Писанiя Новаго Завѣта. Толстой, конечно, и самъ это прекрасно сознаетъ; но ему нужно было во что-бы то ни стало отрицать истинность вѣроученiя, содержащагося въ Никейскомъ символѣ вѣры, потому что онъ еще раньше знакомства съ христіанскимъ вѣроученiемъ усвоилъ себѣ ложное школьно-философское мировоззрѣнiе (пантеистическое или материалистическое—все равно), которое находится въ непримиримомъ противорѣчii съ вѣроученiемъ христіанскимъ. Еще раньше своихъ нападокъ на Никейскiй символъ вѣры, онъ, конечно, уже не вѣровалъ ни въ бытiе личнаго Бога, ни въ богочеловѣческое достоинство Иисуса Христа, ни въ бытiе Святаго Духа, ни въ церковь, ни въ таинства, ни въ загробную личную жизнь. Его нападки на христіанское вѣроученiе суть только слѣдствiе его ложнаго школьно-философскаго мировоззрѣнiя, но вовсе—не результатъ серьезнаго изученiя книгъ Св. Писанiя. Эта-то предвзятость и дѣлаетъ его крайне раздражительнымъ, враждебнымъ и фанатичнымъ, потому что на каждомъ шагѣ въ божественномъ Откровенiи ему приходится наталкиваться на неустранимыя препятствiя и возраженiя его собственному мировоззрѣнiю, заимствованному изъ враждебнаго христіанству источника. Не умѣя устранить эти возраженiя, онъ все больше и больше запутывается въ безвыходномъ для него кругу противорѣчii и, сознавая всю непоправимость своего положенiя, съ отчаянiемъ бросается въ разныя стороны, ищетъ помощи въ искаженiяхъ и извращенiяхъ прямого смысла совершенно яснаго евангельскаго текста, готовъ разумѣть подъ самымъ простымъ и понятнымъ словомъ все что угодно, но только не то, что оно значитъ на самомъ дѣлѣ, но видя свою неудачу, онъ раздражается, выходитъ изъ себя и унижается до того, что даже начинаетъ лгать и клеветать...

Изъ безчисленнаго количества примѣровъ, которые ясно доказываютъ справедливость только-что сказаннаго нами, рѣша-

емя остановить вниманіе читателя еще на одномъ и,—къ сожалѣнію, далеко не послѣднемъ. „Передъ церквами, говоритъ Толстой ¹⁾, стоитъ диллема: нагорная проповѣдь или Никейскій символъ—одно исключаетъ другое: если человѣкъ искренно повѣритъ въ нагорную проповѣдь, Никейскій символъ неизбежно потеряетъ для него смыслъ и значеніе и вмѣстѣ съ нимъ церковь и ея представителя; если же человѣкъ повѣритъ въ Никейскій символъ, т. е., въ церковь, т. е., въ тѣхъ, которые называютъ себя представителями ея, то нагорная проповѣдь станетъ для него лишняя. И потому церквамъ нельзя не употреблять всѣхъ возможныхъ усилій для затемнѣнія смысла нагорной проповѣди и для привлеченія къ себѣ людей“. Эту же мысль высказываетъ Толстой и въ другомъ мѣстѣ ²⁾: „Нагорная проповѣдь или символъ вѣры. Нельзя вѣрить и тому и другому. И церковниками выбрано послѣднее: символъ вѣры учится и читается, какъ молитва и въ церквахъ, а *нагорная проповѣдь исключена даже изъ чтеній евангельскихъ въ церквахъ, такъ что въ церквахъ никогда, кромѣ какъ въ тѣ дни, когда читается все Евангеліе, прихожане не слышатъ ее*“. Да неужели это правда?—можетъ спросить изумленный читатель. Неужели нагорная проповѣдь Спасителя исключена духовенствомъ изъ евангельскихъ чтеній въ церквахъ? Неужели наше православное духовенство скрываетъ отъ своихъ прихожанъ ученіе Спасителя, содержащееся въ нагорной проповѣди?—Къ счастью, ничего подобнаго нѣтъ въ дѣйствительности, да никогда и быть не могло. Все это обшчная у Толстого ложь и клевета, къ которымъ онъ такъ часто прибѣгаетъ для оправданія своего ложнаго и предвзятаго школьно-философскаго взгляда. Если, какъ признаетъ и самъ Толстой, нагорная проповѣдь во всемъ своемъ объемѣ читается только въ тѣ дни, когда читается все Евангеліе (т. е. въ первые дни страстной седмицы и у гроба умершихъ епископовъ и священниковъ), то по какимъ бы побужденіямъ духовенство скрывало ее отъ прихожанъ въ другое время? Что нагорная проповѣдь изучается въ школахъ на ряду съ сим-

1) Ч. I, стр. 120.

2) Ч. I, стр. 108.

воломъ вѣры, въ этомъ читателя можетъ убѣдить любая школьная программа и любой учебникъ по св. исторіи Новаго Завета. Что часть нагорной проповѣди (Мате. 5, 3—12) ежедневно въ церквахъ не только читается, но и поется на литургіи (на маломъ входѣ) или на великопостныхъ часахъ (изреченія о блаженствахъ) въ этомъ также убѣдиться нетрудно каждому. Но нетрудно разоблачить ложь Толстого и относительно того, будто-бы нагорная проповѣдь исключена даже изъ чтеній евангельскихъ въ церквахъ. Для этого достаточно только взглянуть въ прилагаемый въ концѣ русской Библии (печатанной въ синодальной типографіи) и каждой Библии славянской— „Указатель евангельскихъ и апостольскихъ чтеній на всѣ дни года“. Изъ этого „указателя“ видно, что нагорная проповѣдь, по уставу Православной церкви, раздѣленная на зачала, какъ и все Евангеліе вообще, читается въ церквахъ на Божественной литургіи нерѣдко, а именно: въ 8-ю недѣлю по Пасхѣ, т. е., въ недѣлю Пятидесятницы или Сошествія Св. Духа на Апостоловъ (она же—Троицкая): во вторникъ—Мате. 4, 25; 5, 1—13; въ среду—Мате. 5, 20—26; въ четвергъ—Мате. 5, 27—32; въ пятницу—Мате. 5, 33—41 (о непротивленіи злу); въ субботу—Мате. 5, 42—48; на слѣдующей недѣлѣ, которая называется обыкновенно недѣлею всѣхъ святыхъ: въ понедѣльникъ—Мате. 6, 31—34; 7, 9—11; во вторникъ 7, 15—21; въ среду—7, 21—23; въ субботу—Мате. 7, 1—8; въ слѣдующую недѣлю (2-я недѣля по всѣхъ святыхъ)—въ субботу—Мате. 7, 24—8, 4; въ недѣлю мясопустную: въ субботу—Мате. 6, 1—13; въ недѣлю сыропустную—въ воскресенье—Мате. 6, 14—21; во всѣ дни, посвященные памяти святителей: Мате. 5, 14—19; во время безведрія, о умиреніи и соединеніи православной вѣры, за творящихъ милостыню и, наконецъ, на всякое прошеніе—Мате. 7, 7—11. Эти и даже болѣе подробныя свѣдѣнія Толстой, конечно, могъ бы позаимствовать изъ любого календаря; но онъ не захотѣлъ этого сдѣлать, потому что для него это было бы невыгодно и стѣснило бы его въ достиженіи цѣли—унизить православную церковь хотя бы явною клеветкою и ложью.

Также односторонне судить Толстой и о дѣятельности православной церкви. Подъ церковію онъ всегда понимаетъ только

одно духовенство; о мірянахъ, наибольшей части церкви, онъ преднамѣренно умалчиваетъ, какъ будто міряне не принимаютъ совершенно никакого участія въ дѣятельности церкви. Но такое понятіе о церкви совершенно невѣрно. По словамъ Толстого ¹⁾, православный катихизисъ (будто-бы) такъ опредѣляетъ понятіе церкви: „Церковь есть основанное Иисусомъ Христомъ общество (?), соединенное между собою въ одно цѣлое однимъ божественнымъ ученіемъ и таинствами подъ управленіемъ и руководствомъ Богоустановленной іерархіи“. Хотя Толстой положительно выдаетъ это опредѣленіе за опредѣленіе православнаго катихизиса и даже отмѣчаетъ его знаками, употребляющимися для обозначенія чужихъ словъ; но въ православномъ катихизисѣ предлагается нѣсколько иное опредѣленіе; а именно въ православномъ катихизисѣ мы читаемъ слѣдующее: „Церковь есть *отъ Бога* установленное общество *человѣковъ*, соединенныхъ *Православною вѣрою, закономъ Божиимъ, священноначаліемъ и Таинствами*“ ²⁾. Хотя Толстой, какъ видитъ читатель, и значительно измѣнилъ православное опредѣленіе; но мы не придаемъ этому особеннаго значенія. Достаточно отмѣтить только, какъ легкомысленно онъ относится къ передачѣ чужихъ опредѣленій. Но и изъ приведеннаго имъ опредѣленія ему, повидимому, можно было бы усмотрѣть, что церковь состоитъ не изъ одной іерархіи, что къ ней принадлежатъ и міряне; свѣтскіе люди, а если бы онъ справился даже только съ одною исторіею отечественной церкви, то онъ увидѣлъ бы что голосъ мірянъ въ церкви имѣетъ немаловажное значеніе и иногда бывалъ даже рѣшающимъ, отмѣняя распоряженіе іерарха всей церкви,—о чемъ ясно свидѣтельствуетъ, напр., известная исторія лжемирополита Исидора съ принятіемъ флорентійской уніи, а также и исторія нашихъ юго-западныхъ братствъ, дѣятельность князя Острожскаго и т. п.

Признавъ церковь, вслѣдствіе ея неподвижности, неспособною произвести что либо доброе и полезное для живаго и ожививъ ея съ духовенствомъ, Толстой не пожалѣлъ красокъ

¹⁾ Ч. I, стр. 84.

²⁾ Простр. Христ. Катихизисъ Православныя Каѳолическія Восточныя Церкви. М. 1889, стр. 41.

и приложилъ все свое умѣнье и старанье къ тому, чтобы, какъ можно, болѣе каррикатурно представить „дѣятельность православной церкви“. Вотъ что онъ говоритъ по этому поводу ¹⁾. „Дѣятельность этой церкви состоитъ въ томъ, чтобы всѣми возможными мѣрами внушить 100 миллионной массѣ русскаго народа тѣ отсталыя, отжитыя, не имѣющія теперь никакого оправданія вѣрованія, которыя когда-то исповѣдывали чуждые нашему народу люди, въ которыя почти никто уже не вѣритъ, часто даже и тѣ, на обязанности которыхъ лежить распространение этихъ *ложныхъ* вѣрованій... Чему старательно, неупустительно, напряженно, вездѣ одинаково учать народъ? Чего отъ него требуютъ въ силу такъ называемой христіанской вѣры? Начну (продолжаетъ Толстой) съ *начала рожденія* (не съ конца рожденія, а съ начала?) ребенка: при рожденіи ребенка учать тому, что надо надъ ребенкомъ и матерью прочитать молитву, чтобы очистить ихъ, такъ какъ безъ молитвы этой родившая мать *попана* (?). Для этого передъ изображеніями святыхъ, называемыхъ народомъ (?) прямо богами, священникъ беретъ въ руки ребенка и читаетъ *экзминательныя* (?) слова и этииъ (?) очищаетъ мать. Потомъ внушается родителямъ и даже требуется отъ нихъ подъ страхомъ наказанія за неисполненіе, чтобы ребенокъ былъ непременно крещенъ, т. е. обмокнуть священникомъ три разу въ воду, при чемъ читаются *никому непонятныя слова* (?) и совершаются *еще менше понятныя дѣйствія*—мазанія масломъ разныхъ частей тѣла, стрижка волосъ и дуянъ и плеванья воспріемниковъ на воображаемаго дьявола. Все это (?) должно очистить ребенка и сдѣлать его христіаниномъ. Потомъ внушается родителямъ, что ребенка надо причастить, т. е., дать ему подъ видомъ хлѣба и вина съѣсть *частицу тѣла Христова* (это ново-рожденному ребенку-то?), вслѣдствіе чего ребенокъ приметъ въ себя благодать Христа и т. д.“ Потомъ внушается, что этого ребенка, по мѣрѣ возраста, надо выучить молиться. Молиться—значить становиться прямо передъ *досками*, на которыхъ нарисованы лица Христа, Богородицы, Святыхъ и кланяться головой, всѣмъ тѣломъ, а правой рукой

¹⁾ Ч. I, стр. 102 и дал.

со сложенными известнымъ образомъ пальцами дотрогиваться до лба, плечъ, живота и произносить славянскія слова, изъ которыхъ самыя употребительныя и всемъ дѣтямъ внушаемыя: Богородица, дѣва радуйся и т. д. Потомъ внушается *воспитываемому*, что при видѣ всякой церкви и иконы надо дѣлать опять тоже, т. е., креститься; потомъ внушается, что въ праздники (праздники, посвящать Толстой, это дни, въ которые (?) Христосъ родился, хотя *никто* не знаетъ, когда это было, дни, въ которые (?) онъ обрѣзался, въ который умерла Богородица, въ который принесенъ крестъ, въ который внесена (?) икона, въ который юродивый видѣлъ видѣнне и т. п.), въ праздники надо одѣться въ лучшія одежды и идти въ церковь и покупать и ставить тамъ свѣчи передъ изображеніями святыхъ, подавать залпсочки и поминанія и хлѣбцы для вырѣзыванія въ нихъ треугольниковъ и потомъ молиться *много разъ за здоровье и благоденствіе царя* и архіереевъ, и за себя и за свои дѣла и потомъ цѣловать крестъ и руку священника. Кроме этой молитвы внушается еще, что надо *каждый годъ по крайней мѣрѣ одинъ разъ говѣть*. Говѣть значить, пойти въ церковь и сказать священнику свои грѣхи, предполагая, что это сообщеніе своихъ грѣховъ чужому человѣку совершенно очищаетъ отъ грѣховъ, и потомъ *сѣсть съ ложки хлѣба съ виномъ*, что еще болѣе очищаетъ. Потомъ внушается, что если мужчина и женщина хотятъ, чтобы ихъ плотское общеніе было свято, то они должны придти къ церкви, надѣть на себя металлическія короны, выпить *питья* (?), обойти подъ звуки пѣнія три раза вокругъ стола, и что тогда плотское общеніе мужчины и женщины сдѣлается святымъ и совѣмъ особеннымъ отъ всякихъ другихъ. Въ жизни же внушается, что надо соблюдать слѣдующія правила: не ѣсть мяса и молока въ известные дни, еще въ другіе известные дни (?) служить молебни и панихиды по умершимъ, въ праздники принимать священника и *давать ему деньги* и нѣсколько разъ въ году брать изъ церкви *доски съ изображеніями* и носить ихъ на полотенцахъ по полямъ и домамъ. Передъ смертію же внушается, что человѣкъ долженъ непременно *сѣсть съ ложки хлѣба съ виномъ*, а еще лучше, если успѣетъ помазаться масломъ. Это обезпечиваетъ ему благо

въ будущей жизни. Послѣ же смерти внушается роднымъ его, что для спасенія души умершаго полезно положить ему въ руки печатную бумагу съ молитвой; полезно еще, чтобы надъ мертвымъ тѣломъ прочли известную книгу (?) и чтобы въ церкви въ известное время произносили бы имя умершаго. Въ этомъ считается обязательная вѣра для каждаго. Но если кто особенно хочет позаботиться о своей душѣ, то по этой вѣрѣ внушается, что наибольшее обезпеченіе блаженства души на томъ свѣтѣ достигается еще тѣмъ, чтобы жертвовать деньги на церкви и монастыри, *обязывая* (?) этимъ святыхъ людей молиться *за себя* (?). Спасительны еще, по этой вѣрѣ, для души хожденія по монастырямъ, цѣлованіе явленныхъ иконъ и мощей. По этой вѣрѣ явленные иконы и мощи сосредоточиваютъ въ себѣ особенную святость, силу и благодать и близость къ этимъ предметамъ: прикосновеніе, цѣлованіе, становленіе свѣчь къ нимъ, подлѣзаніе подъ нихъ, много содѣйствуетъ спасенію, равно и молебны, заказываемыя передъ этими святынями. И вотъ эта то вѣра (дѣлаетъ Толстой заключеніе изъ сказаннаго), и никакая другая называется православной, т. е., настоящей вѣрой, подъ видомъ христіанской всѣми силами впродолженіи многихъ вѣковъ и съ особеннымъ напряженіемъ теперь внушается народу... Все это, и поклоненіе мощамъ, и иконамъ внесено въ богословіе, въ катехизиса; этому старательно учатъ народъ теоретически и практически всѣми средствами торжественности, блеска, авторитета, насилія; гипнотизируя его, заставляютъ его вѣрить въ это и ревниво оберегаютъ эту вѣру отъ каждой попытки освобожденія народа отъ этихъ дикихъ суевѣрій. На моихъ глазахъ, какъ я говорилъ по случаю моей книги, въ продолженіи многихъ лѣтъ ученіе Христа и его собственные слова о непротивленіи злу были предметомъ насмѣшекъ (?), балаганныхъ шутокъ (!?) и не только церковники непротивились этому, но поощряли (?) это кощунство; но попробуйте сказать нещотительное слово о *безобразномъ идолѣ, кощунственно развозимомъ по Москвѣ пьяными людьми подъ именемъ Иверской* ¹⁾, и поднимется стонъ негодованія этихъ самыхъ православныхъ церковниковъ...”

¹⁾ Съ величайшимъ прискорбіемъ мы воспроизводимъ это кощунственное выраженіе Толстого въ виду того, что его повторяютъ и толстовцы-крестьяне, о

Какими же средствами, по мнѣнію Толстого, эта, повидимому, столь странная вѣра распространяется и поддерживается въ народѣ?—Первое и главное средство — это обманъ и притомъ—обманъ огульный, сознательный и наглий. „Меня часто поражало, говорить Толстой ¹⁾, это комическое, еслибы послѣдствія его не были такъ ужасны, наблюденіе о томъ, какъ люди, сбѣжавшись кругомъ, обманываютъ другъ друга, и не могутъ выйти изъ этого заколдованнаго круга... Архіереи, митрополиты и всѣ высокопоставленные люди прикладываются къ мощамъ и чудотворнымъ иконамъ. Спросить у архіереевъ и высокопоставленныхъ лицъ, зачѣмъ они это дѣлаютъ, они скажутъ, что *дѣлаютъ для народа (?)*, а народъ прикладывается потому, что архіерей и высокопоставленные лица это дѣлаютъ“.

Другимъ не менѣе же важнымъ средствомъ распространенія вѣры Толстой признаетъ ²⁾ „то, что теперь называется гипнотизаціей“. „Пускаются въ дѣло,—говоритъ онъ ³⁾,—всѣ искусства отъ архитектуры до поэзіи для воздѣйствія на души людей и для одуренія ихъ, и воздѣйствіе это происходитъ непрерывающее“.

Этими-то средствами, по словамъ Толстого ⁴⁾, духовенство пользуется съ удивительною хитростію и усиліями для того, чтобы „продолжать строить церкви, служить обѣдни, проповѣдовать, учить, обращать, и, *главное, получать за это огромное содержаніе (!)*, какъ всѣ эти священники, пастыри, интенденты, суперинтенденты, аббаты, архидіаконы, епископы и архіепископы“.

Итакъ, Толстой высказалъ такое же сужденіе о Православной Церкви, ея сущности и дѣятельности, какое приходится иногда выслушивать только отъ самыхъ непримиримыхъ враговъ Христовой Церкви,—явныхъ безбожниковъ, нѣкоторыхъ евреевъ и фанатичныхъ сектантовъ, въ числѣ которыхъ въ настоящее

которыхъ трудно было до сего времени сказать, гдѣ они научились богохульствовать и кощунствовать такимъ образомъ...

1) Ч. I, стр. 111.

2) Ч. I стр. 118.

3) Тамъ-же.

4) Тамъ-же.

время непосредственное мѣсто занимаютъ именно толстовцы, ученики вполне достойные своего учителя. И приведенное сужденіе Толстого насъ нисколько не удивило: ничего другого отъ него нельзя было бы и ожидать. Мы думаемъ, что и нами и болѣе насъ компетентными людьми уже достаточно доказано, что хотя Толстой и употребляетъ такіа слова, какъ: Богъ, Христосъ, христіанство, но для него это—бесодержательныя слова, или, какъ онъ самъ выражается, „ничего не опредѣляющія слова“, которыми однако-же онъ охотно любитъ пользоваться, чтобы маскировать свои дѣйствительныя убѣжденія и ловить въ свои сѣти людей вѣрующихъ, но не утвержденныхъ еще въ истинахъ христіанской вѣры. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что Толстой такой же безбожникъ, какъ и всѣ другіе безбожники, а по своей враждебности къ христіанской церкви онъ превосходитъ, конечно, всякаго еврея, всякаго сектанта, всякаго фанатика. Вотъ почему мы и говоримъ, что отъ Толстого мы никогда и не ожидали иного сужденія о Православной Церкви, кромѣ того, какое имъ высказано и какое приведено нами выше.

Что это сужденіе крайне злобно, односторонне, а потому и ложно, что оно вышло изъ человѣческаго сердца, отравленнаго ядомъ самой непримиримой и безграничной вражды,—это должно быть ясно и очевидно для каждаго, кто рѣшится безпристрастно отнестись къ нему. Въ самомъ дѣлѣ, когда и какой архіерей говорилъ Толстому, что онъ прикладываетъ къ чудотворному образу не по благоговѣнію своему къ святынь, т. е. не по убѣжденію своему, а изъ одного лицемѣрія, для народа? А о чемъ говорятъ тѣ гнусныя оскорбительныя для религіознаго чувства, грубыя, кощунственныя выраженія, которыя употребляетъ Толстой, говоря о святѣйшемъ таинствѣ Евхаристіи и о чудотворной Иверской иконѣ Божіей Матери, высоко чтимой святынь всего русскаго народа? „Великій писатель земли русскоя“ не имѣетъ въ своемъ запасѣ приличныхъ выраженій, не можетъ говорить о народной святынь, не оскорбляя народнаго чувства!... Вотъ что дѣлаетъ съ нимъ овладѣвшее имъ чувство безграничной вражды и злобы!... Но не будемъ объ этомъ много говорить. Въ этомъ отношеніи Толстой самъ

„отъ словъ своихъ осуждается“ (Матѣ. 12, 37) Ибо „исходящее изъ устъ—изъ сердца исходитъ; сіе оскверняетъ человѣка“ (Матѣ. 15 18). Языкъ небольшой членъ, но много дѣлаетъ. Языкъ—огонь, прикраса неправды; языкъ въ такомъ положеніи находится между членами нашими, что оскверняетъ все тѣло и восплаляетъ кругъ жизни, будучи самъ восплаемъ отъ геенны; ибо всякое естество звѣрей и птицъ, пресмыкающихся и морскихъ животныхъ укрощается и укрощено естествомъ человѣческимъ, а языкъ укротить никто изъ людей не можетъ: это неуправимое зло; онъ исполненъ смертоноснаго яда“ (Іак. 3, 5—8)...

Какъ мы видѣли, сущность и дѣятельность Православной Церкви Толстой ограничиваетъ лишь молитвословіями и требисправленіями и потому считаетъ эту дѣятельность Церкви не только пустою, ничтожною, бесполезною, но и вредною. Это сужденіе само по себѣ ложно, но для Толстого оно совершенно естественно.

Толстой не вѣруетъ въ бытіе личнаго Бога. Въ своемъ письмѣ къ NN на вопросъ: „что такое Богъ?“ онъ прямо отвѣчаетъ, что Богъ—это „ничего неопредѣляющее слово“, „что-то непонятное...“ Какой же смыслъ послѣ этого можетъ имѣть для него молитва?—Очевидно,—никакого. Но совершенно иное значеніе имѣетъ молитва для христіанина, вѣрующаго въ бытіе личнаго Бога, Творца, Промыслителя и Искупителя,—Бога, который возлюбилъ родъ человѣческой несравненно болѣе, чѣмъ родной отецъ любитъ своихъ дѣтей. Христіанинъ вѣруетъ словамъ своего Господа и Спасителя, сказаннымъ въ нагорной проповѣди (о которой такъ много говоритъ Толстой): „Просите и дано будетъ вамъ; ищите и найдете; стучите, и отворятъ вамъ... Если вы, будучи злы, умѣете даянія благія давать дѣтямъ вашимъ, тѣмъ болѣе Отецъ вашъ Небесный дастъ блага просящимъ у Него“ (Матѣ. 7, 7, 11). Христіанинъ знаетъ, что и въ прощальной бесѣдѣ Своей съ учениками Сынъ Божій говорилъ имъ: „если чего попросите у Отца во имя Мое, то сдѣлаю“ (Іоан. 14, 13). „Если пребудете во Мнѣ, и слова Мои въ васъ пребудутъ; то, чего ни пожелаете, просите, и будетъ вамъ“ (Іоан. 15, 7) „Истинно, истинно говорю вамъ: о чемъ ни попросите Отца во имя Мое, дастъ вамъ“ (Іоан. 16, 23; срв. 14, 14). Но нерѣдко Господь говорилъ о значеніи молитвы во время

Своего общественнаго служенія и кромѣ нагорной проповѣди, и задолго до прощальной бесѣды: „все, чего ни будете просить въ молитвѣ, вѣрьте, что получите; и будетъ вамъ“ (Марк. 11, 24). Христіанинъ знаетъ, какое благотворное дѣйствіе произвола молитва смиреннаго мытаря, или увѣровавшаго на крестѣ разбойника (Лук. 18, 14; 23, 43). Онъ помнитъ наставленія Спасителя: „Молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ“ (Матѣ. 5, 44 въ нагорной проповѣди); „если двое изъ васъ согласятся на землѣ просить о всякомъ дѣлѣ, то, чего бы ни попросили, будетъ имъ отъ Отца Моего Небеснаго“ (Матѣ. 18, 19); „все, чего ни попросите въ молитвѣ съ вѣрою, получите“ (Матѣ. 21, 22). Господь сказалъ даже особую „притчу о томъ, что должно *всегда* молиться и не унывать“, которую Онъ закончилъ словами: „Богъ ли не защититъ избранныхъ Своихъ, *вспомнившихъ къ Нему день и ночь*, хотя и медлитъ защищать ихъ? Сказываю вамъ, что подастъ имъ защиту вскорѣ“ (Лук. 18, 1—8). Кромѣ вышеприведенныхъ, наставленія Спасителя о молитвѣ можно находить еще и во многихъ другихъ мѣстахъ, напр. Матѣ. 6, 5—7; 17, 21; 24, 20; 26, 41; Марк. 9, 29; 13, 19; 14, 38; Лук. 11, 1—4; 21, 36; 6, 28; 22, 40. 46 и др. Кромѣ того, христіанинъ знаетъ, что Самъ Господь часто молился и верѣдко въ молитвѣ проводилъ цѣлыя ночи (срв. напр. Матѣ. 14, 23; Марк. 6, 46; Лук. 5, 16 и мн. др.), что въ молитвѣ Онъ искалъ для Себя облегченія и предъ наступленіемъ Своихъ страданій, что Онъ молился даже и на крестѣ Своемъ. По примѣру Христа постоянно пребывали въ молитвѣ Его апостолы и другіе послѣдователи (Лук. 24, 53; Дѣян. 1, 14. 24; 2, 42). При этомъ апостолы молились не за себя только, но и за другихъ христіанъ. Такъ ап. Павелъ пишетъ къ Ефессянамъ: „непрестанно благодарю за васъ Бога, вспоминая о васъ въ молитвахъ моихъ, чтобы Богъ Господа нашего Иисуса Христа, Отецъ славы, далъ вамъ Духа премудрости и откровенія къ познанію Его“ (Ефес. 1, 16. 17); Филиппійцамъ: „Благодарю Бога моего при всякомъ воспоминаніи о васъ, всегда во всякой молитвѣ моей за всѣхъ васъ принося съ радостью молитву мою“ (Филип. 1, 3. 4); Колоссянамъ: „Привѣтствуетъ васъ Епафрасъ вашъ, рабъ Иисуса Христа, всегда подвизающійся за васъ въ молитвахъ, чтобы вы пребыли совершенны

и исполнены всѣмъ, что угодно Богу“ (Колос. 4, 12); Фессалоникійцамъ: „всегда благодаримъ Бога за всѣхъ васъ, воспоминающая о васъ въ молитвахъ нашихъ“ (1 Сол. 1, 2); Тимоѣю: „Благодарю Бога, Которому служу отъ прародителей съ чистою совѣстью, что непрестанно воспоминаю о тебѣ въ молитвахъ моихъ днемъ и ночью“ (2 Тим. 1, 3); Филимону: „Благодарю Бога моего, всегда вспоминая о тебѣ въ молитвахъ моихъ“ (Филм. 1, 4). Подобное же ап. Павелъ пишетъ Рим. 1, 10; 2 Кор. 13, 7. 9; Филип. 1, 9; Колос. 1, 3. 9; 1 Сол. 3, 10; 2 Сол. 1, 11; ев. Апостолъ Иоаннъ Богословъ пишетъ старцу Гаію: „возлюбленный! молюсь, чтобы ты здравствовалъ и преуспѣвалъ во всемъ, какъ преуспѣваетъ душа твоя“ (3 Иоан. 1, 2). Съ другой стороны, возвѣщая христіанамъ, что „много можетъ усиленная молитва праведнаго“ апостолы наставляли ихъ: „молитесь другъ за друга, чтобы исцѣлиться“ (Іак. 5, 16). „Если кто видитъ брата своего согрѣшающаго грѣхомъ не къ смерти, то пусть молится, и Богъ дастъ ему жизнь“ (1 Иоан. 5, 16). „Прежде всего прошу совершать молитвы, прошенія, моленія, благодаренія за всѣхъ человѣковъ, за царей и за всѣхъ начальствующихъ“ (1 Тим. 2, 1. 2); „Боленъ ли кто изъ васъ, пусть призоветъ пресвитеровъ Церкви, и пусть помолятся надъ нимъ, помазавши его елеемъ во имя Господне. И молитва вѣры исцѣлитъ болящаго, и возставитъ его Господь; и если онъ содѣлалъ грѣхи, простятся ему“ (Іак. 5, 14. 15). Мало этого, апостолы просили у христіанъ взаимной молитвы даже и за себя. „Братія! молитесь и о насъ“ (1 Сол. 5, 25). „Молитесь за насъ, братія, чтобы слово Господне распространялось и прославлялось“ (2 Сол. 3, 1). „Молитесь о насъ... Особенно же прошу дѣлать это, дабы я скорѣе возвращенъ былъ вамъ“ (Евр. 13, 18. 19). „Умоляю васъ, братія, Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ и любовью Духа, подвизаться со мною въ молитвахъ за меня къ Богу, чтобы избавиться мнѣ отъ невѣрующихъ въ Іудеѣ, и чтобы служеніе мое для Іерусалима было благопріятно святымъ“ (Рим. 15, 30. 31). Что же касается молитвы каждаго за самаго себя, то апостолы дали намъ наставленіе—молиться непрестанно (1 Сол. 5, 17), молиться во всякое время (Ефес. 6, 18), молиться день и ночь (1 Тим. 5, 5), молиться духомъ и умомъ (1 Кор. 14, 15). Основаніе для христіанской

молитвы апостолы прямо указывали въ обѣтованіи Спасителя. „Вотъ какое дерзновеніе мы имѣемъ къ Нему, что, когда просимъ чего *по волѣ Его*, Онъ слушаетъ насъ; а когда мы знаемъ, что Онъ слушаетъ насъ во всемъ, чего бы мы ни просили,— знаемъ и то, что получаемъ просимое отъ Него (1 Иоан. 5, 14. 15)“. Кромѣ приведенныхъ мѣстъ наставленія св. Апостоловъ о христіанской молитвѣ можно читать еще и въ слѣдующихъ: Іак. 5, 13—18; 1 Петр. 3, 7; 12; 4, 7; Іуд. 1, 20; Рим. 8, 26; 10, 1; 12, 12; 1 Кор. 7, 5; 11, 4—13; 14, 13—15; 2 Кор. 1, 11; 9, 14; Ефес. 6, 18; Филип. 4, 6; Колос. 4, 2. 3; 1 Тим. 2, 8; 4, 5; Филим. 1, 22; Евр. 5, 7; Апок. 5, 8; 8, 3. 4.

Послѣ сказаннаго понятно, почему для истинно вѣрующаго христіанина, для котораго ученіе и примѣръ Господа нашего Іисуса Христа и Его Апостоловъ имѣетъ нравственно обязательную силу, молитва получаетъ не только глубокой смыслъ, но и становится внутреннею необходимостію всей его жизни. Безъ молитвы христіаниномъ нельзя быть. Бесѣда любящаго сына съ отцомъ послѣ продолжительной ихъ разлуки представляетъ только незначительную тѣнь того внутренняго блаженства, которое испытываетъ истинный христіанинъ отъ своей искренней и пламенной молитвы къ Богу, которую учителя церкви справедливо называютъ и бесѣдою души человѣческой съ Богомъ. Уже созерцаніе и прославленіе въ молитвѣ безконечныхъ совершенствъ Божіихъ доставляетъ христіанину такое блаженство, о которомъ человѣкъ не вѣрующій никогда не будетъ въ состояніи составить себѣ хотя нѣкоторое понятіе и потому неудивительно, если онъ, не понимая его, и отрицаетъ. Пріятно быть въ присутствіи какого-либо знаменитаго ученаго или высоконравственнаго человѣка и восторгаться его добродѣтелями и достоинствами: его свѣтлымъ умомъ, его обширными познаніями, его прекрасною рѣчью, его нравственными свойствами; но что сказать о томъ блаженствѣ, которое испытываетъ истинный христіанинъ отъ присутствія и бесѣды съ Существомъ всесовершеннымъ—вѣчнымъ, всемогущимъ, премудрымъ, всевѣдущимъ, всеблагимъ, вездѣсущимъ, вседовольнымъ, всеблаженнымъ?... Счастье, радость, жизненные удачи также влекутъ истиннаго христіанина къ молитвѣ, чтобы возблагодарить всецѣдраго Отца Небеснаго за Его любовь и ми-

лости; и съ чувствомъ благодарности въ неразрывной связи находится смиреніе, удерживающее человѣка отъ нравственнаго паденія и во время счастья: онъ не возгордится имъ, не будетъ превозноситься предъ другими, потому что смиреніе подскажетъ ему всегда, что онъ всёми обязанъ благодати Отца Небеснаго, а не своимъ личнымъ достоинствамъ или заслугамъ. Постигнетъ человѣка тяжкое горе, когда люди уже не въ состояніи помочь ему,—невѣрующій впадаетъ въ малодушіе и, не имѣя возможности возложить на кого либо надежду, приходитъ къ отчаянію и часто оканчиваетъ дѣло самоубійствомъ. Иначе ведетъ себя истинный христіанинъ: для него нѣтъ горя, котораго бы онъ не могъ перенести, нѣтъ борьбы, предъ которою бы онъ отступилъ. Онъ знаетъ, что у него есть всемогущій Отецъ Небесный, Который не можетъ послать ему испытаній такихъ, которыхъ бы онъ былъ не въ состояніи перенести; онъ обращается къ Нему съ теплою молитвою и просить, по примѣру, Иисуса Христа, чтобы миновала его чаша предстоящихъ страданій, если это возможно; если же невозможно, онъ не возстаетъ противъ воли Божіей, будучи увѣренъ, что Богъ любви не можетъ не вести его къ благой цѣли. „Да будетъ воля Твоя!“ Вотъ почему молитва христіанъ оканчивается, какъ и геосиманская молитва Спасителя, тѣмъ, что самихъ себя, другъ друга и всю жизнь свою они вручаютъ волѣ Божіей, — Христу Богу. Понятно послѣ этого, отчего, помолвившись, христіанинъ выходитъ изъ храма ободреннымъ, примиреннымъ, съ новыми свѣжими силами, готовымъ вступить въ борьбу съ предстоящимъ ему горемъ... Невѣрующій въ бытіе личнаго Бога никогда не пойметъ того великаго духовнаго наслажденія, которое доставляетъ христіанину молитва, а потому не пойметъ и самаго значенія молитвы. Мы не говоримъ уже о томъ, когда человѣкъ получаетъ отъ Бога просимое въ молитвѣ явно чудеснымъ образомъ; христіане знаютъ это и сами, а толстовцы *не захотятъ* насъ понять...

Въ молитвѣ надъ новорожденнымъ младенцемъ Толстой усматриваетъ только какія-то непонятныя *заключительныя слова* и потому осмѣиваетъ ее. Совершенно иное впечатлѣніе получаетъ въ дѣйствительности мать, слушающая молитву, читаемую въ храмѣ при водерковленіи младенца (полагаемъ, что ее ра-

зумѣть Толстой говоря о *младенцѣ*). Новорожденный сынъ сталъ отнынѣ предметомъ всей ея горячей, материнской любви, предметомъ всѣхъ ея заботъ, ея надеждъ и чаяній въ будущемъ... Но какая судьба постигнетъ ея дитя? Выростетъ ли оно ей на радость, или на горе? Будетъ ли оно благословлять или проклинать день своего рожденія?... Но вотъ отдаетъ она въ храмъ въ руки священника дарованное ей дитя, ея счастье, ея сокровище. Посмотрите, съ какимъ глубокимъ чувствомъ умиленія и преданности волѣ Божіей она прислушивается къ молитвѣ. Прочтите, что написано въ ея глазахъ, когда она повторяетъ за священникомъ слова молитвы: „Господи Боже Вседержителю... Тебѣ молимся, и Тебе просимъ, Твоею волею спаслъ еси рабу Твою, очисти отъ всякаго грѣха, и отъ всякія скверны, приходящую ко святѣй Твоей церкви, да неосужденно сподобится причаститься святыхъ Твоихъ тайнъ, и отъ нея рожденное отроча благослови, возрасти, освяти, вразуми, уцѣломудри, удоброемудри: яко Ты привелъ еси е, и показалъ еси ему свѣтъ чувственный, да и умнаго сподобится свѣта, во время еже опредѣлилъ еси: и сопричтется святому Твоему стаду... Принесеннаго сего младенца, явится Тебѣ всѣхъ Творцу, благослови, и на всякое дѣло благое и Тебѣ благоудное возрасти... да сподобится святаго крещенія, получить часть избранныхъ царствія Твоего...“ Эти для Толстого „непонятныя заклинательныя“ слова слишкомъ близки сердцу матери новорожденнаго младенца и потому не только совершенно понятны ей, но и вливаютъ радость и успокоеніе въ ея душу... Съ свѣтлымъ и радостнымъ лицомъ она оставляетъ храмъ Божій...

Такое же великое утѣшеніе, недостигаемое никакими другими средствами, получаютъ отъ христіанской молитвы всѣ труждающіеся и обремененные, всѣ страждущіе тяжкими недугами, потерпѣвшіе въ жизни неудачи, обиженные и оскорбленные, лишающіеся близкихъ сердцу людей, скорбящіе, угнетенные, умирающіе... А потому заслуга Церкви для человѣчества неоцѣнима, еслибы она удовлетворяла даже только одной этой потребности человѣческаго духа,—молитвѣ.

Не вѣруя въ бытіе личнаго Бога и признавая Иисуса Христа только обыкновеннымъ человѣкомъ, Толстой не вѣруетъ и въ благодать Св. Духа, даруемую въ христіанскихъ таинствахъ,

а потому онъ не приписываетъ никакого важнаго значенія и этимъ церковнымъ священнодѣйствіямъ. Такъ, сущность крещенія, по его мнѣнію, состоитъ только въ томъ, что священникъ три раза обмакнетъ ребенкз въ воду, при чемъ прочитаетъ *никому непонятныя слова* и совершитъ *еще менше понятныя дѣйствія*—мазанія масломъ разныхъ частей тѣла, стрижки волосъ и дутья и плеванья воспріемниковъ на воображаемаго дьявола. Охотно допускаемъ, что для Толстого, какъ человѣка невѣрующаго, въ таинствѣ крещенія совершенно непонятны ни слова произносимыхъ молитвъ, ни совершаемыя дѣйствія. Неблагоразумно онъ поступаетъ только въ томъ отношеніи, что берется судить о томъ, чего онъ самъ, по его собственному сознанію, не понимаетъ, и отвергаетъ это *непонимаемое* имъ только потому, что оно непонятно для него. Иное значеніе имѣетъ таинство крещенія для христіанина, вѣрующаго въ Бога и признающаго для себя обязательнымъ какъ ученіе, такъ и примѣръ Господа нашего Иисуса Христа. Для христіанина крещеніе есть таинство, въ которомъ вѣрующій, при троекратномъ погруженіи тѣла въ воду, съ призываніемъ Бога Отца, и Сына, и Святаго Духа, умираетъ для жизни плотской, грѣховной, и возрождается отъ Духа Святаго въ жизнь духовную, святую. Христіанинъ знаетъ, что это таинство установлено не людьми, даже не Церковію, а самимъ Иисусомъ Христомъ, что безъ него нельзя спастись и нельзя войти въ царствіе Божіе, какъ ясно училъ объ этомъ самъ Спаситель. „Если кто не родится отъ воды и Духа, не можетъ войти въ Царствіе Божіе“ (Іоан. 3, 5). „Кто будетъ вѣровать и креститься, спасенъ будетъ“ (Марк. 16, 16). „Идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа“ (Матѣ. 28, 19). „Покайтесь, и да крестится каждый изъ васъ во имя Иисуса Христа для прощенія грѣховъ; и получите даръ Святаго Духа“ (Дѣян. 2, 38). Желаящіе могутъ находить наставленіе о таинствѣ крещенія и въ слѣдующихъ мѣстахъ новозавѣтныхъ писаній: Дѣян. 1, 5; 10, 47. 48; 2, 41; 8, 13. 16. 36. 38. 39; 9, 18; 11, 16; 16, 15. 33; 18, 8; 19, 3—5; Матѣ. 3, 11; Марк. 1, 8; Лук. 3, 17; Іоан. 1, 26; 1 Петр. 3, 21; Ефес. 4, 5; Рим. 6, 3. 4; 1 Кор. 12, 13; Галат. 3, 27; Колос. 2, 12.—Наконецъ, христіанину извѣстно, что Самъ

Иисусъ Христосъ Своимъ примѣромъ освятилъ крещеніе, принявъ крещеніе отъ Іоанна. Для того, чтобы отвергнуть значеніе таинства крещенія или исказить сопровождающія его дѣйствія церкви, нужно отвергнуть все то, что сказано объ этомъ таинствѣ въ книгахъ Св. Писанія новаго завѣта; а это можетъ сдѣлать только учитель подобный Толстому. Значеніе таинства покаянія Толстой полагаетъ лишь въ томъ, чтобы „пойти въ церковь и сказать священнику свои грѣхи, предполагая, что это сообщеніе своихъ грѣховъ чужому человѣку совершенно очищаетъ отъ грѣховъ“. Какое легкомысленное сужденіе! Какимъ легкимъ дѣломъ здѣсь представляется покаяніе! Но оно представляется такимъ только Толстому. Въ дѣйствительности оно вовсе не таково и не такъ легко совершается христіаниномъ. Въ дѣйствительности покаяніе есть одинъ изъ самыхъ труднѣйшихъ подвиговъ христіанскихъ! Оно есть дѣло само-сужденія и самобичеванія! Въ немъ христіанинъ достигаетъ побѣды не только надъ міромъ, но и надъ самимъ собою. Оно, какъ второе крещеніе, есть нравственное возрожденіе, и потому, какъ и крещеніе, предполагаетъ не только собственное усиліе со стороны человѣка, но и непремѣнное дѣйствіе благодати Божіей. Послѣдняго, конечно, ни Толстой, ни толстовцы не захотятъ понять, потому что, не вѣруя въ Бога, они не могутъ вѣровать и въ получаемую отъ Бога благодать. Но они должны понять, по крайней мѣрѣ, естественное, психологическое значеніе таинства покаянія, которое даже съ этой стороны много содѣйствуетъ нравственному возрожденію человѣка. Гордость, источникъ всякаго зла и всѣхъ несчастій для человѣка, заставляетъ насъ обыкновенно скрывать свои недостатки, пороки, преступленія и грѣхи не только отъ другихъ людей, но даже и отъ себя; она побуждаетъ насъ не только предъ другими, но и предъ собою казаться лучшими, чѣмъ каковы мы на самомъ дѣлѣ. Человѣкъ обижается, когда другіе назовутъ его воромъ, хотя бы онъ и на самомъ дѣлѣ былъ воръ; человѣкъ обижается, когда другіе называютъ его развратнымъ, безчестнымъ, обидчикомъ, лгуномъ и т. п., хотя бы онъ и дѣйствительно былъ таковымъ. Чего же требуетъ отъ него священникъ въ таинствѣ покаянія?—Вотъ первыя слова его къ кающемуся христіанину: „Се, чадо, Христосъ невидимо стоитъ,

пріемля исповѣданіе твое, не усрамяся, ниже убойся, и да не скрѣши что отъ мене: но не обинуяся рцы вся, елика содѣлалъ еси, да пріимеши оставленіе отъ Господа нашего Иисуса Христа. Се и икона Его предъ нами: азъ же точно свидѣтель есмь, да свидѣтельствую предъ Нимъ вся, елика речеши мнѣ. Аще ли что скрѣши отъ мене, сугубъ грѣхъ имаши. Внемли убо: понеже бо пришелъ еси во врачевницу, да не исцѣленъ отыдеши“. И истинно кающійся грѣшникъ начинаетъ раскрывать предъ чужимъ человекомъ всю свою душу, всѣ свои грѣхи, начинаетъ уже самъ называть себя тѣми словами, за которыя прежде оскорблялся на другихъ, начинаетъ самъ осуждать себя за свою дурную, не христіанскую жизнь, самъ бичуетъ себя, самъ „оплевываетъ“ себя, самъ распинаетъ свои страсти и похоти, самъ побуждаетъ себя; ибо все прежнее грѣховное ѿ гадкое только теперъ стало для него таковымъ: гадкимъ и отвратительнымъ. Только теперъ онъ открывается предъ духовникомъ, кто онъ такой и на какія дурныя дѣйствія онъ способенъ. Вотъ что приблизительно онъ говоритъ: „До сихъ поръ ты и другіе меня считали добрымъ христіаниномъ: благочестивымъ, вѣрующимъ, добродѣтельнымъ, милосерднымъ, честнымъ, образцовымъ семьяниномъ. Но на самомъ дѣлѣ я вовсе не такой: я величайшій грѣшникъ, который недостойнъ даже называться и именемъ христіанина; я былъ почти невѣрующимъ и кощунствовалъ, я гордъ, тщеславенъ, высокомеренъ, властолюбивъ; я не только никому не помогалъ, но я обкрадывалъ нищихъ, служа въ благотворительныхъ учрежденіяхъ, я разбогатѣлъ чрезъ то, что отравилъ ядомъ своего благодѣтеля, я обидѣлъ многихъ сиротъ и бѣдняковъ и заставилъ ихъ цѣлый вѣкъ плакаться на меня, я развратникъ, для меня нѣтъ ничего святаго“... Какой внутренней борьбы, тяжелой и продолжительной, стоило человѣку такое чистосердечное раскаяніе! Но этого мало, осудивъ свою грѣховную жизнь, кающійся долженъ высказать предъ священникомъ твердое и рѣшительное намѣреніе оставить эту жизнь и начать новую, согласную съ волею Христа. Наконецъ, онъ долженъ высказать еще и свою живую, пламенную вѣру въ безграничное милосердіе Божіе... Въ душѣ истинно кающагося человѣка, уже нѣтъ мѣста ни для гордости, ни для самонадѣянности; у него есть только одно смиреніе, открывшее къ его

сердцу путь царствію Божію чрезъ принесенное раскаяніе; ему даровано драгоцѣннѣйшее сокровище—вѣра въ любвеобильнаго Бога Отца, раскрывающаго объятія блудному сыну,—вѣра, не допустившая его до отчаянія и гибели и вселившая въ него надежду на безконечное милосердіе Божіе. Хотя онъ и величайшій грѣшникъ, но Христось умеръ и за его грѣхи; любовь Божія обильнѣе грѣховъ не только его, но и всего рода человѣческаго. Овъ вѣруетъ, что простить его Спаситель—другъ мытарей и грѣшниковъ, любвеобильно прощавшій блудниковъ и блудницъ, молившійся за Своихъ распинателей и отверзшій разбойнику двери Царствія Небеснаго. И какъ благотворно для кающагося грѣшника въ этотъ моментъ услышать подтвержденіе своей вѣры съ милосердіе Божіе отъ непосредственнаго свидѣтеля своего раскаянія—его духовника, которому также въ числѣ всѣхъ пастырей стада Христова дана власть отпускать грѣхи кающимся: „что свяжешь на землѣ, то будетъ связано на небесахъ; и что разрѣшишь на землѣ, то будетъ разрѣшено на небесахъ“ (Матѣ. 16, 19; 18, 18; Іоан. 20, 23). Примиренный съ Богомъ и своею совѣстію, очищенный и возрожденный, христіанинъ оставляетъ своего духовника. И пусть не говорятъ, что духовникъ здѣсь излишенъ, какъ чужой человѣкъ, что можно каяться предъ Богомъ и въ глубинѣ своей души. Это говоритъ языкъ лжи и гордости, а не проповѣдникъ Христовой истины. Богъ какъ всевѣдующій, и безъ насъ знаетъ, какіе мы грѣшники; но здѣсь нѣтъ съ нашей стороны того подвига, какой требуется Православною Церковію отъ кающагося, нѣтъ благодатнаго разрѣшенія грѣховъ, а потому нѣтъ и плодовъ истиннаго покаянія. Ясно, что для человѣчества незамѣнимо значеніе Православной Церкви также и въ ея содѣйствіи нравственному возрожденію людей чрезъ таинство покаянія.

Сущность таинства причащенія Толстой кощунственно полагаетъ въ томъ, чтобы „съѣсть съ ложечки кусочекъ хлѣба съ виномъ“. Конечно для человѣка, не вѣрующаго въ бытіе личнаго Бога, не признающаго Христа истиннымъ Сыномъ Божіимъ и Искупителемъ падшаго человѣчества, это величайшее христіанское таинство другого значенія и имѣть не можетъ. Но не такъ относится къ нему истинный христіанинъ. Для него причащеніе есть таинство, въ которомъ вѣрующій, подъ видомъ

хлѣба и вина, вкушаетъ самаго Тѣла и Крови Христовой для вѣчной жизни. Сила этого таинства для него ясно выражена въ собственныхъ словахъ Христа: „Я есмь хлѣбъ жизни... Ядущій хлѣбъ сей будетъ жить во-вѣкъ; хлѣбъ же, который Я дамъ, есть Плоть Моя, которую Я отдамъ за жизнь міра... Истинно, истинно говорю вамъ: если не будете ѣсть Плоти Сына Человѣческаго и пить Крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни. Ядущій Мою Плоть и пьющій Мою Кровь имѣетъ жизнь вѣчную, и Я воскрешу его въ послѣдній день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища и Кровь Моя истинно есть питіе. Ядущій Мою Плоть и пьющій Мою Кровь пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ“ (Іоан. 6, 48. 51. 53—56). Христіанинъ знаетъ, что таинство причащенія установлено не людьми и не Церковію, а самимъ Иисусомъ Христомъ; на тайной вечери, когда Онъ „въ ту ночь, въ которую преданъ былъ, взялъ хлѣбъ и, возблагодаривъ, преломилъ и сказалъ: пріимите, ядите, сіе есть Тѣло Мое, за васъ ломимое; сіе творите въ Мое воспоминаніе. Также и чашу послѣ вечера, и сказалъ: сіа чаша есть новый завѣтъ въ Моей Крови; сіе творите, когда только будете пить, въ Мое воспоминаніе“ (1 Кор. 11, 23—25; Мате. 26, 26—28; Марк. 14, 22—24; Лук. 22, 19—20). Христіанину извѣстно, что, по ученію ап. Павла, всѣ мы составляемъ единое тѣло Христово, единую церковь, потому что всѣ причащаемые отъ одного хлѣба (1 Кор. 10, 17). Кто „ѣсть только съ ложечки кусочекъ хлѣба съ виномъ“, не разсуждая Тѣла Христова, тотъ не только не получаетъ дѣйствительно никакой пользы для себя, но—напротивъ еще впадаетъ въ тяжкій грѣхъ и осужденіе. Истинный христіанинъ сначала долженъ покончить съ своею прежнею грѣховною жизнію чрезъ таинство покаянія, чтобы затѣмъ въ таинствѣ причащенія воссоединиться со Христомъ и начать новую и святую жизнь. „Кто будетъ ѣсть хлѣбъ сей или пить чашу Господню недостойно, виновенъ будетъ противъ Тѣла и Крови Господней. Да испытываетъ же себя человекъ, и такимъ образомъ пусть ѣсть отъ хлѣба сего и пьетъ изъ чаши сей. Ибо кто ѣсть и пьетъ недостойно, тотъ ѣсть и пьетъ осужденіе себѣ, не разсуждая о Тѣлѣ Господнемъ. Оттого многіе изъ васъ немощны и больны, и не мало умираетъ“ (1 Кор. 11, 27—30). Послѣ сказаннаго ясно, на-

сколько Толстой въ своемъ сужденіи извратилъ христіанское ученіе (а сдѣловательно, и ученіе Православной церкви) о таинствахъ причащенія.

О значеніи поста, св. мощей, чудотворныхъ иконъ, молитвъ за умершихъ и нѣкоторыхъ внѣшнихъ обрядовъ (напр. крестнаго знаменія, поклоновъ) мы говорить не будемъ; каждый можетъ найти основательныя рѣзсужденія объ этомъ въ любой брошюрѣ, раскрывающей ложь штундизма, въ любомъ учебникѣ по обличительному богословію; но мы въ особенности рекомендуемъ Догматическое Богословіе Еп. Сильвестра.

Итакъ, еслибы даже дѣятельность Православной Церкви ограничивалась, какъ того хочетъ Толстой, только молитвословіями и совершеніемъ таинствъ, то и тогда ея значеніе было бы весьма велико и благотворно для христіанскаго міра. Но дѣло въ томъ, что одною этою стороною дѣятельность Православной Церкви во-все не можетъ быть ограничиваема. И по свидѣтельству безпристрастной исторіи, и по свидѣтельству ежедневнаго опыта Православная Церковь оказываетъ свое благотворное вліяніе на всѣ стороны народной жизни. По свидѣтельству нашей отечественной исторіи, Православная Церковь принесла къ намъ начала духовнаго просвѣщенія и письменности; содѣйствовала открытію школъ, благотворно вліяла на государственное законодательство, учрежденіе благотворительныхъ заведеній—богадѣлень, больницъ, приютовъ, энергично боролась противъ грубости нравовъ, разбоевъ, воровства, жестокаго обращенія, многоженства, установила новыя начала для семейной жизни; монастыри воспитывали доблестныхъ архипастырей, проповѣдниковъ, писателей, переводчиковъ, лѣтописцевъ; архипастыри примиряли враждовавшихъ удѣльныхъ князей, содѣйствовали объединенію русскаго государства, были мудрыми совѣтниками великаго князя, печаловались за неправильно осужденныхъ, въ тяжелое и смутное время грамотами и проповѣдями возбуждали патріотическое чувство соотечественниковъ. И въ настоящее время дѣятельность русскаго духовенства все болѣе и болѣе расширяется: кромѣ священнослуженія оно усердно трудится на поприщѣ церковнаго проповѣдничества, духовной литературы, учительства въ церковно-приходскихъ и иныхъ школахъ, общественной благотворитель-

ности, распространенія христіанства среди язычниковъ, миссіонерства среди сектантовъ и раскольниковъ. Многочисленныя братства и общества, основанныя православнымъ духовенствомъ, оказываютъ значительную помощь нуждающимся, спасаютъ населеніе отъ нищеты и перока пьянства; къ той же цѣли стремятся и церковно-приходскія попечительства. Церковно-приходскія школы, содѣйствуя истинному просвѣщенію русскаго простого народа, быстро распространяются и все болѣе и болѣе начинаютъ пріобрѣтать довѣріе къ себѣ. На помощь голодающимъ духовенство шло не съ меньшимъ усердіемъ, чѣмъ и самъ Толстой. Участіе духовенства въ борьбѣ съ холерой только еще болѣе сблизило его съ народомъ и усилило его вліяніе. Къ совѣтамъ священниковъ сельскіе прихожане не рѣдко прибѣгаютъ даже и въ житейскихъ своихъ дѣлахъ. Мы отмѣчаемъ эту дѣятельность православнаго духовенства не для восхваленія его, а единственно для того, чтобы показать читателю, насколько Толстой былъ неправъ, умолчавъ о ней въ своемъ сужденіи о Православной Церкви.

Въ заключеніе мы не можемъ не обратить вниманія читателей еще на одно странное обстоятельство. Какимъ образомъ Толстой не могъ замѣтить того, что онъ запутался въ противорѣчія, изъ которыхъ ему мудрено выбраться? Дѣятельность Православной Церкви, по его словамъ, пуста и ничтожна; она поддерживается только искусственными средствами и необъяснимымъ обманомъ людей, которые, „сцѣпившись кругомъ, обманываютъ другъ друга и не могутъ выйти изъ этого заколдованнаго круга“¹⁾. Но спрашивается: какимъ же образомъ эта пустая и ничтожная дѣятельность Православной Церкви можетъ быть главнымъ, если не единственнымъ, препятствіемъ распространенію ученія Толстого, этого „истиннаго пониманія христіанства“, какъ называетъ его самъ Толстой? Если эта дѣятельность такъ ничтожна и пуста,—зачѣмъ же онъ такъ много тратитъ времени и такъ напрягаетъ всѣ свои усилія, чтобы подорвать къ ней довѣріе и унижить ее? Зачѣмъ онъ нерѣдко прямо клеветаетъ на нее?—Ясно, что дѣло находится не въ такомъ положеніи, какъ онъ представилъ его. Но Толстой, не замѣчая своихъ противорѣчій, продолжаетъ идти да-

¹⁾ Ч. I, стр. 111.

лѣе и наконецъ приходитъ даже къ той мысли, что дѣятельность Православной Церкви весьма обширна и могущественна. По словамъ его ¹⁾, Православная Церковь даже „покорила“ себѣ правительство. „И потому участіе власти въ развращеніи народа въ Россіи самое сильное“. „Правительство помогаетъ церкви совершать ея одуряющее и развращающее дѣйствіе въ Россіи“ ²⁾. „У насъ въ Россіи (кромя всѣхъ другихъ) употребляется простое, грубое насиліе покорной церкви власти. Людей, отступающихъ отъ вѣрнаго выраженія вѣры и высказывающихъ это, или прямо наказываютъ или лишаютъ правъ; людей же, строго держащихся вѣрнѣйшихъ формъ вѣры, награждаютъ, даютъ права“ ³⁾. Итакъ, Толстой, этотъ врагъ и противникъ всякихъ наградъ и правъ, теперь толкуетъ о правахъ и наградахъ! Чѣмъ объяснить такое странное поведеніе?—Объясняется оно легко. Толстой прибѣгаетъ здѣсь къ помощи иезуитскаго приема—„раздѣлай и властвуй!“ Онъ думаетъ, что среди правительственныхъ лицъ еще и въ настоящее время есть такіе люди, которые станутъ играть въ пустой либерализмъ. И вотъ онъ хочетъ, такъ сказать, „задѣть ихъ самолюбіе“. Авось де повѣрятъ и своими враждебными дѣйствіями по отношенію къ Православной Церкви станутъ доказывать, что Толстой ошибся... Къ подобнымъ приемамъ, хотя и нѣсколько въ другомъ родѣ, Толстой прибѣгалъ уже и раньше. Десять лѣтъ тому назадъ онъ писалъ ⁴⁾ слѣдующее: „Государственная власть зиждется на преданіи, на наукѣ, на народномъ избраніи, на грубой силѣ, на чемъ хотите, *но только не на церкви*... Государственныя учрежденія прямо игнорируютъ церковь; мысль о томъ, чтобы церковь могла быть основой суда, собственности, въ наше время только смѣшна“...

Толстому однако же тогда не повѣрили; не повѣрятъ ему, конечно, и теперь. Но занятое имъ нынѣ положеніе во всякомъ случаѣ таково: врачъ правительства лицемѣрно объявляетъ себя его другомъ и указываетъ ему какъ на общаго вра-

¹⁾ Ч. I, стр. 113

²⁾ Ч. I, стр. 112.

³⁾ Стр. 118.

⁴⁾ „Въ чемъ моя вѣра?“ женевское изданіе. Стр. 197.

га—на церковь, для того, чтобы чрезъ ослабленіе ея дѣятельности парализовать и дѣятельность правительства...

Безграничная враждебность Толстого къ Православной Церкви, безъ сомнѣнія,—явленіе грустное и весьма прискорбное для каждаго истинно вѣрующаго христіанина. Но такіе враги Христовой Церкви всегда были и всегда будутъ. Объ этомъ ясно предсказывалъ Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ и Его св. Апостолы. „Многіе лжепророки возстанутъ, говоритъ Спаситель, и прельстятъ многихъ“ (Матѳ. 24, 11). „Берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ, ибо многіе придутъ подь именемъ Моимъ, и будутъ говорить: это Я; и многихъ прельстятъ“ (Марк. 13, 5. 6). „Знаю, что, по отшествіи моемъ,—говорилъ ап. Павелъ ефесскимъ пресвитерамъ (Дѣян. 20, 29. 30), войдутъ къ вамъ лютые волки, не щадящіе стада; и изъ васъ самихъ возстанутъ люди, которые будутъ говорить превратно, дабы увлечь учениковъ за собою.“ „Умоляю васъ, братія, писалъ онъ римскимъ христіанамъ (Рим. 16, 17. 18),—остерегайтесь производящихъ раздѣленія и соблазны, вопреки ученію, которому вы научились, и уклоняйтесь отъ нихъ; ибо такіе люди служатъ не Господу нашему Іисусу Христу, а своему чреву, и ласкательствомъ и краснорѣчіемъ обольщаютъ сердца простодушныхъ.“—„Боюсь, писалъ онъ коринѳянамъ,—чтобы, какъ змѣй хитростью своею прельстилъ Еву, такъ и ваши умы не повредились, уклонившись отъ простоты во Христѣ. Ибо еслибы кто пришедъ началъ проповѣдывать другаго Іисуса, котораго мы проповѣдывали, то вы были бы очень снисходительны къ тому. Ибо таковыя лжеапостолы, лукавыя дѣлатели, принимаютъ видъ Апостоловъ Христовыхъ. И не удивительно: потому что самъ сатана принимаетъ видъ Ангела свѣта, а потому не великое дѣло, если и служители его принимаютъ видъ служителей правды; но конецъ ихъ будетъ по дѣламъ ихъ“ (2 Кор. 11, 3. 4. 13—15). Галатамъ ап. Павелъ говоритъ: „Ревнуютъ по васъ нечисто, а хотятъ васъ отлучить, чтобы вы ревновали по нимъ. О, еслибы удалены были возмущающіе васъ!“ (Гал. 4, 17; 5, 12). Ефесянамъ: „Никто да не обольщаетъ васъ пустыми словами, ибо за это приходитъ гнѣвъ Божій на сыновъ противленія; итакъ не будьте сообщниками ихъ“ (Ефес. 5, 6. 7). Филиппійцамъ: „Берегитесь псовъ, берегитесь злыхъ дѣла-

телей. Ибо многіе, о которыхъ я часто говорилъ вамъ, а теперь даже со слезами говорю, поступаютъ какъ враги креста Христова; ихъ конецъ—погибель, ихъ богъ—чрево, и слава ихъ въ срамѣ: они мыслятъ о земномъ“ (Филип. 3, 2. 18. 19). Колоссянамъ: „Это говорю я для того, чтобы кто-нибудь не прельстилъ васъ вкрадчивыми словами. Смотрите, братія, чтобы кто не увлекъ васъ философіею и пустымъ оболщениемъ, но преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу“ (Колос. 2, 4. 8). „Духъ ясно говоритъ,—пишетъ ап. Павелъ Тимоѳею,—что въ послѣднія времена отступать нѣкоторые отъ вѣры, внимая духамъ оболщителямъ и ученіямъ бѣсовскимъ, чрезъ лицемѣріе лжесловесниковъ, сожженныхъ въ совѣсти своей, запрещающихъ вступать въ бракъ и употреблять въ пищу то, что Богъ сотворилъ, дабы вѣрные и познавшіе истину вкушали съ благодареніемъ. Ибо всякое твореніе Божіе хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается съ благодареніемъ, потому что освящается Словомъ Божіимъ и молитвою“ (1 Тим. 4, 1—5; Срав. 1, 5—7; 18—20; 6, 3—5; 2 Тим. 2, 16—18. 23; 3, 6—9. 13; 4, 3—4. 14—15; Тит. 1, 10, 11; 3, 10). „Дѣти!“—говоритъ Іоаннъ Богословъ: „какъ вы слышали, что придетъ антихристъ, и теперь появилось много антихристовъ... Они вышли отъ насъ, но не были наши; ибо еслибы они были наши, то остались бы съ нами; но они вышли, и чрезъ то открылось, что не всѣ наши. Кто лжець, если не тотъ, кто отвергаетъ, что Иисусъ есть Христосъ? Это—антихристъ, отвергающій Отца и Сына. Возлюбленные! не всякому духу вѣрете, но испытывайте духовъ, отъ Бога ли они, потому что много лжепророковъ появилось въ мірѣ (1 Іоан. 2, 18—19. 22; 4, 1; срв. 2 Іоанъ. 1, 7—11). „Какъ Содомъ и Гоморра и окрестные города подобно имъ блудодѣйствовавшіе и ходившіе за иною плотію, подвергшись казни огня вѣчнаго, поставлены въ примѣръ,—говоритъ св. Апостоль Іуда,—такъ точно будетъ и съ сими мечтателями, которые оскверняютъ плоть, отвергаютъ начальства и злословятъ высокія власти“ (Іуд. 1, 7—8).

(Продолженіе будетъ).

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно.

(Продолженіе *).

ГЛАВА III.

Характеристика замѣчательнѣйшихъ представителей умѣреннаго католицизма въ Германіи и Австро-Венгріи во времени созванія Ватиканскаго собора.

Если изъ представителей французскаго духовенства мы указали на нѣкоторыхъ замѣчательныхъ дѣятелей умѣренно-католическаго отгѣнка, то еще несравненно большее число такихъ дѣятелей можно указать, ко времени Ватиканскаго собора, среди католическаго духовенства въ Германіи и Австро-Венгріи. И это, конечно, потому, что въ этихъ странахъ, особенно въ первой, умѣренно-католическая партія всегда была, какъ мы знаемъ изъ предыдущаго, довольно сильна; хотя къ 60-мъ годамъ текущаго столѣтія ультрамонтане почти совсѣмъ задушили ее, однако отдѣльныя личности, даже и изъ числа епископовъ, не говоря уже о другихъ духовныхъ лицахъ, и теперь во многихъ своихъ воззрѣніяхъ держались еще умѣренно-католическихъ воззрѣній; это и обнаружилось по поводу созванія Ватиканскаго собора, а также и во время самаго собора.

Прежде всего укажемъ такихъ лицъ среди германскаго епископата. Наиболѣе замѣчательными изъ нихъ были слѣдующіе епископы: *Гефеле* (Hefele) роттенбургскій, *Кеттелеръ* (von Ketteler) майнцскій, *Мельхерсъ* (Melchers) кельнскій и *Крементцъ* (Krementz) эрмеландскій.

*) См. „Вѣра и Разумъ“ № 6, за 1894 г.

1. *Гефеле*, епископъ г. Роттенбурга въ Вюртембергскомъ королевствѣ, безъ сомнѣнія, можетъ быть названъ ученѣйшимъ прелатомъ своего времени. Изъ научныхъ трудовъ его особенно извѣстна „Исторія соборовъ“ (Conciliengeschichte), въ которой онъ показалъ много учености и даже, мѣстами, довольно научнаго безпристрастія (что для католика, тѣмъ болѣе для католическаго епископа, далеко не обычно). При такомъ литературномъ качествѣ, онъ, естественно, не могъ быть слишкомъ угоднымъ римской куріи; не даромъ ему дали въ управленіе епархію бѣдную и небольшую. Все-таки, еще до своего епископства, онъ, какъ авторитетное лицо въ церковно-историческихъ вопросахъ, былъ назначенъ однимъ изъ консульторовъ той конгрегаціи кардиналовъ, которая учреждена была Пиемъ IX спеціально для приготовительныхъ работъ къ предстоящему собору. При этомъ ему, однако, дали только то сравнительно ничтожное порученіе, чтобы онъ сдѣлалъ историческую справку о церемоніалѣ, который наблюдался на Тридентскомъ соборѣ; а затѣмъ, когда онъ исполнилъ это порученіе, его отпустили изъ названной конгрегаціи съ миромъ во свояси, вѣроятно, изъ опасенія, какъ-бы его научное безпристрастіе не повредило ультрамонтанскимъ планамъ прочихъ консульторовъ ¹⁾). Но особенно показалъ онъ себя непріятнымъ куріи на самомъ Ватиканскомъ соборѣ. Съ перваго засѣданія до того дня, какъ онъ уѣхалъ изъ Рима, онъ былъ однимъ изъ самыхъ дѣятельныхъ и энергичныхъ членовъ умѣренно-католической оппозиціи новому догмату о папской непогрѣшимости. Ни одинъ адресъ со стороны этой оппозиціи, направленный противъ этого ультрамонтанскаго ученія, не былъ поданъ на соборѣ безъ его подписи, и конечно, эта подпись должна была особенно мозолить глаза папы и его ближайшихъ совѣтниковъ, какъ принадлежащая такому авторитетному церковному историку, какимъ былъ онъ. Очень замѣчателенъ тотъ меморандумъ, который составилъ для оппозиціонныхъ епископовъ на соборѣ Гефеле въ началѣ апрѣля 1870 года. Существеннѣйшіе пункты этого документа сводятся къ слѣдующимъ мѣстамъ: 1) папа и курія съ особеннымъ удо-

¹⁾ *Quirinus* (Döllinger), Römische Briefe vom Concil, S. 98.

вольствіемъ готовы отпускать изъ Рима въ ихъ епархіи тѣхъ епископовъ, которые составляютъ на соборѣ оппозицію и, къ сожалѣнію, меньшинство. Такая готовность отпускать членовъ меньшинства домой слишкомъ понятна: ультрамонтанское большинство, во что бы то ни стало, желаетъ добиться того, чтобы это меньшинство сдѣлалось еще малочисленнѣе. Но пусть епископы, составляющіе меньшинство и, вмѣстѣ, оппозицію, всячески стараются не покидать Рима до окончанія собора. Иначе дѣло ихъ можетъ погибнуть. 2) Члены меньшинства должны всячески противиться тому, чтобы на соборѣ сдѣлано было догматическое опредѣленіе противъ ихъ мнѣнія (*ihr Votum*). 3) Четыре американскихъ епископа объявили президенту собора, что, въ случаѣ, если бы допущено было на одномъ изъ соборныхъ засѣданій рѣшеніе простымъ большинствомъ голосовъ, то они немедленно же оставятъ соборъ и уѣдутъ въ свои епархіи и, уже по возвращеніи туда, приплюютъ оттуда оффиціальное объясненіе своего поступка. Пусть всѣ члены меньшинства слѣдуютъ таковой же программѣ. 4) Въ программѣ соборныхъ засѣданій постановлено, чтобы почти каждый членъ меньшинства освѣтилъ вопросъ о папской непогрѣшимости съ особенной точки зрѣнія. Заключение дебатовъ можетъ послѣдовать еще до произношенія членами меньшинства своихъ рѣчей только въ томъ случаѣ, если бы настоящій порядокъ веденія дѣлъ на соборѣ былъ неожиданно нарушенъ. Но если бы такого внезапнаго нарушенія того порядка не послѣдовало, то въ такомъ случаѣ слѣдовало бы воспрепятствовать стѣсненію свободы слова для меньшинства,—воспрепятствовать посредствомъ особеннаго торжественнаго заявленія. Также необходимо, чтобы меньшинство присутствовало при голосованіи. 5) Ультрамонтанское большинство объявляетъ, что оно побѣдитъ умѣренно-католическое меньшинство тѣмъ, что выставитъ вопросъ о *своевременности* (*Opportunität*) на первомъ планѣ; причемъ этотъ вопросъ будетъ рѣшенъ утвердительно простымъ большинствомъ голосовъ; а, уже вслѣдъ за симъ, послѣдуетъ рѣшеніе и главнаго вопроса о папской непогрѣшимости. Изъ двухъ категорій сторонниковъ *несвоевременности* (*der Nicht-Opportunisten*) одну категорію уже нечего считать за суще-

ствующую, именно ту, которая считаетъ за несвоевременное только совѣщаніе о догматѣ (папской непогрѣшимости), потому-что тотъ вопросъ уже рѣшенъ папой. Что касается другой категоріи, которая стоитъ за совершенную невозможность возведенія въ догматъ (*Indefinibilität des Dogma*) ученія о папской непогрѣшимости, то эта категорія непремѣнно должна на каждое предложеніе большинства отвѣчать однимъ: *non placet* (т. е. не угодно или: „я не соглашаюсь“). 6) Пятьдесятъ епископовъ значительнѣйшихъ церквей во всякомъ случаѣ составляютъ изъ себя значительное меньшинство, которое никакимъ образомъ не слѣдуетъ презирать. Если, въ виду этого, такого рода меньшинство будетъ твердо держаться своей основной точки зрѣнія, то, по мнѣнію большинства, одному папѣ предоставляется опредѣлять новый догматъ, или не опредѣлять; причемъ (по мнѣнію того же большинства) меньшинство должно будетъ считать въ такомъ случаѣ свое заявленіе относительно недостатка необходимыхъ условій вселенскаго характера новаго догмата—отвергнутымъ (*abgelehnt*). Касательно этого пункта хорошо было-бы, если бы епископы и правительства вошли къ папѣ съ представленіями. 7) Та формула, въ которой соборные декреты должны будутъ быть обнародованы, конечно, будетъ предварительно предложена въ печатномъ видѣ епископамъ, на ихъ усмотрѣніе. Въ такомъ случаѣ хорошо сдѣлало бы меньшинство, если бы оно открыто выразило протестъ противъ рѣшенія членовъ большинства и засимъ покинуло бы Римъ; но покинуло бы не вслѣдствіе временнаго отпуска отъ папы, но вполне свободно, единственно вслѣдствіе протеста, а не по вызову правительства ¹⁾.

Мы намѣренно изложили сущность меморандума епископа Гефеле, чтобы дать понятіе читателямъ о томъ твердомъ, независимомъ характерѣ, съ какимъ этотъ замѣчательный прелатъ держалъ знамя меньшинства во все время соборныхъ засѣданій. Не даромъ ультрамонтанское большинство видѣло въ немъ одного изъ главныхъ и серіознѣйшихъ своихъ противниковъ.—Весьма ярко проявился также независимый характеръ Гефеле

1) *Friedrich, Tagebuch....., S. 300—302.*

въ томъ, что въ апрѣлѣ 1870 года, слѣдовательно, когда уже исполнѣ было ясно для всѣхъ членовъ собора, что главный вопросъ, имѣющій быть рѣшеннымъ на немъ, есть вопросъ о папской непогрѣшимости,—этотъ ученый вождь оппозиціи роздалъ членамъ собора только-что вышедшій въ свѣтъ, въ Неаполѣ, свой новый научный трудъ о папѣ Гоноріи, подъ заглавіемъ: „Causa Honorii Papae“. Надобно удивляться научной правдивости и безпристрастію, съ которыми авторъ высказываетъ здѣсь свои сужденія объ этомъ папѣ. Вотъ главные его тезисы: 1) Папа Гонорій отбросилъ специфически—техническое православное выраженіе δύο ἐνέργεια (двѣ воли), а специфически—еретическое выраженіе ἐν Θέλημα (одна воля) призналъ за истинное, и кромѣ того, приказалъ вѣрить этому своему двойному заблужденію. 2) Шестой вселенскій соборъ взялъ на себя право (hat sich das Recht beigelegt, какъ передаетъ слова Гефеле въ нѣмецкихъ выраженіяхъ Шульте)—высказать рѣшеніе относительно папы, учащаго *ex cathedra*, и осудилъ изданное имъ догматическое опредѣленіе *ex cathedra*, а самого папу анаѳематствовалъ за то, что онъ одобрилъ еретическое ученіе. 3) До XI-го вѣка каждый папа долженъ былъ, при вступленіи на папскій престолъ, клятвенно признать истинность слѣдующихъ положеній: а) что вселенскій соборъ имѣетъ власть судить папу,—по меньшей мѣрѣ, въ ереси; б) что Гонорій исполнѣ справедливо преданъ анаѳемѣ на VI вселенскомъ соборѣ, такъ-какъ онъ одобрилъ въ своемъ догматическомъ опредѣленіи еретическое ученіе.—Въ послѣдней главѣ своего сочиненія о Гоноріи Гефеле высказываетъ такую мысль, которую онъ тутъ-же доказываетъ историческими фактами: что „ученіе о непогрѣшимости римскаго папы, по его мнѣнію, не обосновано ни въ Священномъ Писаніи, ни въ церковномъ Преданіи“; и что „христіанская древность“, какъ ему кажется (wenn ich nicht irre), *держалась противоположнаго ученія*¹⁾.

Читатель легко замѣтитъ, что такое анти-ультрамонтанское ученіе о Гоноріи отличается у Гефеле еще большею смѣлостію,

¹⁾ Von Schulte, Der Altkatholicismus, Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, S. 216.

чѣмъ у Гратри, и это тѣмъ болѣе замѣчательно, что Гефеле былъ, во-первыхъ, не простымъ аббатомъ какъ Гратри, но *епископомъ*, и во-вторыхъ, что еще удивительнѣе, былъ *членомъ Ватиканскаго собора*, на которомъ слишкомъ независимые мнѣнія и взгляды вообще не терпѣлись ¹⁾. Впрочемъ, самъ Гефеле, издавая свою книгу о папѣ Гоноріи, очень хорошо понималъ, что она уже не въ состояніи произвести серьезнаго и рѣшительнаго поворота во всемъ ходѣ соборныхъ дебатовъ, и потому смотрѣлъ на нее, какъ на одно изъ послѣднихъ средствъ „утвердить братію“, т. е. своихъ сотоварищей по оппозиціи, число которыхъ (увы) къ тому времени все болѣе и болѣе сокращалось, такъ-что въ рядахъ меньшинства оставались только самые твердые и непоколебимые столпы оппозиціи, въ родѣ самого Гефеле и ему подобныхъ. Когда мы въ своемъ мѣстѣ будемъ специально разсматривать послѣдовательный ходъ соборныхъ засѣданій, то увидимъ, какая была, собственно, причина такого постепеннаго уменьшенія числа оппозиціонныхъ прелатовъ; а пока приведемъ, для лучшей характеристики Гефеле, нѣкоторыя выдержки изъ его замѣчательныхъ писемъ къ Деллингеру, писанныхъ изъ Рима въ апрѣлѣ, въ маѣ и въ іюлѣ 1870 г. Вотъ, напр., что онъ пишетъ къ нему въ письмѣ отъ 2 апрѣля: „раздраженіе противъ насъ (Гефеле разумѣетъ членовъ меньшинства) ультрамонтанскаго большинства дошло теперь до такой сильной степени, что свобода слова на соборѣ въ настоящее время весьма стѣснена. Въ виду этого, мы (Гефеле разумѣетъ опять членовъ меньшинства) вчера постановили въ нашемъ международномъ собраніи подать президенту собора заявленіе о томъ, чтобы такое незаконное стѣсненіе не имѣло мѣста на будущее время. Насколько самъ папа жаж-

¹⁾ Какъ непріязненно было встрѣчено на соборѣ сочиненіе Гефеле о Гоноріи со стороны ультрамонтанской партіи, объ этомъ могутъ свидѣтельствовать слѣдующія слова газеты *Univers* отъ 18—19 апрѣля 1870 г.: „Брошюра *Causa Honorii Pape* принадлежитъ перу епископа Гефеле, и всѣ (т. е. конечно, только ультрамонтане, прибавимъ мы отъ себя) согласны въ томъ, что, если, съ одной стороны, она ничего не прибавляетъ къ сокровищамъ науки (!), то, съ другой стороны, невинность папы Гоноріи открывается изъ нея еще яснѣе и совершеннѣе (!), именно по причинѣ видимыхъ усилій епископа роттенбургскаго къ отрицанію этой невинности“. (*Friedrich, Tagebuch*, S. 341).

„детъ догмата о своей непогрѣшимости и публично порицаетъ „(brandmarkt) оппонентовъ этому догмату, объ этомъ вы уже „знаете изъ газеты. Подобныя обстоятельства, какъ кажется, „дѣйствуютъ на расположеніе нѣкоторыхъ епископовъ какъ все- „уничтожающій порохъ, такъ-что та горсточка, которая соби- „рается у Раушера ¹⁾, становится все малочисленнѣе. Что ста- „нется, когда петля будетъ наброшена на шею всѣмъ вамъ? „Едва ли кто, или, вѣрнѣе, лишь весьма немногіе хотятъ раз- „суждать о томъ, что въ концѣ концовъ (finaliter) слѣдовало „бы предпринять“. „Большинство“ настолько любезно, что дер- „жить къ намъ такія рѣчи: „вы вовсе не будете слиты съ боль- „шинствомъ, но, послѣ голосованія, будутъ предложены на усмот- „рѣніе папы постановленія, какъ большинства, такъ и мень- „шинства. Если онъ утвердитъ ваше постановленіе, то поко- „рится мы; если же онъ утвердитъ наше постановленіе, то долж- „ны покориться вы. А кто не хочетъ покориться, тотъ, вѣдь, „можетъ выдти изъ церкви“. Итакъ, дѣло будетъ сдѣлано имен- „но такъ. „При этомъ вовсе не спрашиваютъ объ основаніяхъ, и „всякое обоснованіе является совершенно излишнимъ; потому— „что все уже вполне рѣшено. Несмотря, однако, на такое без- „надежное состояніе, я всетаки составилъ небольшое сочиненіе „(ein Schriftchen) по поводу дѣла папы Гонорія и ближайшимъ „образомъ для друзей, чтобы они могли ориентироваться; но „такъ-какъ это сочиненіе имѣло успѣхъ (weil es Anklang ge- „funden hat), то оно и печатается въ настоящее время по-ла- „тыннѣ въ Неаполѣ и уже теперь готово... Убѣдить кого-либо „изъ „большинства“—дѣло невозможное; въ виду этого, я счи- „таю своею задачею *утвердить свою братію* (die Brüder zu stärken)... Но и это утвержденіе братіи плохо удается мнѣ“ ²⁾... Отъ 27 мая Гефеле пишетъ Деллингеру, между—прочимъ, слѣ- „дующее: „Мы здѣсь среди борьбы... Мы не лишены всякой на- „дежды, но надежды у насъ немного. Только бы мы пребывали „въ единеніи и твердыми“ ³⁾... Но особенно замѣчательно по

¹⁾ *Rauscher* (Rauscher), кардиналъ и архіепископъ вѣнскій, о которомъ у насъ рѣчь ниже, былъ одинъ изъ главныхъ вожаковъ оппозиціи.

²⁾ *Von Schulte*, цитов. сочиненіе, стр. 217—218.

³⁾ *Ibidem*, стр. 218.

своей смѣлости письмо Гефеле къ тому же Деллингеру, отъ 7 іюля. Здѣсь роттенбургскій епископъ съ удивительною откровенностію сообщаетъ своему другу и собрату по наукѣ свои личныя впечатлѣнія относительно папы Пія IX. „Папа“, говоритъ онъ, „производитъ на членовъ собора сильное давленіе („er übt die stärkste pression aus). Но онъ пожнетъ и плоды „этого давленія! И если бы *только одинъ онъ и курія* могли *пожать* эти плоды; по *delirant reges, plectuntur Achivi!* ¹⁾. Въ „случаѣ, если бы не послѣдовало хорошаго окончанія (gütlicher „Ausgleich) собора, то случится ужасное зло. *Crux de cruce* ²⁾. „Послѣ того, какъ онъ (папа) погубилъ церковную область (den „Kirchenstaat), хочетъ онъ опустошить (verwüsten) и церковь“ ³⁾. И это писалъ *католическій* епископъ! Читаешь и съ трудомъ вѣришь... Такой правдивости и независимости мы не нашли даже у Дарбуа и Дюпанлу. Весьма характерно для оцѣнки личности Гефеле и то положеніе, которое онъ занялъ по окончаніи Ватиканскаго собора. Онъ былъ однимъ изъ числа тѣхъ немногихъ прелатовъ, которые и послѣ собора довольно долго не соглашались съ новымъ ватиканскимъ догматомъ и даже нарочно медлили официально возвѣститъ его въ своихъ епархіяхъ. Конечно, ихъ положеніе какъ епископовъ становилось чрезъ это крайне неопредѣленнымъ и щекотливымъ, потому что со дня на день они могли ожидать себѣ изъ Рима своего рода ультиматума съ вопросомъ: признають-ли они, наконецъ, новый догматъ, или нѣтъ? Или иными словами: желаютъ-ли они оставаться католическими епископами, или не желаютъ? Вотъ что пишетъ Гефеле Деллингеру относительно своего намѣренія и теперь, послѣ собора, не уступать ультрамонтан-

¹⁾ Эта пословица имѣетъ такое значеніе: „пусть безумствуютъ цари, а подданные должны вестъ наказаніе“. А въ приложеніи къ папѣ Пію IX она можетъ имѣть такой смыслъ: „пусть безумствуетъ папа, а вся католическая церковь должна нести за это наказаніе“.

²⁾ *Crux de cruce* такими лапидарными словами охарактеризовано въ довольно извѣстномъ средневѣковомъ пророчествѣ время правленія Пія IX; Гефеле, очевидно, понимаетъ эти слова въ томъ смыслѣ, что этотъ папа причинилъ много зла католической церкви, хотя и самъ при этомъ долженъ былъ пожать плоды своихъ ошибокъ.

³⁾ *Von Schulte*, цитов. соч., стр. 219.

скому ученію, возведенному въ догматъ (письмо относится къ 14-го сентября 1870 года): „До тѣхъ поръ пока изъ „Рима прямо не потребуютъ (So lange von Rom nicht „direct verlangt wird), я буду держаться положенія пассивнаго; „если же прислано мнѣ будетъ категорическое требованіе (ein „Verlangen), то я откажусь его исполнить ¹⁾ и буду спокойно „ожидать низложеніе своего (die Suspension). Правда, я уже „теперь помышлялъ объ отреченіи отъ сана епископскаго, но „снова оставилъ эту мысль и хочу испить чашу, которую мнѣ „приходится пить. По крайней мѣрѣ, я не могу поступить ни- „какимъ образомъ иначе. Признавать то, что само по себѣ „есть ложь, за откровенное отъ Бога ученіе,—пусть дѣлаетъ „это кто другой, а я не могу (non possum) ²⁾“ „Я не стану „возвѣщать“, пишетъ тотъ же Гефеле Деллингеру отъ 11 ноя- „бря того же года „новый догматъ въ своей епархіи, и факти- „чески лишь немногія духовныя лица учатъ въ ней о папской „непогрѣшимости. Несравненно большее ихъ число игнорируетъ „новый догматъ, и народъ (за исключеніемъ опять весьма нем- „ногихъ, особенно изъ привилегированныхъ классовъ) совсѣмъ рав- „нодушенъ къ нему и потому очень доволенъ, что ихъ епископъ „(Гефеле разумѣетъ себя) объ этомъ молчитъ. Зато тѣмъ боль- „шее недовольство мною показываютъ съ другой стороны (Гефеле „разумѣетъ здѣсь Римъ), и послѣдствія этого недовольства не „заставятъ себя долго ждать. Я готовъ лучше потерять епи- „скопскую кафедру, чѣмъ миръ своей совѣсти (курсивъ нашъ)... „Но при всемъ томъ мнѣ кажется, что самое лучшее—насколько „возможно, подольше выждать (die dilatio quam maxima) безъ „формальнаго раскола, послѣдствія котораго могутъ быть весьма „серіозны. Гдѣ труднѣе положеніе, тамъ Богъ всего ближе. А „медлительность заключаетъ въ себѣ и нежеланіе подчиниться ³⁾“. Итакъ, пассивно выждать, когда и какъ выразитъ Римъ свой гнѣвъ по поводу невозвѣщенія въ роттенбургской епархіи новаго догмата,—такова была программа, которую усвоилъ себѣ Гефеле послѣ собора. Черезъ это онъ выражалъ и свое кос-

1) Курсивъ нашъ.

2) Von Schulte, цитов. соч., стр. 223.

3) Von Schulte, цит. соч., стр. 224—225.

венное неодобрение старокатоликомъ, съ Деллингеромъ, во главѣ, которые, нисколько не медля, отдѣлились отъ Рима ради своихъ убѣжденій. Но въ этой-то *пассивности* и выразилась вся непослѣдовательность роттенбургскаго прелата: въ самомъ дѣлѣ, опасаясь прямо и открыто отказаться отъ своего епископскаго званія въ лонѣ той церкви, которая возвела на степень догмата вѣры ученіе, признаваемое самимъ Гефеле *ложью*,—этотъ епископъ какъ-бы проявлялъ нѣкоторое двоедушіе, которое вскорѣ и погубило всю его твердость... Уже 10 апрѣля 1871 г. тотъ же твердый и непоколебимый дотолѣ Гефеле *возвѣстилъ*, *наконецъ*, *въ своей епархіи новый догматъ* (!). Его посланіе къ своимъ пасомымъ по этому поводу настолько характерно, что, по нашему мнѣнію, необходимо привести его здѣсь, хотя бы по частямъ. Посланіе начинается съ того, что Гефеле старается объяснить свое положеніе на Ватиканскомъ соборѣ и свое долгое несочувственное отношеніе къ возведенію въ догматъ ученія о папской непогрѣшимости. При этомъ еще проглядываетъ прежній Гефеле, какимъ онъ являлъ себя до 10 апрѣля 1871: онъ честно и открыто заявляетъ, что его совѣсть никогда не упрекала его въ такомъ продолжительномъ несочувствіи (*mein Gewissen hat mir hierüber noch nie den leisesten Vorwurf gemacht*)⁴. Но непосредственно засимъ слѣдуетъ нѣчто такое, что нельзя не назвать прямо неискренностію и даже лицемеріемъ, особенно если принять во вниманіе все то, что писалъ Гефеле Диллингеру до 10 апрѣля 1871 года. Роттенбургскій епископъ пишетъ своимъ пасомымъ, будто бы со времени 18 іюля 1870 года онъ руководствовался во всей своей дѣятельности слѣдующими двумя главными мыслями (*Hauptgedanken*): во-первыхъ, прежде всего мыслію объ избѣжаніи всякаго рода повода къ нарушенію единенія съ римскою церковію; во-вторыхъ, мыслію о томъ, что онъ считалъ догматъ о папской непогрѣшимости еще не вполне законченнымъ и формулированнымъ ученіемъ и, въ виду этого, объяснялъ его себѣ въ смыслѣ первой половины ученія о Церкви вообще; хотя онъ и зналъ, что соборъ Ватиканскій прекратилъ свои засѣданія послѣ 18 іюля 1870 г., однако же зналъ и то, что онъ не формально оконченъ. Все это давало-де ему основаніе для

успокоенія себя относительно новаго догмата. Что касается первой мысли (о сохраненіи единенія съ Римомъ), то ее можно, пожалуй, считать правдивою (вспомнимъ долгія колебанія Гефеле по поводу отношеній своихъ къ Риму) хотя и не вполне („если прислано будетъ изъ Рима категорическое требованіе, я откажусь его исполнить“, писалъ онъ Деллингеру). Но вторая его мысль (о томъ, будто-бы догматъ не такъ страшенъ, какимъ кажется на первый взглядъ)—совершенно не правдива,—вспомнимъ хотя бы его слова „признавать то, что—само по себѣ есть ложь, за откровенное отъ Бога ученіе,—пусть дѣлаетъ это кто другой, а я не могу“. Такова была прискорбная неискренность Гефеле. Не даромъ Шульте замѣчаетъ, что онъ покорился ватиканскому догмату съ тою цѣлю, чтобы имѣть покой (um Ruhe zu haben),—но, конечно, не покой совѣсти, но покой вѣншній... ¹⁾. Этотъ послѣдній покой онъ, дѣйствительно, повидимому, получилъ, такъ какъ умеръ въ единеніи съ Римомъ и въ санѣ католическаго епископа; но получилъ-ли онъ покой внутренній, миръ совѣсти, въ этомъ позволимъ себѣ очень и очень сомнѣваться...

2. *Кеттелеръ*, епископъ майнцскій, занимаетъ въ исторіи Ватиканскаго собора крайне странное положеніе: въ числѣ членовъ оппозиціоннаго меньшинства онъ, почти впродолженіе всего собора, считается однимъ изъ самыхъ выдающихся дѣятелей, и въ то же время нѣкоторые его поступки на томъ же соборѣ заставляютъ нерѣдко подозрѣвать искренность его умѣренно-католическихъ воззрѣній. Еще предъ отъѣздомъ своимъ на соборъ, онъ обнародовалъ для своихъ пасомыхъ пастырское посланіе отъ 12 ноября 1869 года. Въ немъ онъ съ особенною силою подчеркиваетъ мысль о важности для соборныхъ рѣшеній голоса епископовъ, которые нимало, по его словамъ, не стѣсняють собою дѣятельности самого папы, подобно тому, какъ власть другихъ Апостоловъ не стѣсняла власти св. Ап. Петра ²⁾. Относительно предстоящаго собора онъ заранѣе заявляетъ, что на немъ будетъ господствовать полная свобода

¹⁾ Ibidem. S. 232.

²⁾ Ibidem, S. 211.

при совѣщаніяхъ. Затѣмъ онъ выводитъ нѣкоторыя правила, которыми, по его мнѣнію, долженъ руководиться всякій соборъ, и которыя, по его словамъ, прямо вытекаютъ изъ примѣра Апостольскаго собора въ Іерусалимѣ. Во-первыхъ, говоритъ онъ, Церковь должна дѣлать предметомъ своихъ соборныхъ постановленій только тѣ вопросы вѣроученія, которые необходимо должны быть рѣшены по обстоятельствамъ времени; во-вторыхъ, даже и въ этихъ постановленіяхъ она должна ограничиваться только существенно важнымъ, т. е. тѣмъ, что прямо относится къ ея главной задачѣ—учить всѣхъ людей исполнять Евангельскія заповѣди, и, соотвѣтственно съ этимъ, предохранять истину Христову отъ всякаго искаженія; въ третьихъ, необходимо, чтобы всѣ постановленія собора дѣлались *не на основаніи большинства голосовъ, но на основаніи единодушнаго согласія всѣхъ представителей учащей Церкви* (durch die Einmütigkeit des gesammten Lehramtes) ¹⁾. Очевидно, что всѣ эти мысли настолько правильны, что можно съ полнымъ основаніемъ причислить Кеттелера къ лагерю умѣренныхъ католиковъ. Невольно вспоминаешь, однако, при этомъ его прошедшее, и именно его дѣятельное участіе въ организаціи въ Майнцѣ и въ окрестныхъ мѣстахъ какъ-бы особаго отдѣла германской ультрамонтанской партіи, а также и дѣятельность его по устройству извѣстныхъ уже намъ *ассоціацій Пія* (Pius-Vereine);—вспоминаешь и такъ же невольно дивишься, какъ, съ какого времени и по какимъ побужденіямъ сдѣлался майнцскій епископъ поборникомъ умѣренно-католическихъ воззрѣній... Еще загадочнѣе положеніе Кеттелера на самомъ Ватиканскомъ соборѣ. Когда, еще почти при началѣ соборныхъ засѣданій, ревностные сторонники папской непогрѣшимости (иначе: ультрамонтане) подняли вопросъ о составленіи адреса въ пользу этого ученія и о поднесеніи этого адреса папѣ, Кеттелеръ, хотя и находился въ числѣ оппозиціи, однако объявилъ, что онъ воздерживается отъ рѣшительнаго мнѣнія противъ адреса, для того, чтобы имѣть возможность при благопріятномъ случаѣ высказаться и за него ²⁾. Очень понятно, что, послѣ такого

¹⁾ Ibidem, s. 212.

²⁾ Friedrich, Tagebuch..., s. 327.

страннаго заявленія, многіе представители оппозиціоннаго меньшинства на соборѣ часто съ недоумѣніемъ и даже прямо съ недоумѣріемъ смотрѣли на Кеттелера ¹⁾, который въ разговорахъ съ другими епископами не скрывалъ своихъ симпатій къ іезуитамъ и даже однажды, въ собраніи германскихъ епископовъ, поспорилъ съ Гефеле изъ-за катихизисовъ Дегарье, на которые епископъ роттенбургскій справедливо нападалъ: Кеттелеръ стоялъ за нихъ горой ²⁾. Съ своей стороны, самъ Кеттелеръ въ особой, специально написанной статьѣ, напалъ въ маѣ 1870 года на Деллингера за его статьи о Ватиканскомъ соборѣ (появлявшіяся въ газетѣ „Allgemeine Zeitung“ подъ заглавіемъ: „Römische Briefe“) ³⁾. Конечно, и это обстоятельство должно было немало охладить къ майнцскому епископу членовъ оппозиціоннаго меньшинства. Но рядомъ со всѣми этими фактами, свидѣтельствующими о нѣкоторой неискренности положенія Кеттелера среди сторонниковъ оппозиціи, можно указать и на такіе факты, которые говорятъ, если не о вполнѣ искреннихъ умѣренно-католическихъ взглядахъ этого прелата, то во всякомъ случаѣ о его мнѣніи о *несвоевременности* провозглашенія догмата о папской непогрѣшимости. Разумѣемъ два трактата, которые Кеттелеръ раздавалъ на соборѣ его членамъ; хотя авторъ этихъ двухъ сочиненій официально и не извѣ-

¹⁾ Такъ, авторъ „Дневника во время Ватиканскаго собора“ (Tagebuch...), извѣстный проф. Фридрихъ, не обинуясь, уже 9 марта 1870 года, причисляетъ Кеттелера къ скрытнымъ сторонникамъ іезуитовъ и потому весьма сильно заподозрѣваетъ искренность его умѣренно-католическихъ убѣжденій. „Человѣкъ съ іезуитскими убѣжденіями, каковъ Кеттелеръ, не можетъ на самомъ дѣлѣ помышлять о серьезномъ шагѣ противъ куріи; притомъ какъ сторонникъ только *несвоевременности* (Inopportunität) провозглашенія догмата о папской непогрѣшимости, онъ можетъ, въ концѣ концовъ, остаться довольнымъ, если вопросъ о непогрѣшимости будетъ рѣшенъ и согласно желанію большинства...“ (Tagebuch..., с. 227). Въ другомъ мѣстѣ того же „Дневника“ проф. Фридрихъ говоритъ о Кеттелерѣ, что его отношеніе къ умѣренно-католической оппозиціи было уже потому подозрительное, что самъ онъ жилъ въ Римѣ „у своихъ старыхъ друзей, іезуитовъ“ и повсюду открыто объявлялъ, что самъ онъ, лично, вѣрять въ непогрѣшимость папы, долгое время еще до собора ратовалъ за нее въ своей епархіи и намѣренъ и послѣ собора продолжать дѣйствовать въ пользу этого ученія. Такъ что въ сущности, выходило, что Кеттелеръ безъ труда могъ перейти на сторону большинства, если бы оно одержало верхъ (S. 236—237).

²⁾ *Tagebuch...*, с. 138.

³⁾ *Ibidem*, с. 372.

стенъ, однако, конечно, болѣе чѣмъ вѣроятно, что самъ Кеттелеръ ихъ и составилъ, или принималъ личное участіе въ ихъ написаніи: иначе было бы не понятно, почему именно онъ сталъ бы распространять ихъ въ Римѣ, во время собора. Первый изъ этихъ трактатовъ — это такъ-называемая „*Quaestio*“; второй — „*De sancta Ecclesia Catholica*“.

Посвятимъ сперва нѣсколько словъ первому. „*Вопросомъ*“ (*Quaestio*) озаглавленъ этотъ трактатъ потому, что въ самомъ его началѣ авторъ предлагаетъ такой вопросъ, который и рѣшаетъ во всемъ сочиненіи: должно-ли церковное правительство быть монархическимъ неограниченнымъ (*monarchicum absolutum*), или монархическимъ ограниченнымъ (*monarchicum temperatum*)? Иными словами: онъ спрашиваетъ, получилъ-ли римскій епископъ отъ Христа всю полноту власти въ Церкви (*tota omnino plenitudo potestatis*), или же, хотя и высшую власть, но ни исключительно ему одному принадлежащую (*potissima quaedam pars potestatis, sed non tota*). А этотъ вопросъ, въ свою очередь, имѣетъ, по словамъ автора, такое значеніе: присуща-ли непогрѣшимая власть ученія и управленія римскому епископу настолько, чтобы онъ самъ, независимо отъ какого-бы то ни было содѣйствія и согласія епископовъ, могъ быть названъ верховнымъ и непогрѣшимымъ судьей? Все сочиненіе *Quaestio* служитъ отвѣтомъ на эти вопросы, но притомъ въ смыслѣ совершенно галликанскомъ, — слѣдовательно, написано противъ единоличной папской непогрѣшимости. Свои аргументы въ пользу мысли объ ограниченно-монархической власти церковной авторъ почерпаетъ 1) изъ Св. Писанія (т. е. изъ Евангелія), причемъ съ особенною подробностію разсматривается знаменитое мѣсто *Матѳ. 16, 18* съ толкованіями на него многихъ Отцевъ и Учителей Церкви (напр., Григорія Нисскаго, Златоуста, Акакія Мелитинскаго, Кирилла Александрійскаго, Ювеналія Іерусалимскаго, Іоанна Дамаскина, даже многихъ папъ и нѣк. др.). Тутъ же толкуется и другое Евангельское мѣсто: *Іоан. 21, 15—17*, и опять, на основаніи многихъ святоотеческихъ свидѣтельствъ, въ смыслѣ умѣренно-католическомъ. 2) Второй источникъ, откуда авторъ *Quaestio* почерпаетъ доказательства для своей главной мысли, есть церковная исторія.

И въ этомъ отдѣлѣ названнаго трактата очень добросовѣстно разсматриваются различныя факты изъ жизни древней Церкви, которые, по мнѣнію автора, такъ или иначе подтверждаютъ мысль его. Особенно интересны ссылки на вселенскіе соборы, а также на извѣстный споръ III вѣка—о крещеніи еретиковъ. Авторъ *Quaestio* не ограничивается этимъ, но приводитъ даже въ подтвержденіе своихъ мнѣній позднѣйшіе соборы, бывшіе на Западѣ, какъ-то: Пизанскій и Констанцскій. Замѣчательно, что относительно IV и V засѣданій послѣдняго изъ этихъ соборовъ онъ держится также вполне умѣренно-католическихъ взглядовъ ¹⁾.

Переходимъ ко второму трактату изъ числа тѣхъ, которые раздавались на Ватиканскомъ соборѣ Кеттелеромъ, именно къ трактату: *De sancta Ecclesia Catholica*, который довольно кратко, но тѣмъ не менѣе въ сильныхъ и точныхъ выраженіяхъ, излагаетъ ученіе о Церкви, въ 15 главахъ. И въ этомъ сочиненіи, даже въ тѣхъ главахъ, въ которыхъ можно было бы ожидать отъ католика указанія на папскую непогрѣшимость (напримѣръ, въ *м. V: omnibus Apostolis Christus Petrum graefecit*, или въ *м. XII*, которая специально посвящена папской власти),—ученіе объ этой непогрѣшимости краснорѣчиво отсутствуетъ ²⁾.

Наша характеристика Кеттелера, какъ одного изъ представителей умѣреннаго католицизма на соборѣ, была бы, конечно, не полна, если бы мы не упомянули здѣсь о его замѣчаніяхъ, сдѣланныхъ по поводу *дополнительной главы*, прибавленной къ догматическому опредѣленію (*Constitutio dogmatica*) о Церкви Христовой (*de Ecclesia Christi*) и озаглавленной: *Caput addendum decreto de Romani Pontificis primatu* (или вѣрнѣе: *infallibilitate*). Эти замѣчанія начинаются съ такого заявленія самого Кеттелера: „хотя я самъ считаю мнѣніе о непогрѣшимости римскаго папы весьма близкимъ къ вѣрѣ (*fidei proximum*) и всегда держался и держусь этого мнѣнія, какъ основанія и нормы для дѣятельности своей; и хотя особенно близко

¹⁾ Весь трактатъ *Quaestio* помѣщенъ въ сборникѣ проф. Фридриха: *Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum*, въ I томѣ, стр. 1—128.

²⁾ Трактатъ *De sancta Ecclesia Catholica* см. тамъ же, II т., стр. 404—415.

„моему сердцу, чтобы его держались всѣ мои пасомые (qui curae meae subditi sunt); тѣмъ не менѣ моя совѣсть требуетъ отъ меня, чтобы я выразилъ серіозныя недоумѣнія по поводу „предложеннаго (на разсмотрѣніе) догматическаго опредѣленія“. Далѣе онъ излагаетъ, какія, собственно, недоумѣнія возбуждаетъ въ немъ это опредѣленіе. Вотъ эти недоумѣнія: 1) указанное опредѣленіе едва-ли нужно: папскій авторитетъ и безъ того въ наше время достаточно силенъ; 2) и послѣ такого опредѣленія люди съ дурнымъ расположеніемъ воли (qui male voluntatis sunt), весьма вѣроятно, будутъ продолжать неправильно разсуждать о папской непогрѣшимости; 3) во многихъ мѣстностяхъ ученіе о папской непогрѣшимости совсѣмъ не извѣстно; и во многихъ катихизисахъ этого ученія не заключается. Часто на увѣреніе лютеранъ и кальвинистовъ, будто бы отъ католиковъ требуется не только признаніе непогрѣшимости Церкви, но и папы, сама католическая церковь отвѣчала, что такое утвержденіе не основательно и ложно; въ виду этого, разумно-ли было бы дѣлать на соборѣ опредѣленіе о папской непогрѣшимости? 4) Слишкомъ много существуетъ затрудненій противъ ученія объ этой непогрѣшимости,—затрудненій, вытекающихъ изъ исторіи соборовъ и ученія Отцовъ; 5) на всѣхъ прежнихъ соборахъ всѣ догматическіе вопросы рѣшались не простымъ большинствомъ голосовъ, но моральнымъ, часто неожиданнымъ согласіемъ всѣхъ членовъ¹⁾.—Изъ всѣхъ этихъ замѣчаній Кеттелера можно, по нашему мнѣнію, сдѣлать то заключеніе о его возрѣніяхъ на папскую непогрѣшимость, что въ принципѣ онъ не отвергалъ ея, но только ратовалъ за не-своевременность возведенія ея въ догматъ вѣры. Но такое колебаніе во взглядѣ на это ученіе и являлось главною причиною неустойчивости и потому неопредѣленности его убѣжденій относительно даннаго вопроса. Поэтому ни знаменитое *коленипреклоненіе* Кеттелера предъ папой 15 іюля 1870 г., съ просьбой не провозглашать новаго догмата; ни его категорическій отказъ въ засѣданіи 13 іюля подписать новое догматическое опредѣленіе,—не могли удержать его въ тѣхъ мысляхъ отно-

¹⁾ См. *Friedrich, Documenta...*, В. II, S 217—218.

сительно послѣдняго, какимъ онъ держался на соборѣ, послѣ того, какъ послѣдовало знаменитое заключительное засѣданіе 18 іюля (на которомъ онъ, впрочемъ, уже не присутствовалъ). По возвращеніи изъ Рима въ свою епархію, онъ рѣзко повернулъ въ сторону инфальIBILISTОВЪ (которымъ всегда въ глубинѣ души сочувствовалъ).

Уже въ 1871 году издана была имъ брошюра: *Das unfehlbare Lehramt des Papstes*, гдѣ онъ прямо и открыто проповѣдывалъ „догматъ“ о папской непогрѣшимости, хотя еще въ августѣ 1870 г., т. е. почти непосредственно послѣ окончанія Ватиканскаго собора, онъ въ особомъ пастырскомъ посланіи возвѣстилъ своей паствѣ ватиканскіе декреты ¹⁾. Въ 1877 г. онъ умеръ.—

3. *Мельхерсц*, епископъ кельнскій, по своимъ убѣжденіемъ и вообще по своему положенію на соборѣ, очень напоминаетъ Кеттелера. Это видно особенно изъ его замѣчаній на *Caput addendum*... И онъ, подобно Кеттелеру, начинаетъ ихъ съ того, что высказываетъ свою склонность къ ученію о папской непогрѣшимости. „Я склоненъ думать“, говоритъ онъ „что Богъ никогда не допуститъ, чтобы его намѣстникъ на землѣ, которому дана верховая власть учить и управлять Церковію, могъ уклониться отъ истины (a veritatis tramite aberrare)“. „Но“, прибавляетъ онъ нѣсколько ниже, „я не могу дать свое „согласіе на предлагаемое опредѣленіе о папской непогрѣшимости, по различнымъ основаніямъ“. Основанія его такія: 1) онъ не убѣжденъ, чтобы это опредѣленіе было полезно; 2) среди самихъ католическихъ богослововъ еще много несогласій относительно ученія о папской непогрѣшимости, и потому нельзя ожидать единодушнаго согласія на опредѣленіе, касающееся этого ученія; 3) многіе католики никогда и не слышали объ этомъ ученіи; 4) инославные христіане еще болѣе удалятся отъ католической церкви, если сдѣлано будетъ названное опредѣленіе; 5) наконецъ, оно не только не умножитъ въ вѣрующихъ любви и преданности къ папѣ, но скорѣе ослабитъ въ нихъ эти чувства. Для характеристики той непослѣдовательности, какая за-

¹⁾ von Schulte, цитов. соч., стр. 214 и 215.

мѣчалась на соборѣ и у Мельхерса, подобно Кеттелеру, нельзя не указать здѣсь на то прибавленіе, которое кельнскій пре-латъ предлагалъ сдѣлать къ XI главѣ схемы *de Ecclesia Christi*. Вотъ оно: „Папа обладаетъ высшимъ авторитетомъ въ ученіи и сужденіи о предметахъ вѣры и нравственности, и всѣ вѣрующіе обязаны вполнѣ повиноваться его декретамъ и рѣшеніямъ“¹⁾. Фридрихъ въ своемъ „Дневникѣ“ очень справедливо замѣчаетъ, что такимъ прибавленіемъ Мельхерсъ совершенно напрасно думалъ угодить открытымъ сторонникамъ папской непогрѣшимости, хотя находить, что въ этомъ же прибавленіи содержатся такія выраженія, которыя содержатъ въ себѣ въ зачаткѣ несравненно большій деспотизмъ, чѣмъ въ формально изложенномъ ученіи о папской непогрѣшимости. Въ самомъ дѣлѣ, полное, безусловное повиновеніе *всѣмъ* опредѣленіямъ папы безъ исключенія—это такое требованіе, котораго даже инфальibiliсты не высказывали²⁾.

Въ засѣданіи 13 іюля 1870 года Мельхерсъ, если и не такъ рѣшительно, какъ Кеттелеръ, но все-таки не согласился съ опредѣленіемъ о папской непогрѣшимости, подписавшись подъ нимъ: „*placet juxta modum*“, т. е.: „я согласенъ, но только съ тѣмъ измѣненіемъ, которое я предложилъ, а не иначе“. На заключительномъ засѣданіи (18 іюля) онъ совсѣмъ не присутствовалъ. Но все это не помѣшало ему не только возвѣститъ новый догматъ уже 24 іюля, но и принудить профессоровъ Кельнскаго университета признать его, чего они далеко не всѣ сдѣлали, какъ увидимъ ниже³⁾.

4. *Кременизъ*, епископъ эрмеландскій, принадлежитъ къ числу самыхъ замѣчательныхъ представителей умѣреннаго католицизма на соборѣ. Это вполнѣ открывается изъ его замѣчаній по поводу *Caput addendum*... Онъ держался того мнѣнія, что лучше всего ограничиться въ этой дополнительной главѣ тѣмъ опредѣленіемъ о папской власти, которое сдѣлано было еще на Флорентинскомъ соборѣ; а въ флорентійскомъ опредѣленіи, хотя и весьма ясно говорится о необходимости покоряться

1) *Friedrich*, „*Documenta*“... II, 225—226.

2) „*Tagebuch*...“ с. 333.

3) *von Schulte*, цитов. соч., стр. 126 и далѣе.

во всемъ авторитету папы, однако собственно о непогрѣшимости его ничего не сказано. Къ этому опредѣленію Кременць предлагалъ прибавить еще ту часть буллы Климента XI *Vinea Domini*, въ которой этотъ папа увѣщаетъ всѣхъ католиковъ къ такому же безусловному признанію папскаго авторитета. Далѣе онъ доказываетъ, почему именно, по его мнѣнію, нѣтъ надобности дѣлать новое опредѣленіе, о папской непогрѣшимости. Такъ-какъ въ общемъ его доказательства почти тѣ же, какія мы видѣли у Кеттелера и у Мельхерса, то мы, во избѣжаніе излишнихъ повтореній, не станемъ приводить ихъ всѣ подъ рядъ, но ограничимся только указаніемъ на самыя замѣчательныя изъ нихъ. Такъ, между прочимъ, Кременць подтверждаетъ свой взглядъ тѣмъ, что во многихъ епархіяхъ Германіи, Франціи, Богеміи, Венгріи, Зибенбюргена и др. мѣстностей народъ не знаетъ даже самыхъ словъ: папская непогрѣшимость. Въ частности, Кременць свидѣтельствуетъ, что и въ его, эрмеландской, епархіи ученіе объ этой непогрѣшимости уже давно исключено изъ области богословской науки (*ex scholis theologicis jamdudum exulasse*), и никогда не преподавалось народу ни въ катихизисахъ, ни проповѣдяхъ (*in catechesibus et sermonibus nunquam tradi*¹⁾). Если мы вспомнимъ все то, что мы въ своемъ мѣстѣ сказали о многихъ католическихъ катихизисахъ прошлаго и начала текущаго столѣтія, въ которыхъ не было часто даже намекъ на папскую непогрѣшимость, то нельзя не отдать должной дани правдивости и смѣлости эрмеландскаго епископа. Въ его поведеніи на соборѣ одно только можетъ, пожалуй, возбудить нѣкоторое недоумѣніе: то, что, по словамъ Фридриха²⁾, онъ сначала подписалъ—было извѣстный январскій адресъ сторонниковъ непогрѣшимости, поданный ими папѣ, но потомъ снова изъялъ свою подпись назадъ и открыто сталъ на сторону противниковъ папской непогрѣшимости. Но этотъ поступокъ свидѣтельствуетъ, какъ полагаетъ тотъ же историкъ собора, не о двоедушіи Кременца, но скорѣе о его честности и искренности, потому-что есть основаніе думать, что еп. падерборнскій *Mar-*

1) *Friedrich*, „Documenta“... II, S. 272.

2) *Friedrich*, „Tagebuch“..., S. 139.

тинъ (одинъ изъ самыхъ ревностныхъ сторонниковъ папской непогрѣшимости) помѣстилъ его подпись *безъ его вѣдома*, думая, что Кременецъ также инфальбилистъ ¹⁾.—Впрочемъ, и Кременецъ кончилъ тѣмъ же, чѣмъ и другіе сторонники умѣреннаго католицизма: хотя онъ и уѣхалъ изъ Рима до окончанія собора и не согласившись съ „догматическимъ“ опредѣленіемъ о папской непогрѣшимости, однако уже 8 сентября 1870 года возвѣстилъ своимъ пасомымъ новый догматъ. Видно, что и онъ, какъ и другіе прелаты, подававшіе свой голосъ на соборѣ противъ новаго догмата, ставили выше славу человѣческую,—чѣмъ славу Божию, когда, почти непосредственно послѣ собора, отреклись отъ своихъ убѣжденій, опасаясь навлечь на себя папское отлученіе.

5. Совершенно въ иномъ духѣ ратовалъ за правое дѣло другой представитель умѣренно-католическаго направленія, знаменитый профессоръ церковной исторіи при Мюнхенскомъ университетѣ, *Деллингеръ*, о которомъ намъ уже неоднократно приходилось говорить. Какъ простой священникъ, онъ не присутствовалъ на соборѣ, а какъ лицо, еще до начала собора успѣвшее заявить себя открытымъ противникомъ ультрамонтанскихъ стремленій (его статьи въ „*Augsburger Allgemeine Zeitung*“; его книга „*Papst und Conzil*“ von Ianus), онъ не былъ даже и въ Римѣ, во время собора. Но тѣмъ не менѣе его научный авторитетъ и самое обаяніе его мощной личности были настолько велики, что сами противники его, при всей своей ненависти къ нему, невольно должны были считаться съ его воззрѣніями. Особенно часто нападала на него пресловутая газета *Univers*, но всѣ ея нападки были, конечно, настолько жѣ стршны для Деллингера, на сколько лай москыи можетъ быть страшенъ для слона ²⁾. Выступилъ противъ Деллингера и двуличный

1) *Ibidem*.

2) Вотъ напр., что писала эта газета о „Янусѣ“ и вообще о представителяхъ умѣреннаго католицизма: „У тѣхъ, которые, подобно *Янусу*, не только дерзають „высказывать сомнѣніе въ папской непогрѣшимости, но даже и отрицать ее подъ тѣмъ предлогомъ, что она опровергается историческими фактами,—мы коротко (simplement) спросимъ, католики—ли они, т. е. намѣрены ли они оставаться такими, послѣ того, какъ опредѣленіе о папской непогрѣшимости состоится. Если „они отвѣтятъ отрицательно, то они осуждены. Если—положительно, то они готовы для себя вѣру и послушаніе мало разумныя“... (См. *Friedrich* „*Tagebuch*“... S. 365).

Кеттелеръ, который напалъ на извѣстныя статьи этого мюнхенскаго богослова, появившіяся во все время соборныхъ за-сѣданій въ газетѣ „Allgemeine Zeitung“, подъ заглавіемъ: *Römische Briefe vom Concil.* Но и его критика не могла слиш-комъ уязвить Деллингера, который тѣмъ особенно и былъ си-ленъ, что никогда ни въ чемъ не допускалъ двуличности, но всегда все дѣлалъ и говорилъ правдиво и откровенно.

Для лучшей оцѣнки личности великаго мюнхенскаго бого-слова напомнимъ читателямъ, что онъ не всегда держался умѣ-ренно-католическихъ воззрѣній, но одно время принадлежалъ къ ультрамонтанскому лагерю, хотя и умѣренному (къ фракціи Герреса). Напомнимъ имъ и тотъ поводъ, который заставилъ Деллингера порвать съ ультрамонтальскимъ міромъ: это были его *Одеонскія рѣчи* (*Odeons-Vorträge*), въ которыхъ онъ пред-рекалъ скорое паденіе свѣтской власти папы. Въ своемъ мѣстѣ мы приводили и тѣ замѣчательныя слова изъ письма Деллин-гера къ архіепископу мюнхенскому Шерру, въ которыхъ Дел-лингеръ привоситъ самое искреннее покаянiе въ томъ, что онъ въ продолженіи 47 лѣтъ писалъ сочиненія и произносилъ рѣчи въ духѣ ультрамонтанскомъ ¹⁾.

Все чтѣ Деллингеръ писалъ, настолько обширно и капитально, что обзорѣніе всѣхъ его, даже самыхъ замѣчательныхъ произ-веденій вывело бы насъ за предѣлы нашей характеристики, да и для самой задачи нашего изслѣдованія являлось бы даже ненужнымъ. Для насъ существенно важно узнать его воззрѣ-ніе на ультрамонтанское ученіе о папской непогрѣшимости. Поэтому постараемся возможно добросовѣстнѣ изложить здѣсь содержаніе той въ своемъ родѣ классической статьи, которую онъ напечаталъ въ Мюнхенѣ еще въ октябрѣ 1869 года, подъ заглавіемъ: *Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der papstlichen Unfehlbarkeit* (т. е. тезисы для епи-скоповъ, имѣющихъ быть на соборѣ, относительно вопроса о папской непогрѣшимости). Это сочиненіе раздѣлено на 26 не-большихъ параграфовъ, въ которыхъ авторъ всесторонне изла-

¹⁾ Это письмо писалъ 29 января 1871 г. и помѣщено у Шульте, въ цигов. соч., на стр. 190—191.—

гаетъ свои убѣжденія относительно папской непогрѣшимости. Постараемся представить здѣсь читателямъ вкратцѣ (въ видѣ заглавій, а иногда и нѣсколько подробнѣе) содержаніе каждаго изъ этихъ параграфовъ.

1) Всегдашность, повсемѣстность и всеобщность (*semper, ubique, ab omnibus*)—суть необходимыя условія для признанія всякаго ученія православнымъ, церковнымъ ученіемъ. Ученіе о папской непогрѣшимости не обладаетъ этими признаками и потому не есть истинное, православное ученіе.

2) Въ древней Церкви не появлялось ни одного еретика, который начиналъ бы съ отрицанія авторитета папы въ вопросахъ вѣры. Это показываетъ, что, слѣдовательно, папа и не обладалъ непогрѣшимостію въ дѣлахъ вѣры.

3) Ни у одного изъ тѣхъ отцовъ и учителей, которые писали о церковномъ авторитетѣ (напр. Тертуліана, св. Кипріяна, блаж. Августина, св. Геннадія и Викентія Лиринскаго), мы не находимъ указанія на то, что въ вопросахъ, касающихся вѣры, слѣдуетъ обращаться за рѣшеніемъ къ папѣ. Единственнымъ руководительнымъ началомъ при рѣшеніи этихъ вопросовъ они считаютъ церковное Преданіе.

4) Ученіе о папской непогрѣшимости явилось даже на западѣ довольно поздно (около конца XIII вѣка) и подъ вліяніемъ многихъ подлоговъ и измышленій.

5) Съ точки зрѣнія защитниковъ папской непогрѣшимости совершенно непонятнымъ является тотъ историческій фактъ, почему въ древней Церкви собирались соборы и вообще такъ много разсуждали о предметахъ вѣры, когда, казалось бы, довольно было бы прибѣгнуть къ посредничеству папы.

6) Ученіе о папской непогрѣшимости не только не вытекаетъ логически изъ древне-церковнаго ученія о непогрѣшимости вселенской Церкви, но, напротивъ, противорѣчитъ ему.

7) Еще на іерусалимскомъ (Апостольскомъ) соборѣ вопросъ, изъ-за котораго созванъ былъ этотъ соборъ, былъ рѣшенъ не однимъ св. Ап. Петромъ, но послѣ долгаго обсужденія, всѣми святыми Апостолами вмѣстѣ, почему и самое опредѣленіе этого собора было составлено отъ лица всѣхъ ихъ.

8) Постановленія древнихъ соборовъ имѣли обязательную

силу и безъ утвержденія ихъ папой (особенно это открывается изъ исторіи II-го Вселенскаго собора).

9) Самыя догматическія посланія папъ разсматривались неоднократно на соборахъ, которые высказывали о нихъ свое рѣшеніе, православны ли они, или нѣтъ.

10) Толковать Евангельское мѣсто *Лука, 22, 32* въ смыслѣ указанія на папскую непогрѣшимость нельзя потому, что а) такое толкованіе было бы не согласно съ Преданіемъ древней Церкви; б) оно противорѣчило бы смыслу священнической и епископской присяги; в) оно было бы не согласно съ правилами экзегетики; г) оно опровергается цѣлымъ рядомъ историческихъ фактовъ (напр. ересь Гонорія и др.).

11) Извѣстное свидѣтельство св. Иринея Лионскаго, на которое такъ любятъ ссылаться инфальIBILИСТЫ, не только не подтверждаетъ ихъ любимаго ученія, но говоритъ, напротивъ, въ пользу того, что самое ученіе римской церкви ставится въ зависимость отъ ученія Церкви вселенской, а не наоборотъ, какъ дѣлаютъ сторонники папской непогрѣшимости.

12) Исторія спора о крещеніи еретиковъ также противорѣчитъ ученію объ этой непогрѣшимости (св. Кипріанъ и папа Стефанъ).

13) Точно также противорѣчитъ этому ученію и осужденіе папы Гонорія на VI Всел. соборѣ.

14) Мысль, что „первый престолъ (римскій) никѣмъ не можетъ быть судимымъ“, была, можно сказать, основаніемъ для этого ученія; а между-тѣмъ вся древняя Церковь не знала этой мысли.

15) Констанцскій и Базельскій соборы двукратно осудили ученіе о неподсудности папы и постановили, что и папа подчиненъ вселенскому собору.

16) Констанцскій соборъ и особенно его IV-е и V-е засѣданія (на которыхъ и рѣшенъ былъ вопросъ о подчиненіи папы собору) признаны были многими папами, какъ истинно вселенскіе.

17) Въ случаѣ, если бы ученіе о папской непогрѣшимости возведено было на степень догмата вѣры, то слѣдовало бы отмѣнить постановленіе Констанцкаго и Базельскаго соборовъ.

А тогда явилось бы явное противорѣчіе въ дѣйствіяхъ одной и той же римской церкви.

18) Возведя ученіе о папской непогрѣшимости на степень догмата, римская церковь чрезъ это признаетъ за Божественную истину и ученіе о нетерпимости въ католическихъ государствахъ другихъ исповѣданій, а также санкціонируетъ и такой нехристіанскій институтъ, какъ инквизиція, папы въ свое время проповѣдывали *ex cathedra* и то, и другое.

19) Съ возведеніемъ ученія о папской непогрѣшимости на степень догмата вѣры, получить догматическое значеніе и то ученіе, которое проповѣдывали папы Григорій VII и Бонифацій VIII, о подчиненіи свѣтскихъ государей папскому престолу.

20) Съ возденіемъ ученія о папской непогрѣшимости въ догматъ вѣры, необходимо будетъ признать за православное ученіе извѣстное догматическое опредѣленіе Евгенія IV (отъ 1439 года), въ которомъ, однако, содержится основаніе для мысли, что въ католической церкви не существуетъ болѣе правильнаго іерархическаго преемства.

21) И Тридентскій соборъ, не смотря на то, что имѣлъ бы, повидимому, поводъ провозгласить догматъ о папской непогрѣшимости, однако же не сдѣлалъ этого.

22) Мнѣніе о папской непогрѣшимости распространилось на Западъ только подъ вліяніемъ насилія со стороны инквизиціи и іезуитовъ.

23) Если сравнить богослововъ, учившихъ о непогрѣшимости Церкви, съ богословами, учившими о папской непогрѣшимости, то, конечно, первыхъ слѣдуетъ признать несравненно болѣе учеными и авторитетными, чѣмъ вторыхъ.

24) Фикціи, фальсификаціи и явные подлоги во всѣ времена служили основаніемъ для ученія о папской непогрѣшимости, какъ и доселѣ служатъ.

25) Съ возведеніемъ ученія о папской непогрѣшимости въ догматъ вѣры, полемика съ инославными богословами (Греко-Россійской церкви и протестантскими) сдѣлается для римской церкви гораздо серіознѣе и труднѣе.

26) Этотъ же новый догматъ можетъ унижить римскую церковь въ глазахъ всѣхъ католиковъ, которые могутъ с облазниться

тѣмъ, что въ основаніи его положено столько подлоговъ и искаженій ¹⁾.

Таково содержаніе названнаго нами замѣчательнаго сочиненія Деллингера о папской непогрѣшимости. Легко замѣтить, что, въ сущности, это сочиненіе есть въ сокращеніи тотъ же „Янусъ“, о которомъ мы въ своемъ мѣстѣ упомянули. Нельзя не удивиться, какъ всесторонне и обстоятельно обсудилъ авторъ вопросъ о непогрѣшимости въ указанныхъ 26 параграфахъ. Понятно, почему ультрамонтане не замедлили причислить Деллингера за это сочиненіе, равно какъ и за книгу „Папа и соборъ“—къ еретикамъ; хотя до 18 іюля 1870 г. это наименованіе прилагалось къ нему неофициально, и только послѣ этого дня (да и то не непосредственно, но лишь спустя полгода съ небольшимъ послѣ окончанія Ватиканскаго собора), онъ былъ объявленъ формально впадшимъ въ ересь. И замѣтельно, что Деллингеръ не пошелъ по стопамъ непослѣдовательныхъ и малодушныхъ прелатовъ умѣренно-католическаго меньшинства, которые не устояли въ своемъ протестѣ противъ новаго догмата, но предпочли личное спокойствіе истинѣ. Деллингеръ, напротивъ, не убоаяся угрозъ Ватикана, но, какъ извѣстно, со многими духовными и свѣтскими католиками, не покорившимися ватиканскому догмату, отдѣлился отъ Рима и образовалъ особую церковь, извѣстную подъ именемъ *старокатолической*. Эта юная церковь, съ перваго же года своего основанія, стала стремиться къ сближенію съ нашею православною Греко-Россійскою Церковію и до сихъ поръ не оставляетъ этого вождельнаго дѣла... Дай только Богъ, чтобы оно скорѣе осуществилось, т. е. чтобы старокатолики вошли, наконецъ, въ спасительное лоно нашей св. Церкви!—Деллингеръ до самой смерти своей остался непоколебимымъ и убѣжденнымъ борцомъ противъ Рима.

Сдѣлавши характеристику замѣчательнѣйшихъ германскихъ представителей умѣренно-католическаго направленія ко времени Ватиканскаго собора, перейдемъ къ таковымъ же представителямъ въ Австро-Венгріи.

¹⁾ См. книгу: *Briefe und Erklärungen von Döllinger*, München. 1890, стр. 1, 28.

Здѣсь замѣчательны слѣдующіе прелаты: вѣнскій архіепископъ, кардиналь *Раушеръ* (Rauscher); пражскій князь-епископъ (Fürstbischof) и кардиналь *Шварценберга* (Schwarzenberg); дьяковарскій епископъ *Штроссмайеръ* (Strossmayer); примасъ Венгрии, архіепископъ *Симоръ* (Simor) и колочскій архіепископъ *Гайнальдъ* (Haunald).

1. Кардиналь *Раушеръ* принадлежалъ къ наиболѣе рѣшительнымъ и энергическимъ членамъ умѣренно-католической оппозиціи на соборѣ. Такъ, онъ издалъ, во время соборныхъ засѣданій, замѣчательное сочиненіе *Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subjecto*, которое напечатано было въ Неаполѣ и роздано авторомъ членамъ собора; а въ засѣданіи отъ 13 іюля онъ рѣшительно отвѣчалъ на опредѣленіе о папской непогрѣшимости словами: „non placet“. Его *Observationes* содержатъ въ себѣ очень вѣскія доказательства противъ новаго догмата. Когда онъ вернулся въ свою епархію, то пошелъ по слѣдамъ нѣкоторыхъ германскихъ епископовъ,—началъ измѣнять тѣмъ убѣжденіямъ, поборникомъ которыхъ онъ выступилъ на соборѣ. Но, какъ человѣкъ нѣсколько двуличный, онъ довольно долго лицемѣрилъ и предъ ультрамонтанами, и предъ умѣренно-католическимъ меньшинствомъ; это лицемѣріе выразалось въ томъ, что онъ, хотя и медлилъ обнародовать въ своей епархіи ватиканскіе декреты, однако уже въ № своей епархіальной газеты отъ 8 августа 1870 года велѣлъ ихъ напечатать. Онъ думалъ, что такимъ путемъ онъ одновременно удовлетворитъ два лагеря, но жестоко ошибся: Римъ не допускалъ никакой полумѣры, и потому и самого Раушера вскорѣ принудилъ открыто стать провозвѣстникомъ соборнаго опредѣленія. Прошло съ небольшимъ полгода послѣ окончанія собора, и Раушеръ возвѣстилъ, наконецъ, своему клиру и всей своей паствѣ, въ своемъ великопостномъ пастырскомъ посланіи (Fastenhirtenbrief) отъ 5 февраля 1871 года, волю Ватикана и чрезъ это открыто отпалъ отъ той партіи (разумѣемъ умѣренныхъ католиковъ), которая теперь, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, спасалась отъ .всесокрушающаго ультрамонтанскаго побѣдоноснаго шествія въ лонѣ юной старокатолической церкви ¹⁾).

¹⁾ См. *von Schulte*, цитов. соч., стр. 236—237, 241.

2. Кардиналь *Шварценбергъ*, по своему характеру и особенно по своему сравнительно твердому положенію среди членовъ оппозиціи, напоминаетъ нѣсколько Гефеле. Еще задолго до Ватиканскаго собора онъ искренно сочувствовалъ всѣмъ благороднымъ стремленіямъ умѣреннаго католицизма и даже сдѣлался сторонникомъ философіи *Гюнтера* (которую папа потомъ осудилъ). На соборѣ онъ всегда дѣйствовалъ прямо, честно и открыто, а не такъ, какъ Кеттелеръ. Такъ, его подпись подъ адресомъ австро-германскихъ епископовъ, который они подали папѣ 12 января 1870 г. и въ которомъ просили Пія IX не возводить ученіе о папской непогрѣшимости въ догматъ вѣры,—его подпись занимаетъ первое мѣсто. Затѣмъ онъ раздалъ членамъ собора сочиненіе, написанное его богословомъ во время соборныхъ засѣданій, проф. *Майеромъ* (Mayer): *De summi Pontificis infallibilitate personali* (Неаполь 1870), въ которомъ очень основательно доказывалось, какъ не нужно и не своевременно провозглашеніе новаго догмата. Въ высшей степени замѣчательно и его мнѣніе по поводу *Caput addendum*.... „Я считаю себя обязаннымъ, въ силу своего епископскаго достоинства,—обязаннымъ предъ Богомъ и Господомъ Иисусомъ Христомъ, имѣющимъ судить живыхъ и мертвыхъ,—высказать, что предлагаемое на разсмотрѣніе членовъ собора опредѣленіе (о папской непогрѣшимости) должно быть совершенно оставлено и удалено съ собора“. И вотъ на какихъ основаніяхъ требуетъ онъ не допускать названнаго опредѣленія къ голосованію: 1) оно совершенно противно и Св. Писанію, и Св. Преданію; 2) оно можетъ имѣть самыя печальныя и вредныя послѣдствія въ лонѣ самой католической церкви; и, наконецъ, 3) оно и въ самомъ своемъ содержаніи заключаетъ въ себѣ много неяснаго, противорѣчиваго и дающаго основаніе для нескончаемыхъ преній и несогласій ¹⁾).

Шварценбергъ не только не подписалъ ватиканскаго опредѣленія въ засѣданіи 13 іюля 1870 г., но и уѣхалъ изъ Рима въ числѣ недовольныхъ соборнымъ рѣшеніемъ.

Около полгода прошло, и дотолѣ твердый *Шварценбергъ* не

¹⁾ *Friedrich*, „Documenta..“, II, S. 221.

устоялъ предъ нелегкимъ подвигомъ лишенія архіепископства и кардинальства, и возвѣстилъ, наконецъ, своей паствѣ то опредѣленіе, противъ котораго такъ долго и такъ неустрашимо ратовалъ!

3. Несравненно тверже показалъ себя дьяковарскій епископъ *Штросмайеръ*, личность, по нашему мнѣнію, пожалуй, единственная въ своемъ родѣ среди прелатовъ Ватиканскаго собора. Всякому, кто будетъ заниматься исторіей этого собора, придется съ особеннымъ уваженіемъ упомянуть объ этомъ удивительномъ человѣкѣ, который не только на соборѣ показалъ себя безстрашнымъ защитникомъ истины и обличителемъ ультрамонтанской неправды, но и *весьма долгое время* послѣ собора (до 28 февраля 1881 года, слѣдовательно уже при Львѣ XIII!) не признавалъ папской непогрѣшимости.—Всякому извѣстно (всякому, кто въ свое время слѣдилъ даже только по газетамъ и журналамъ за ходомъ Ватиканскаго собора),—какъ этотъ убѣжденный прелатъ смѣло говорилъ предъ всѣмъ соборомъ въ засѣданіи 22 марта 1870 года, по поводу тѣхъ рѣзкихъ нападокъ на протестантовъ, которыя предполагалось выразить во введеніи къ догматическому декрету собора. Онъ доказывалъ въ своей рѣчи, какъ не справедливо и противно христіанской любви утверждать, что усиленіе невѣрія въ наше время единственно имѣетъ причиною протестантство. Невѣріе, въ своихъ зачаткахъ, появилось еще до реформаціи. Притомъ очень многіе протестанты были замѣчательными защитниками христіанства. Особенно интересно, какъ Штросмайеръ защищаетъ протестантовъ противъ рѣзкихъ нападокъ на нихъ ультрамонтальной партіи. „Правда“, говоритъ онъ, протестанты совершили великій грѣхъ, когда они, презрѣвши Божественный авторитетъ Церкви, „подчинили вѣчныя и неизмѣнныя истины вѣры субъективному „истолкованію и сужденію. Такое поощреніе человѣческой гордости всегда давало поводъ къ весьма прискорбнымъ явленіямъ, — къ раціонализму и къ критицизму. Но нельзя обойти молчаніемъ, съ другой стороны, и того, что корни, какъ самого протестантства, такъ и находящагося въ связи съ нимъ раціонализма, уже существовали до XVI вѣка и именно подъ видомъ „гуманизма и классицизма, которыми неосторожно увлекались

„даже весьма авторитетныя лица ¹⁾“... Немного далѣе ораторъ указываетъ на Лейбница, какъ на весьма выразительный примѣръ того, что среди протестантовъ встрѣчались замѣчательные защитники христіанства ²⁾. Когда смѣлый Штроссмайеръ похвалилъ этого знаменитаго германскаго философа, то среди членовъ собора начался невообразимый шумъ. Послышались негодующіе голоса: „долой еретика!“ а президентъ, кардиналъ *де-Ангелисз* нашелъ нужнымъ прервать рѣчь звонкомъ ³⁾. Но неустрашимый дьяковарскій прелать не унимался. Отдавъ должную дань протестантамъ, онъ перешелъ къ обсужденію самаго порядка веденія дѣлъ на Ватиканскомъ соборѣ. Сильно напалъ онъ на то, что всѣ вопросы, согласно этому порядку, должны быть рѣшаемы большинствомъ голосовъ: такой способъ рѣшенія, по его словамъ, противорѣчитъ практикѣ всѣхъ древнихъ и даже позднѣйшихъ сборовъ ⁴⁾. И эта часть рѣчи Штроссмайера, какъ и слѣдовало ожидать, не прошла безъ сильнѣйшаго протеста со стороны членовъ собора (конечно, только ультрамонтанъ). Послышались угрожающіе и даже прямо неприличные критики по адресу оратора, послѣ чего кардиналъ *де-Ангелисз* окончательно прервалъ его рѣчь, такъ-что онъ долженъ былъ, не окончивши ея, оставить ораторскую каеэдру ⁵⁾.

Такимъ твердымъ и энергичнымъ показалъ себя на соборѣ Штроссмайеръ. Надобно удивляться, какъ, послѣ столь яркихъ

¹⁾ „Verum quidem est, protestantes gravissimam commisisse culpam, dum sprete et insuperhabita divina Ecclesiae autoritate aeternas et immutabiles fidei veritates subjectivae rationis iudicio et arbtrio subjecissent. Hoc superbiae humanae fomentum gravissimis certe malis, rationalismo et criticismo occasionem dedit. At hoc quoque respectu dici debet, protestantismi ejus cum eodem in nexu extitit rationalismi germen saeculo XVI praeextitisse in sic dicto humanismo et classicismo, quem in sanctuario ipso quidam summae autoritatis viri incauto consilio fovebant et utriebant“...

²⁾ „Laibnitius erat certe vir eruditus et omni sub respectu praestans“...

³⁾ *Lord Acton*, цитов. соч., стр. 90.

⁴⁾ „Decreto, quod in supplementum ordinis interioris nobis nuper communicatum est, statuitur, res in Concilio hocce suffragiorum majoritate decidendas fore. Contra hoc principium, quod omnium praecedentium Conciliorum praxim funditas evertit, multi episcopi reclamarunt“...

⁵⁾ *Lord Aston*, цитов. соч., стр. 92.—Примѣръ того, какъ поступили на соборѣ съ Штроссмайеромъ, лучше всего показываетъ, что на этомъ соборѣ не существовало истинной свободы его членовъ.

доказательствъ твердости и энергіи, могъ онъ, наконецъ, также признать Ватиканскіе декреты. Видно, и для него единеніе съ Римомъ было выше истины...

4. Архіепископъ *Симора*, примасъ Венгріи, находился на соборѣ также въ числѣ самыхъ дѣятельныхъ и, повидимому, весьма убѣжденныхъ членовъ оппозиціи. Каковы именно были его убѣжденія, лучше всего видно изъ того, что на международномъ засѣданіи членовъ собора, принадлежавшихъ къ оппозиціонному меньшинству, — засѣданіи, имѣвшемъ мѣсто 12 іюля 1870 г., — онъ рѣшительно высказался (вмѣстѣ съ сравнительно немногими епископами) противъ предложенія Кеттелера, Мелькереа и Ландриб (Landriot) реймскаго, которые полагали, что можно будетъ всѣмъ членамъ оппозиціи высказать относительно опредѣленія о папской непогрѣшимости: *placet juxta modum* („я согласенъ, но съ оговоркою“). Симоръ справедливо находилъ (вмѣстѣ со Штрессмайеромъ и нѣк. др.), что это было бы, въ сущности, равносильно согласію на опредѣленіе; вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ находилъ, что оппозиціонные епископы только тогда и могутъ спасти свое дѣло, если они прямо скажутъ: *non placet* (т. е. „мы не согласны“). Иначе всѣ ихъ долговременные труды, вся ихъ продолжительная и нелегкая борьба останутся безъ всякаго результата ¹⁾. Соответственно такимъ убѣжденіямъ, онъ самъ подписалъ, въ засѣданіи 13-го іюля, подъ опредѣленіемъ о папской непогрѣшимости: *non placet* ²⁾. И 17 іюля его подпись находилась на знаменитомъ протестѣ оппозиціонныхъ епископовъ въ числѣ первыхъ ³⁾. Тѣмъ болѣе слѣдуетъ удивляться тому, что онъ, вскорѣ послѣ собора, рѣшился официально, во многихъ своихъ папскихъ посланіяхъ, утверждать, будто-бы ученіе о папской непогрѣшимости всегда и повсюду въ Венгріи составляло вѣрованіе всѣхъ классовъ общества ⁴⁾. Такое утвержденіе прямо противорѣчило всѣмъ его заявленіямъ противъ этого ученія, которыя онъ сдѣлалъ на соборѣ, и, конечно, не говорило въ пользу его искренности и даже честности...

1) *Römische Briefe vom Conzül*, von *Quirin*us (Döllinger), München 1870, S. 603.

2) *von Schulte*, цитов. соч., стр. 250.

3) *Friedrich*, *Documenta...* I, s. 264.

4) *von Schulte*, цитов. соч., стр. 251.

5. *Гайнальдъ*, архіепископъ колочскій (von Colocsa), также изъ Венгріи, по своимъ воззрѣніямъ, высказаннымъ неоднократно на соборѣ, а также и по своимъ дѣйствіямъ послѣ собора, очень похожъ на своего собрата — Симора. И онъ высказалъ на засѣданіи 13 іюля: *non placet*, а также подписалъ протестъ 17 іюля ¹⁾. Насколько онъ былъ открытымъ защитникомъ воззрѣній оппозиціоннаго меньшинства, видно, напр., изъ того, что онъ на засѣданіи 16 іюля не далъ своего согласія на предложеніе папскихъ легатовъ и членовъ большинства — осудить (какъ еретическую) брошюру: *La dernière heure du Concile*, находя, что она ничего противнаго истинѣ въ себѣ не содержитъ. Чтобы понять, насколько такое заявленіе Гайнальда имѣло значеніе умѣренно-католическаго *professio fidei*, слѣдуетъ имѣть въ виду, что въ этой брошюрѣ очень ярко представлено было, какъ тираннически относился папа и вообще все ультрамонтанское большинство къ несчастному меньшинству на соборѣ ²⁾. Конечно, за такую откровенность это небольшое сочиненіе и подверглось опалѣ со стороны папы. Во всякомъ случаѣ выступить въ защиту этой опальной книжки было дѣломъ довольно похвальной смѣлости со стороны Гайнальда.

Но увы, какъ и Симоръ, и этотъ прелать, по окончаніи Ватиканскаго собора, въ своемъ пастырскомъ посланіи высказалъ, что онъ *жертвуетъ своими личными убѣжденіями и подчиняетъ ихъ суду Церкви* (т. е. лучше бы сказать: суду папы); слѣдовательно, иными словами, онъ отрекся отъ своихъ умѣренно-католическихъ убѣжденій, чтобы не подпасть подъ папское осужденіе. Таковъ былъ обычный образъ дѣйствія всѣхъ представителей меньшинства на соборѣ, какъ мы уже имѣли случай это видѣть.

Всего сказаннаго о самыхъ замѣчательныхъ представителяхъ умѣренно-католическихъ воззрѣній во время Ватиканскаго собора, на самомъ соборѣ и внѣ его, изъ французскаго, герман-

¹⁾ Ibidem, s. 250. См. также *Friedrich, Documenta...* I, ss. 263—264. *Quirinus, Römische Briefe.*, s. 609.

²⁾ *Quirinus, Römische Briefe*, ss. 629—630.

скаго и австро-венгерскаго духовенства,—думаемъ, достаточно, чтобы уяснить себѣ, почему именно, какъ увидимъ далѣе, ультрамонтанское большинство одержало верхъ надъ меньшинствомъ на соборѣ. Эта побѣда объясняется именно тѣмъ, что рѣшительно всѣ представители меньшинства въ глубинѣ души были послушными чадами папы и римской курии, хотя до извѣстнаго времени (пока дѣло не доходило до рѣшительныхъ шаговъ,—до вопроса: оставаться въ единеніи съ Римомъ, или нѣтъ?) они и выражали свои протесты противъ новаго догмата. Ультрамонтане хорошо знали слабость меньшинства и потому, еще съ самаго начала собора, смѣло сознавали свое превосходство надъ нимъ, что мы и увидимъ далѣе.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковѣ, 31 Мая 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ПОСЛѢДНЕЕ СОЧИНЕНІЕ ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО

„ЦАРСТВО БОЖІЕ ВНУТРИ ВАСЪ“.

„Были и лжепророки въ народѣ, какъ и у васъ будутъ лжеучители, которые введутъ пагубныя ереси и, отвергаясь искупившаю ихъ Господа, навлекутъ сами на себя скорую погибель. И мноіе послѣдуютъ ихъ разврату, и чрезъ нихъ путь истины будетъ въ поношеніи“. 2 Петр. 2, 1—2.

(Продолженіе *).

IV.

Сужденіе Толстого объ отношеніи науки къ христіанству.

Сужденія Толстого о наукѣ, ученыхъ и ихъ отношеніи къ христіанству вообще смутны, неопредѣленны и невѣрны. Трудно даже сказать, кого собственно разумѣетъ Толстой подъ „людьми науки“, „научными людьми“,—ученыхъ ли специалистовъ по разнымъ наукамъ, людей ли научно и всесторонне образованныхъ, или философовъ. Иногда, говоря о „людяхъ науки“ и ихъ мнѣніяхъ, онъ прямо называетъ позитивистовъ, социалистовъ и коммунистовъ¹⁾; иногда сонмъ ученыхъ людей всего міра и всѣхъ пережитыхъ міромъ вѣковъ онъ ограничиваетъ лишь именами Канта, Страуса, Спенсера и Ренана²⁾. Но что этими именами не исчерпывается понятіе о людяхъ науки,—это ясно для каждаго; что усвоить себѣ поверхностное и не глубокомысленное ученіе позитивистовъ, социалистовъ или коммунистовъ еще не значитъ быть челоуѣкомъ науки,—этого, кажется, не надо и доказывать... Нѣтъ даже надобности утруждать себя

^{*}) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1894 г. № 9.

¹⁾ Ч. I, стр. 152 и др.

²⁾ Тамъ-же стр. 130.

чтеніемъ шеститомнаго сочиненія Огюста Конта—*„Курсъ позитивной философіи“*, сочиненій Гольбаха, Сень-Симона, Ласалля и т. п., чтобы быть позитивистомъ, социалистомъ, или коммунистомъ, потомъ утверждать, что „человѣкъ есть то, что онъ есть“ или что „собственность есть кража“ и чтобы наконецъ не имѣть совершенно никакого отношенія къ наукѣ вообще и даже отрицать ея значеніе. Для достиженія всего этого въ настоящее время достаточно только научиться читать по-русски и, не имѣя никакихъ твердыхъ и осмысленныхъ убѣжденій, прочитать послѣднее сочиненіе Толстого—*„Царство Божіе внутри васъ“*. Подтвержденіе сказаннаго легко видѣть среди крестьянъ, которые, будучи вовсе неграмотными, и только слушая чтеніе разныхъ Толстовскихъ книжекъ подпольнаго изданія, отлично усвоятъ его коммунистическія, социалистическія, атеистическія и анархическія разсужденія.

Далѣе нельзя не обратить вниманія на то, что въ разбираемомъ сочиненіи Толстой представляетъ себѣ ученыхъ въ видѣ какой-то опредѣленной, замкнутой касты, или группы людей съ совершенно одинаковыми взглядами, убѣжденіями, вѣрованіями, понятіями и ошибками. Такъ, напр., въ самомъ началѣ своего разсужденія объ отношеніи людей науки къ христіанству ¹⁾ онъ, не дѣлая никакого исключенія, категорически утверждаетъ слѣдующее: *„Люди науки считаютъ христіанствомъ только то, что исповѣдывали и исповѣдуютъ различныя церкви, и, предполагая, что исповѣданія эти исчерпываютъ все значеніе христіанства, признаютъ его отжившимъ свое время религіознымъ ученіемъ“*. Не споримъ, *есть* люди и-даже люди ученые, которые смотрятъ на христіанство именно такъ, какъ говоритъ Толстой. Но въ дѣйствительности нѣтъ такого единенія или согласія между людьми учеными во взглядѣ на христіанство, какъ предполагается Толстымъ. Напротивъ люди науки высказываютъ такъ много самыхъ разнообразныхъ взглядовъ на христіанство, что не малый бы трудъ принялъ на себя тотъ, кто захотѣлъ бы сгруппировать вмѣстѣ всѣ эти взгляды. Если гдѣ, то именно здѣсь справедливо сказать: „сколько го-

¹⁾ Ч. I, стр. 122.

ловъ—столько и умовъ“. Каждый ученый, если только онъ не принадлежитъ, по своимъ религиознымъ вѣрованіямъ къ членамъ какой либо христіанской церкви, непременно имѣетъ свой собственный, *оригинальный* взглядъ на христіанство, оригинальность котораго и состоитъ только въ томъ, что онъ отличается отъ ученія о христіанствѣ, предлагаемаго тѣмъ или другимъ христіанскимъ вѣроисповѣданіемъ. Штрауса Толстой признаетъ „человѣкомъ науки“; но Штраусъ, какъ извѣстно, понималъ христіанство вовсе не въ томъ смыслѣ, какой приписываютъ ему протестанты; Ренанъ имѣлъ совершенно иной взглядъ на христіанство, чѣмъ какой навязываетъ ему католичество и т. д.

Наконецъ, нельзя не отмѣтить и здѣсь, что Толстой съ чрезвычайнымъ, безграничнымъ высокоуміемъ говоритъ даже и о „людяхъ науки“: эти „люди науки“, какъ онъ самъ называетъ ихъ, представляются у него до невозможными наивными, простыми, ничего не понимающими, высказывающими только одни ложныя мнѣнія и предположенія, не знающими самыхъ простыхъ и элементарныхъ вещей. Во всемъ мірѣ (не въ одной только Россіи) нѣтъ ни одного ученаго, которому бы Толстой не находилъ нужнымъ разъяснить и сообщать самыя пустыя, ходячія и общеизвѣстныя тенденціи. Хотя американцы—менониты, гернгутеры, квакеры, Гаррисонъ, Даймондъ, Балу,—кажется, документально убѣдили Толстого въ томъ, что онъ ложно считаетъ себя единственнымъ человѣкомъ, открывшимъ невѣдомыя міру истины; но урокъ этотъ имъ, повидимому, былъ скоро забытъ; въ сужденіи объ отношеніи ученыхъ людей къ христіанству онъ опять только одного себя во всемъ мірѣ представляетъ человѣкомъ непогрѣшимымъ, незаблуждающимся и единственнымъ хранителемъ истины, невѣдомой никому изъ людей науки. Въ виду этого онъ беретъ на себя не легкій трудъ—раскрыть предъ учеными всю ложь ихъ воззрѣній и научить ихъ истинѣ. Эту трудную задачу онъ разрѣшаетъ однакоже весьма легко на 30-ти страницахъ маленькаго формата и весьма крупнаго шрифта. Но разрѣшить эту задачу для него было безусловно необходимо, такъ какъ „ложныя“ воззрѣнія, усвоенныя „людьми науки“, послѣ христіанской Церкви, являются, по его совершенно вѣрному заключенію, главнѣйшимъ

препятствіемъ къ распространенію его собственнаго лжеученія или, какъ онъ самъ говоритъ ¹⁾), „мѣшающими истинному пониманію христіанства“.

Первое и основное „ложное мнѣніе научныхъ людей“, по словамъ Толстого ²⁾), состоитъ въ томъ „что ученіе о сверхъестественномъ составляетъ сущность христіанскаго ученія“. Въ противоположность этому „ложному мнѣнію научныхъ людей“, Толстой старается доказать ту мысль, что христіанство, какъ религія, не заключаетъ въ себѣ никакого ученія о сверхъестественномъ, т. е., что оно ничего не знаетъ ни о Богѣ, ни объ отношеніи Его къ человѣку, ни о безсмертіи души человѣческой, ни о вѣчной загробной жизни. Какъ религія, христіанство, по его мнѣнію, даже не должно и не можетъ заключать въ себѣ никакихъ твердыхъ, вѣчныхъ и неизмѣнныхъ истинъ; его смыслъ и значеніе постоянно должны будтобы измѣняться съ каждымъ новымъ поколѣніемъ въ человѣческомъ родѣ. Христіанство, какъ религія, по ученію Толстого, есть только извѣстная форма пониманія жизни. „И какъ отдѣльный человѣкъ, вступая въ новый возрастъ, неизбѣжно измѣняетъ свое пониманіе жизни,—говоритъ онъ ³⁾),—и взрослый человѣкъ видитъ смыслъ ея въ иномъ, чѣмъ ребенокъ, такъ точно и совокупность людей, народы, неизбѣжно соотвѣтственно возрасту своему измѣняютъ свое пониманіе жизни и вытекающую изъ этого пониманія дѣятельность“. Послѣ этого Толстому уже нетрудно было разъяснить „людямъ науки“, что такое, собственно, религія. „Установленіе этого свойственнаго человѣчеству въ тѣхъ новыхъ условіяхъ, въ которыя оно вступаетъ, жизнепониманія и вытекающей изъ него дѣятельности и есть,—говоритъ онъ ⁴⁾), то, что называется *религія*“. А въ чемъ состоитъ сущность религіи? „Сущность всякаго религіознаго ученія,—по словамъ Толстого ⁵⁾),—не въ желаніи символическаго выраженія силъ природы, не въ страхѣ передъ силами природы, не въ потреб-

¹⁾ Ч. I, стр. 122.

²⁾ Ч. I, стр. 155.

³⁾ Ч. I, стр. 123.

⁴⁾ Ч. I, стр. 124.

⁵⁾ Стр. 125.

ности къ чудесному и не во внѣшнихъ формахъ ея проявленія, какъ это думаютъ люди науки. Сущность религіи—въ свойствѣ людей пророчески предвидѣть и указывать тотъ путь жизни, по которому должно идти человѣчество: въ иномъ, чѣмъ прежде опредѣленіи смысла жизни, изъ котораго вытекаетъ и иная, чѣмъ прежняя, вся будущая дѣятельность человѣчества. Это свойство провидѣнія того пути, по которому должно идти человѣчество, въ большей или меньшей степени обще всѣмъ людямъ; но всегда, во все времена были люди, въ которыхъ это свойство проявлялось съ особенной силой, и люди эти ясно и точно выражали то, что смутно чувствовали все люди, и устанавливали новое пониманіе жизни, изъ котораго вытекала и иная, чѣмъ прежняя, дѣятельность на многія сотни и тысячи лѣтъ. Изъ этого разсужденія ясно, что „люди науки“, по Толстому, должны понять, что Христосъ такъ-же не выдѣляется изъ ряда указателей новаго пониманія жизни, какъ и самъ Л. Н. Толстой.

Мы не будемъ касаться здѣсь внутренняго противорѣчія во взглядѣ Толстого на христіанство и второстепенныхъ странностей его разсужденій. Мы выдѣлимъ только ту основную мысль, какую высказалъ Толстой „людямъ науки“ и на нее главнымъ образомъ обратимъ свое вниманіе.

Христіанство, по Толстому, есть только извѣстная форма пониманія жизни; въ этомъ отношеніи оно, очевидно, не по существу, а только по степени и временнымъ условіямъ своего появленія въ мірѣ, отличается отъ всѣхъ другихъ религій—языческихъ, магометанской и іудейской. Но этого мало,—оно оказывается даже и не религіею. По понятію, усвоенному всеми людьми, жившими до нашего времени, самымъ существеннымъ признакомъ религіи является ея указаніе на то или другое отношеніе Бога къ челоуѣку; но христіанство будтобы не содержитъ никакого ученія о сверхъестественномъ или сверхъчувственномъ. Оно есть только пониманіе жизни, т. е., есть знаніе естественное, вытекающее изъ естественнаго источника,—простая философія; потому что и философія, какъ свидѣтельствуется ея исторія, всегда имѣла своимъ предметомъ уясненіе смысла жизни. Такимъ образомъ Толстой, очевидно, стремится къ тому, чтобы религію замѣнить философіею.

Неужели до сего времени „люди науки“ не слышали ничего подобнаго? Неужели мысль о томъ, что христіанская религія только степенно отличается (будтобы) отъ другихъ религій, раньше Толстого никѣмъ не была высказываема и составляетъ для человѣчества совершенно новое *открытіе*? Неужели предъ „людьми науки“ Толстой первый заговорилъ о томъ, чтобы религію замѣнить философію, простымъ знаніемъ, устранивъ изъ нея ученіе о сверхъестественномъ? Конечно, нѣтъ; все это было высказываемо многими мыслителями уже нѣсколько разъ; все это „учеными людьми“ было внимательно обсуждаемо и отвергнуто, какъ ложное и противорѣчащее основнымъ требованіямъ духа человѣческаго. Не споримъ, для Толстого, можетъ быть, и есть въ этихъ мысляхъ что-либо новое, такъ какъ философскими познаніями онъ не богатъ, и сталъ интересоваться философію недавно; но истинные ученые могутъ только удивляться тому, что эти отвергнутыя предположенія онъ вытащилъ изъ архива человѣческой мысли и выдаетъ теперь за нѣчто новое и никому неизвѣстное.

Эти предположенія были высказываемы еще древними философами ¹⁾; изъ мыслителей новѣйшаго времени ихъ повторилъ Гегель, смотрѣвшій на религію, какъ на низшую ступень откровенія человѣческаго духа, какъ на знаніе въ формѣ представленія (философія, по его мнѣнію, есть знаніе въ формѣ понятія). Мысль Гегеля раскрывалъ впоследствии Фейербахъ. Теперь эту же самую мысль только въ другой формѣ нашъ Толстой разъясняетъ „людямъ науки“, подъ которыми онъ, какъ мы видѣли, разумѣетъ главнымъ образомъ *позитивистовъ*, *соціалистовъ* и *матеріалистовъ*. Но Толстой выпустилъ изъ виду (намѣренно или ненамѣренно, — утверждать не будемъ), что больше всего *позитивисты* и *матеріалисты*, вслѣдъ за виновникомъ сего міровоззрѣнія—Огюстомъ Контомъ (*Cours de philosophie positive*, Paris, 1839—1842, 2 éd. 1864), а также повторяя мысли его ближайшихъ послѣдователей Литтре (*Littré*), Стюарта Милля (*John Stuart Mill*) и др.,—себѣ именно приписываютъ честь *открытія* той мысли, что на религію буд-

1) Протагоромъ, Аравствиллою, Тимомовъ, Энезидеомъ Кносскимъ, Секстомъ и др.

тобы слѣдуетъ смотрѣть какъ на извѣстную степень пониманія жизни, какъ на „одинъ изъ способовъ философствовать“. Во всякомъ случаѣ, позитивисты и материалисты имѣютъ полное право по этому поводу предъявить къ Толстому такія же претензіи, какія предъявили уже къ нему американскіе квакеры относительно ученія о непротивленіи злу. Странно, впрочемъ, и само по себѣ, что Толстой рѣшился поучать позитивистовъ тому, что онъ самъ у нихъ именно позаимствовалъ.

Но можно ли религію замѣнить философіею? Можно ли изъ религіи устранить все сверхъестественное и оставить только естественное?—Толстой, какъ мы видимъ, старается доказать, сдѣлать это будтобы возможно; но что выходитъ и что выйдетъ еще изъ этой попытки его?.. Повидимому, содержаніе религіи и философія (въ лучшемъ смыслѣ) если и не одно и то же, то въ важнѣйшихъ пунктахъ касаются однихъ и тѣхъ же предметовъ: философія, какъ и религія, не можетъ не касаться первопричины всего существующаго—Бога, духовной природы человѣка, послѣдней цѣли бытія и мотивовъ нравственной дѣятельности человѣка. Но это сходство только формальное и вѣднее. Въ дѣйствительности религія и философія суть области совершенно различныя и самостоятельныя. И какъ невѣрно мнѣніе нѣкоторыхъ мыслителей, что при богооткровенной религіи излишня и бесполезна философія, такъ ложно и противоположное ему мнѣніе, разбираемое нами, будтобы религіозное вѣдѣніе можно замѣнить философскимъ знаніемъ. Истинная философія не можетъ остановиться на полъ-пути, не можетъ удовлетвориться указаніемъ только конечныхъ или естественныхъ причинъ бытія, и потому не можетъ ограничиться поверхностнымъ, чисто атеистическимъ отрицаніемъ бытія Бога. Это было бы противно самымъ естественнымъ требованіямъ человѣческаго разума. Такихъ людей Давидъ совершенно справедливо называетъ *безумцами*, т. е. людьми не мыслящими по законамъ здраваго разума. Но всякое только *раціональное* познаніе Бога, не основывающееся на Божественномъ Откровеніи, (на откровеніи со стороны Бога *Самаго Себя* человѣку), вслѣдствіе естественной ограниченности человѣческаго разума, будетъ неудовлетворительно и ложно; философъ будетъ представ-

лять себя Бога не такимъ, какъ Онъ есть, а такимъ какимъ Онъ можетъ быть только по соображеніямъ одного ограниченнаго человѣческаго разума. Исторія философіи представляетъ много самыхъ неопровержимыхъ доказательствъ сказаннаго нами; достаточно вспомнить о религіозно-философскихъ міросозерцаніяхъ древнихъ восточныхъ народовъ—гностиковъ, неоплатониковъ,—затѣмъ—Іакова Бѣма и мистиковъ вообще, а съ другой стороны о всѣхъ такъ называемыхъ пантеистическихъ системахъ, въ которыхъ на мѣсто живого личнаго Бога ставится какое либо мертвое, безжизненное, отвлеченное, ничего неопредѣляющее абсолютное начало: абсолютная субстанція, абсолютная идея, абсолютное Я или абсолютная воля.

Философія имѣетъ своимъ источникомъ ограниченный человѣческій разумъ, отъ котораго исключительно зависитъ ея характеръ, направленіе и степень достовѣрности, истинности возищаемаго его ученія; но такъ какъ разумъ человѣческій въ своемъ развитіи постоянно измѣняется, то вмѣстѣ съ нимъ измѣняется и философія. Исторія философіи представляетъ намъ длинный рядъ самыхъ разнообразныхъ философскихъ міровоззрѣній, изъ которыхъ одно заступало мѣсто другаго, опровергая его почти по всѣмъ важнѣйшимъ пунктамъ ученія. Натурализмъ или философія природы, іонійская философія, элеатская философія, философія Гераклита, Пифагора, Эмпедокла, Анаксагора, Протагора, Сократа, циниковъ, Эвклида, Платона, Аристотеля, стоицизмъ, эвдемонизмъ, скептицизмъ, эклектизмъ, неоплатонизмъ, номинализмъ, реализмъ, мистицизмъ, традиціонализмъ, деизмъ, пантеизмъ, дуализмъ, философія здраваго смысла, философія непосредственнаго чувства, матеріализмъ, идеализмъ, утилитаризмъ, социализмъ, коммунизмъ, нигилизмъ, сенсуализмъ, раціонализмъ, дарвинизмъ и т. д. и т. д. Сколько самыхъ разнообразныхъ системъ, ученій, міровоззрѣній! И всѣ они непримиримо противорѣчатъ одно другому, опровергаютъ одно другое; каждое, претендуя на истину, всѣ остальные объявляетъ ложными, неистинными. Каждое изъ этихъ философскихъ міровоззрѣній предлагаетъ своимъ послѣдователямъ усвоить только имъ указываемое „пониманіе жизни“, какъ единственно истинное, и не принимать отъ другихъ, такъ какъ

другія философскія системы сами не имѣютъ истиннаго „пониманія жизни“. Какой же философской системѣ нужно отдать преимущество? Какая изъ нихъ дѣйствительно содержитъ въ себѣ непреложную истину?—Очевидно, что безусловной истины не содержитъ ни одна изъ философскихъ системъ; ни одна изъ нихъ не представила и окончательнаго рѣшенія тѣхъ высшихъ вопросовъ знанія и жизни, которыхъ не можетъ не затронуть ни одинъ мыслящій человѣкъ. Философскія системы, находясь только въ процессѣ непрерывнаго развитія, уже поэтому никогда не могли быть устойчивыми и неизмѣнными; онѣ, при самыхъ лучшихъ условіяхъ, только въ известной степени приближаются къ безусловной истинѣ, оставляя по себѣ только частныя ея черты, но не достигаютъ ея вполне. Такой судъ надъ философіею произнесенъ ея исторіею.

Религія имѣетъ своимъ непосредственнымъ и единственнымъ источникомъ Божественное Откровеніе. Поэтому ея истины вѣчны и неизмѣнны, если почерпнуты изъ дѣйствительнаго Откровенія. Во всѣ вѣка онѣ оставались всегда одними и тѣми же, при постоянномъ измѣненіи философскихъ міровоззрѣній. Люди могли погрѣшать при усвоеніи этихъ истинъ; могли являться и дѣйствительно являлись различныя исповѣданія этихъ истинъ; но сами истины отъ этого ничего не теряли,—онѣ всегда оставались и остаются такими же, какими онѣ даны непосредственно въ Божественномъ Откровеніи. Самыя погрѣшности человѣческаго исповѣданія всегда возможно исправить: для этого слѣдуетъ только безпристрастно провѣрить ихъ по истинамъ самаго Откровенія. Появленіе различныхъ вѣроисповѣданій, сектъ и даже ересей объясняется не тѣмъ, что Божественное Откровеніе утратило характеръ вѣчной и непреложной истины, а тѣмъ, что нѣкоторыя изъ его истинъ невѣрно восприняты нѣкоторыми людьми. Нѣтъ ни одной секты, которая бы не оправдывала своего ученія Божественнымъ Откровеніемъ. Но истину слѣдуетъ искать не въ сектахъ, а въ самомъ Божественномъ Откровеніи, согласіемъ съ которымъ опредѣляется и истинность религіознаго ученія вообще.

Философія, какъ достояніе только одного человѣческаго разума, представляетъ истины большею частію только теорети-

ческія, отвлеченныя, доступныя далеко не всѣмъ, а только нѣкоторымъ людямъ, истины, которыя въ большинствѣ и ограничиваются только одною разсудочною дѣятельностію человѣка, содѣйствуя лишь развитію его ума; но оставаясь чуждыми въ отношеніи къ его жизни и дѣятельности.

Религія напротивъ объемлетъ всѣ стороны человѣческой жизни,—умственную, нравственную и практическую. Человѣка, который обладаетъ обширными богословскими познаніями, но живетъ не по волѣ Божіей, никто не назоветъ *религіознымъ*. Только религія вмѣстѣ съ возвѣщаемыми ею истинами можетъ сообщить человѣку живыя и дѣйствительныя убѣжденія, только ея истины содержатъ въ себѣ ту жизненную силу, которая даетъ направленіе всей жизни и дѣятельности человѣка. Въ древней Греціи философія процвѣтала, отвергая религію и вмѣсто нея, такъ сказать, замѣняя ее, хотѣла научить людей добродѣтели. Но ничего изъ этого не вышло: міръ погрязалъ въ порокахъ и развратѣ. Достигшее ужасныхъ размѣровъ нравственное паденіе языческаго міра ясно доказывало, что даже самая лучшая философія бессильна нравственно возродить человечество. Разсудокъ человѣческій прекрасно знаетъ, гдѣ добро, а гдѣ зло, и даже умѣетъ восхвалять первое и порицать послѣднее; но у человѣка нѣтъ силъ, вслѣдствіе испорченности его природы, осуществить свое знаніе въ жизни, и онъ, представленный своимъ собственнымъ силамъ, поступаетъ совершенно въ разрѣзъ съ тѣмъ, что говоритъ ему его разсудокъ, его философія. „Не понимаю, что дѣлаю,—говоритъ Ап. Павелъ (Рим. 7, 15. 18—19),—потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю... Желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю“. Для того, чтобы жить такъ нравственно, какъ говоритъ нашъ умъ, просвѣщенный даже знаніемъ истины, философіи, очевидно, недостаточно; для этого необходимо еще то, что даетъ религія,—благодать Божія, сила Божія. Еслибы мы даже и допустили,—чего допустить однако-же нельзя,—что для нѣкоторыхъ людей, именно для философовъ, философія можетъ замѣнить религію, что эти люди будтобы могутъ удовлетвориться религіею, чуждою

всего сверхъестественнаго, чуждою даже ученія о бытіи Божіемъ: то что нужно сказать о всѣхъ тѣхъ людяхъ, для которыхъ чуждою останется навсегда сама философія? Неужели для нихъ ненужно пониманіе жизни? Неужели жизнь ихъ должна пріостановиться въ своемъ движеніи до тѣхъ поръ, пока они станутъ способными къ усвоенію философскихъ ученій всякаго рода? Но, какъ свидѣтельствуютъ и опытъ, и исторія, для самыхъ философовъ матеріалистическаго направленія философія не могла замѣнить религіи. *Локк* и его послѣдователи—матеріалисты: *D. Hartley* и *I. Priestley*,—не могли ограничиться одною философіею; они признавали религію такую же необходимою областію въ жизни человѣческой, какъ и философія. *Вольтеръ*, на котораго часто ссылается *Толстой*, никогда не допускалъ мысли о томъ, что философія можетъ когда либо замѣнить религію; напротивъ онъ приписывалъ религіи весьма важное значеніе въ жизни человѣчества; ему принадлежитъ историческая фраза: „если бы Бога не было, то Его нужно было бы выдумать“. *Гербартъ*—атомистъ; но философія не замѣнила ему религіи,—онъ вѣровалъ въ Бога и былъ человѣкомъ весьма религіознымъ.—Итакъ ясно, что „люди науки“ вовсе не ошибаются, признавая за религіею самостоятельное значеніе, потому что ни въ теоретическомъ, ни въ практическомъ отношеніи философія не можетъ замѣнить собою религіи. Напротивъ *Толстой*, желая низвести религію только на степень простого „пониманія жизни“, т. е., на степень простого знанія, впадаетъ въ заблужденіе, уже давно осужденное исторіею философской мысли.

Далѣе *Толстой* находитъ необходимымъ уяснить „людямъ науки“, „которые не понимаютъ самыхъ простыхъ вещей“, истинный смыслъ жизни человѣческой. Признавъ религію только „пониманіемъ жизни“, *Толстой* говоритъ ¹⁾: „Такихъ пониманій жизни мы знаемъ три: два уже пережитыхъ человѣчествомъ и третье, которое мы теперь переживаемъ въ христіанствѣ... Три жизнепониманія эти слѣдующія: первое—личное или животное, второе—общественное или языческое и третье—всемірное или божеское. По первому жизнепониманію жизнь человѣка заклю-

1) Ч. I, стр. 126.

чается въ одной его личности; цѣль жизни—въ удовлетвореніи воли этой личности. По второму жизнепониманію жизнь человѣка заключается не въ одной его личности, а въ совокупности и послѣдовательности личностей: въ племени, семьѣ, родѣ, государствѣ; цѣль жизни заключается въ удовлетвореніи воли этой совокупности личностей. По третьему жизнепониманію жизнь человѣка заключается и не въ совокупности и послѣдовательности личностей, а—въ началѣ и источникѣ жизни—въ Богѣ. Эти три жизнепониманія служатъ *основой вѣснхъ существовавшихъ и существующихъ религій...* Вся жизнь историческая человѣчества есть ничто иное, какъ постепенный переходъ отъ жизнепониманія личнаго, животнаго, къ жизнепониманію общественному, и отъ жизнепониманія общественнаго къ жизнепониманію божескому. Вся исторія древнихъ народовъ, продолжавшаяся тысячелѣтія и заканчивающаяся исторіей Рима, есть исторія замѣны животнаго, личнаго жизнепониманія общественнымъ и государственнымъ. Вся исторія со времени императорскаго Рима и появленія христіанства есть переживаемая нами и теперь исторія замѣны государственнаго жизнепониманія божескимъ. Вотъ это-то послѣднее жизнепониманіе и *основанное на немъ христіанское ученіе*, руководящее всей нашей жизнью и лежащее въ основѣ всей нашей дѣятельности, какъ практической такъ и научной, *моди мнимой науки*, рассматривая его только по его внѣшнимъ признакамъ, признають чѣмъ-то отжившимъ и не имѣющимъ для насъ значенія“.

Итакъ христіанство, которое Толстой назвалъ сначала жизнепониманіемъ, теперь уже не есть жизнепониманіе; оно уже есть нѣчто отдѣльное отъ него; оно только *основано на немъ*, т. е., есть лишь практической выводъ изъ него, какъ и наша научная дѣятельность... Какая путаница понятій! Какая масса противорѣчій!

Толстой, конечно, еще самъ недостаточно уяснилъ себѣ ту мысль, которую онъ выдаетъ за неприложную истину и которую, въ качествѣ новаго открытія, онъ возвѣщаетъ теперь „людямъ науки“. Простыя слѣдствія онъ принялъ за причины, явленія, встрѣчающіяся въ человѣческой жизни,—за ея непреложный законъ. Вотъ почему онъ и утверждаетъ, что такъ на-

зывается личное или животное „жизнепониманіе“ продолжалось и закончилось исторіей Рима,—какъ будтобы теперь его нѣтъ! Съ появленія христіанства господствуетъ общественное или языческое жизнепониманіе; какъ будтобы до появленія христіанства человѣкъ никогда не сознавалъ себя живымъ членомъ общества ни въ Греціи, ни въ Римѣ, ни въ іудействѣ, ни въ Египтѣ! Толстой не предложилъ себѣ вопроса: чѣмъ объясняется существованіе этихъ видовъ жизнепониманія? Откуда они вытекли и почему господствуетъ во всякое данное время только одно изъ нихъ, не уничтожая остальныхъ? Если бы Толстой своевременно задалъ себѣ эти вопросы, рѣшеніе ихъ, быть можетъ, привело бы его къ уясненію того всеобщаго закона жизни, который сообщаетъ основной характеръ всѣмъ явленіямъ, которыя Толстой принялъ за самый законъ и на основаніи которыхъ онъ построилъ свою теорію „жизнепониманій“.

Основной законъ, обнимающій *всѣ* стороны человѣческой жизни, есть законъ взаимообобщенія или подчиненія частнаго общему. Частное, само по себѣ, безъ отношенія къ общему, существовать не можетъ; по природѣ ему свойственно влеченіе къ общему, съ которымъ оно и должно стать въ тѣ или другія отношенія. Отъ характера этихъ отношеній зависитъ и характеръ самой жизни и характеръ жизнепониманія. Самъ по себѣ внѣ всякаго отношенія къ общему человѣкъ никогда не могъ бы существовать. „Не хорошо быть человѣку одному; сотворимъ ему помощника, соотвѣственнаго ему“,—сказалъ Господь уже тотчасъ по сотвореніи человѣка (Быт. 2, 18). И безъ этого закона обобщенія, который можно выразить словами: „подчиняй частное общему!“,—стала бы невозможною жизнь человѣка во всѣхъ отношеніяхъ—умственномъ, нравственномъ, эстетическомъ и даже физическомъ! Содержаніе нашей умственной жизни составляютъ понятія; но что такое понятіе?—обобщеніе представленій; представленіе—обобщеніе впечатлѣній; впечатлѣніе—обобщеніе нервныхъ раздраженій; сужденіе—обобщеніе понятій; умозаключеніе—обобщеніе сужденій; рассужденіе или сочиненіе—обобщеніе умозаключеній. Познанія наши достигаются по двумъ методамъ: аналитическому и синтетическому—

путемъ перехода отъ общаго къ частному или отъ частнаго къ общему. Сущность всѣхъ философскихъ системъ состоитъ именно въ стремленіи философовъ удовлетворить этой естественной потребности духа человѣческаго, этому закону его жизни—подчиненію общему частнаго; ибо что такое въ философскихъ системахъ всѣ эти абсолютныя субстанціи, идеи, я и т. п.?—Это тѣ общія начала, которымъ философы стремятся подчинить, и изъ которыхъ они думаютъ вывести и объяснить всѣ явленія міровой жизни. Въ литературныхъ произведеніяхъ читателю предлагаются или типы или идеалы, которые суть не что иное какъ обобщеніе въ цѣльныхъ образахъ отдѣльныхъ или частныхъ характеровъ; музыкальное произведеніе, которое приводитъ въ восторгъ слушателей, есть гармоническое соединеніе, или обобщеніе отдѣльныхъ звуковъ и мелодій; прекрасная картина, нарисованная художникомъ, есть обобщеніе отдѣльныхъ образовъ, которые подмѣчены художникомъ въ жизни. Семья есть обобщеніе отдѣльныхъ лицъ, общество-обобщеніе семействъ, племя-обобщеніе обществъ, народъ-обобщеніе племенъ, государство-обобщеніе всѣхъ племенъ и народовъ. Какъ высшій видъ обобщенія, государство, обнимающее всѣ семейства, общества, племена и народы, представляетъ цѣлую систему обобщеній: всѣ его органы судебныя, административныя, учебныя и друг., начиная отъ волостныхъ правленій до сената, отъ школы грамоты до академіи наукъ, стремятся удовлетворить той же потребности человѣческаго духа,—обобщенію. Въ религіозной области церковь, отъ приходской общины до вселенскаго собора, въ основѣ своей внутренней и внѣшней жизни, дѣйствуетъ согласно этому же всеобщему закону. Подчиненіе частнаго общему есть зерно и нравственной жизни: воля частнаго лица здѣсь дѣйствуетъ только въ согласіи съ общимъ нравственнымъ закономъ. Эту мысль Господь выразилъ словами: „Если кто хочетъ идти за Мною (т. е., быть Моимъ *последователемъ*, ученикомъ), отвергнись себя (откажись отъ своей воли, своей воли), и возьми крестъ свой (испытанія, искушенія, всѣ бѣдствія и непріятности въ жизни) и слѣдуй за Мною“ (Матѣ. 16, 24; Марк. 8, 34; Лук. 23); „кто не беретъ креста своего и не слѣдуетъ за Мною, тотъ недостоинъ Меня“ (Матѣ. 10, 38),

„кто не несетъ креста своего, и не идетъ за Мною, не можетъ быть Моимъ ученикомъ“ (Лук. 14, 27).

Само собою понятно, что взаимоотношеніе между общимъ и частнымъ проявляется въ различныхъ видахъ: иногда частныя лица подчиняются общему добровольно, сознательно, занимая то именно мѣсто среди другихъ частныхъ лицъ, которое имъ дѣйствительно принадлежитъ; общее предпочитается частному во имя собственнаго блага частнаго, во имя блага всѣхъ другихъ лицъ или во имя Высочайшаго Существа, Отца всѣхъ частныхъ лицъ: это самая высшая форма, въ которой можетъ проявляться взаимоотношеніе между частными лицами и обществомъ такихъ лицъ. Объ установленіи такого взаимоотношенія Господь нашъ Иисусъ Христосъ молился Богу Отцу въ послѣднюю ночь предъ своими страданіями: „Отче святыи! соблюди ихъ во имя Твое, тѣхъ, которыхъ Ты далъ Мнѣ, что-бы они были едино какъ и Мы. Да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино,—да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня. И славу, которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ: да будутъ едино, какъ Мы едино; Я въ нихъ и Ты во Мнѣ; да будутъ совершенны во едино, и да познаетъ міръ, что Ты послалъ Меня, и возлюбилъ ихъ, какъ возлюбилъ Меня“ (Іоан. 17, 11. 21—23). „Если двое изъ васъ, говорилъ Спаситель Своимъ ученикамъ (Матѣ. 18, 19—20), согласятся на землѣ просить о всякомъ дѣлѣ, то чего бы ни просили, будетъ имъ отъ Отца Моего Небеснаго; ибо гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди нихъ“.

Гдѣ нѣтъ такого взаимоотношенія между общимъ и частнымъ, основаннаго на добровольномъ, сознательномъ, нравственномъ убѣжденіи со стороны частныхъ лицъ въ необходимости подчиниться закону обобщенія, тамъ это подчиненіе совершается только послѣ упорной борьбы между частнымъ и общимъ и достигается при посредствѣ внѣшнихъ давленій: силы, власти, внѣшней дисциплины. Это—низшая степень въ развитіи жизни. На этой ступени находимъ всѣ языческія общества и государства. Въ христіанствѣ форма этой жизни не измѣняется; а измѣняется только внутренній характеръ ея, характеръ подчи-

ненія частнаго общему. Христіанство требуетъ, чтобы подчиненіе частныхъ лицъ основывалось не на внѣшнихъ побужденіяхъ: силѣ, власти, страхѣ и внѣшней дисциплинѣ, а на сознаніи и собственномъ убѣжденіи частныхъ лицъ въ необходимости такого подчиненія. „Надобно повиноваться не только изъ страха наказанія, но и по совѣсти“ (Рим. 13, 5). „Будьте покорны всякому начальству для Господа“ (1 Петр. 2, 13).

Неестественно, когда частное лицо преслѣдуетъ только свои собственные интересы и ставитъ ихъ выше общественныхъ, потому что оно идетъ противъ основнаго закона человѣческой жизни подчиненія частнаго общему. Это—эгоизмъ. Но неестественно, когда общее подчиняетъ себѣ частное почти до совершеннаго уничтоженія его; когда общество преслѣдуетъ только свои интересы и ничего не хочетъ знать объ интересахъ частныхъ лицъ. Но высокою христіанскою добродѣтью украшается тотъ христіанинъ, который самъ, добровольно, по одному чувству любви, отдаетъ благу общества не только свои собственные интересы, но даже и самую жизнь свою. „Нѣтъ больше той любви какъ если кто положитъ душу свою за друзей своихъ“ (Іоан. 15, 13), говоритъ Сынъ Человѣческій, Самъ приходившій на землю для того именно, „чтобы отдать душу Свою для искупленія многихъ“ (Матѣ. 20, 28; Марк. 10, 45; Матѣ. 26, 28; Іоан. 11, 51). Апостолъ Павелъ желалъ бы скорѣе самому быть отлученнымъ отъ Христа, чѣмъ видѣть отлученными своихъ братьевъ, родныхъ ему по плоти,—израильтянъ (Рим. 9, 3. 4).

Итакъ, ошибка Толстого состоитъ въ томъ, что *явленія*, какъ—„личное“ или „общественное“ „жизнепониманія“, въ основѣ которыхъ лежитъ законъ взаимоотношенія между частнымъ и общимъ, онъ принялъ за самый законъ жизни; а въ связи съ этимъ находится и другая его ошибка, которая состоитъ въ томъ, что каждый видъ жизнепониманія онъ относитъ только къ извѣстной эпохѣ; между тѣмъ какъ этотъ законъ, какъ непреложный законъ жизни въ каждый моментъ и въ каждую эпоху можетъ проявляться во всѣхъ трехъ видахъ своихъ (личномъ, общественномъ и божескомъ). Любить себя въ предѣлахъ нравственнаго закона совершенно естественно человѣку въ каж-

дый данный моментъ и во всякую эпоху, ибо никто никогда не можетъ возненавидѣть своей плоти, но питаетъ и грѣетъ ее, какъ и Господь Церковь (Ефес. 5, 29). Иисусъ Христосъ также не отвергъ для христіанина заботу о личной жизни, а напротивъ Онъ повелѣлъ каждому изъ Своихъ послѣдователей даже и ближнихъ любить *такъ*, какъ каждый любить самаго себя (Мѡ. 22, 39); выше личныхъ интересовъ должны стоять интересы ближнихъ или общественные (Іоан. 5, 13; Рим. 9, 3—4) и христіанинъ долженъ предпочитать ихъ любви къ себѣ; что касается любви къ Богу, то заповѣдь о ней есть первая и наибольшая (Матѡ. 22, 38; Второз. 6, 5; Марк. 12, 26; Лук. 10, 27; Мих. 6, 8). Ученіе Православной Церкви по этому предмету прекрасно изложено въ Православномъ Катихизисѣ Митрополита (Филарета), который изучаютъ христіанскія дѣти въ русскихъ школахъ ¹⁾: „Любить себя (это, по Толстому, личное жизнепониманіе“) должно только для Бога и частію для ближнихъ: любить ближнихъ („общественное жизнепониманіе“) должно для Бога; а любить Бога („божеское жизнепониманіе“) должно для Него Самаго, и больше всего. Любовь къ себѣ должно приносить въ жертву любви къ ближнимъ; а любовь къ себѣ и къ ближнимъ должно приносить въ жертву любви къ Богу.“—Послѣ сказаннаго ясно, что личное, общественное и божеское жизнепониманіе (говоримъ словами Толстого) нельзя признать тремя историческими воззрѣніями, изъ которыхъ два первыя уже будтобы пережиты человѣчествомъ, а только тремя моментами проявленія во всякое время одного и того-же основного закона человѣческой жизни—подчиненія частнаго общему. Безъ любви къ себѣ нельзя любить ни Бога, ни ближнихъ: въ самомъ дѣлѣ не заботясь о себѣ или о своемъ здоровьи, потерявъ силы и даже самую жизнь свою,—какъ человѣкъ можетъ жить для Бога? Можно и должно интересы личные приносить въ жертву Богу въ извѣстное время при извѣстныхъ обстоятельствахъ, можно одни ставить ниже, или выше другихъ; но уничтожать ихъ совершенно нельзя, потому что въ противномъ случаѣ, не имѣя любви къ себѣ и не имѣя возможности по-

1) М. 1889, стр. 83.

жертвовать ею для Бога, человѣкъ будетъ лишень самой возможности жить для Бога.

Далѣ Толстой осуждаетъ ученыхъ людей за то, что они признають христіанское ученіе „отжившимъ и не имѣющимъ для насъ значенія“ ¹⁾. „Ученіе это,—говорить онъ ²⁾,— по мнѣнію людей науки, заключающееся *только* (?) въ его догматической сторонѣ,—въ ученіи о троицѣ, искупленіи, чудесахъ, церкви, таинствахъ и пр., есть только одна изъ огромнаго количества религій, которыя возникали въ человѣчествѣ, и теперь, сыгравъ свою роль въ исторіи, отживаетъ свое время, уничтожаясь передъ свѣтомъ науки и истиннаго просвѣщенія“. По словамъ Толстого ³⁾, ученые люди „обыкновенно говорятъ, что нравственное ученіе христіанства хорошо, но преувеличено,—что для того, чтобы оно было вполнѣ хорошо, надо откинуть отъ него излишнее, неподходящее къ нашему строю жизни“.

Соглашаясь съ мнѣніемъ „людей науки“ относительно догматической стороны христіанскаго ученія, Толстой опровергаетъ ихъ мнѣніе о нравственномъ ученіи христіанства, разъясняя, „что совершенство, указываемое христіанамъ, бесконечно и никогда не можетъ быть достигнуто“ ⁴⁾; что „Христосъ даетъ свое ученіе имѣя въ виду то, что полное совершенство никогда не будетъ достигнуто, но что стремленіе къ полному бесконечному совершенству постоянно будетъ увеличивать благо людей и что благо это поэтому можетъ быть увеличиваемо до бесконечности“ ⁵⁾. Опровергая мнѣніе ученыхъ людей далѣ, Толстой подробно раскрываетъ ту мысль, что христіанство указываетъ людямъ не правила, не законы, а только идеаль человеческой жизни, и что „для ученія этого *нѣтъ и не можетъ быть обязательныхъ правилъ и законовъ*“; (тѣмъ не менѣе это не помѣшало Толстому снова отстаивать свое мнѣніе о пяти евангельскихъ заповѣдяхъ, исключая изъ числа ихъ заповѣдь о любви къ Богу и ближнимъ, и изъ каждаго идеала,

1) Ч. I, стр. 128.

2) Тамъ-же стр. 129.

3) Тамъ-же стр. 130.

4) Стр. 139.

5) Тамъ-же.

найденнаго имъ въ нагорной проповѣди, выводить точныя и опредѣленныя правила).

Конечно, есть „люди науки“ (вѣрнѣе сказать: считающіе себя людьми науки), которые признають христіанское ученіе отжившимъ или, какъ выражается Толстой, „сыгравшимъ свою роль“; но не всѣ ученые люди такъ думаютъ. Есть многіе *истинно ученые* люди, которые за христіанскимъ ученіемъ признають вѣчное значеніе безусловной истины. Есть ученые, которые, признавая возвышенность нравственнаго ученія Христа, указываютъ на невозможность его полнаго осуществленія въ этой жизни; но то же самое утверждаетъ теперь и Толстой, думающій опровергать это же самое мнѣніе „людей науки“. Правда, десять лѣтъ тому назадъ онъ утверждалъ совершенно противное, говоря, что „Христосъ не могъ дать людямъ такого ученія, котораго нельзя было бы исполнить въ жизни“, десять лѣтъ тому назадъ онъ „вѣровалъ, что исполненіе этого ученія возможно, легко и радостно“ и что „благо его (Толстого) возможно на землѣ только тогда, когда всѣ люди будутъ исполнять ученіе Христа“¹⁾. Но въ словахъ его такъ много непримиримыхъ противорѣчій, что неудобно даже сравнивать того, что онъ говорилъ десять лѣтъ назадъ, съ тѣмъ, что онъ говоритъ теперь. И противорѣчія эти такъ велики, что иногда даже кажется, что читаешь сочиненія двухъ различныхъ авторовъ, имѣющихъ одну и ту же фамилію....

Наконецъ, Толстой нападаетъ на „людей научныхъ“²⁾ за то, что христіанское требованіе любви къ Богу и служенія Ему они хотятъ замѣнить любовью и служеніемъ людямъ, челоуѣчеству. Такими „учеными людьми“ онъ признаетъ здѣсь позитивистовъ, социалистовъ и коммунистовъ. Опровергая мнѣніе этихъ „людей науки“, Толстой доказываетъ ту мысль, что челоуѣчество есть только фикція и что поэтому его любить невозможно. „Челоуѣкъ, любящій для своей животной личности семью,—говоритъ Толстой³⁾,—знаетъ, кого онъ любить: Анну, Ларью, Ивана, Петра и т. д. Челоуѣкъ, любящій родъ и

1) Въ чемъ моя вѣра? Женевское изданіе. Стр. 215.

2) „Царство Божіе внутри васъ“ Ч. I, стр. 146.

3) Ч. I, стр. 150.

гордящійся имъ, знаетъ что онъ любитъ всѣхъ Гвельфовъ или всѣхъ Гибелиновъ; любящій государство знаетъ, что онъ любитъ Францію по берегъ Рейна и Пиреней, и главный городъ ея Парижъ, и ея исторію и т. д. Но что любитъ человѣкъ любящій человѣчество?... Человѣчество? Гдѣ предѣлъ человѣчества? Гдѣ оно кончается или начинается? Кончается ли человѣчество дикаремъ, идиотомъ, алькоголикомъ, сумасшедшимъ исключительно? Если мы проведемъ черту, отдѣляющую человѣчество, такъ, что исключимъ низшихъ представителей человѣческаго рода, то гдѣ мы проведемъ черту? Исключимъ ли мы негровъ, какъ ихъ исключаютъ Американцы, и Индійцевъ, какъ ихъ исключаютъ нѣкоторые англичане, и Евреевъ, какъ ихъ исключаютъ нѣкоторые? Если же мы захватимъ всѣхъ людей безъ исключенія, то почему же мы захватимъ однихъ только людей, а не *высшихъ животныхъ* (?!), изъ которыхъ *многіе* выше низшихъ представителей человѣческаго рода? Опровергнувъ такимъ образомъ мнѣніе позитивистовъ, коммунистовъ и социалистовъ, Толстой останавливается на той мысли, что христіанское ученіе о любви къ Богу единственно истинное и незамѣнимое.

Конечно, каждый скажетъ, что въ этомъ пунктѣ Толстой правъ и что съ нимъ нельзя не согласиться. Мы сами согласились бы съ нимъ, еслибы подъ *любовью къ Богу* онъ дѣйствительно разумѣлъ то, что разумѣть подъ *этимъ* христіанское ученіе. Но что значить, по Толстому, *любить Бога*? Разъясняя, что разумѣть Толстой подъ словомъ *Богъ*, мы выше уже приводили изъ его *Письма къ NN* его выраженіе, по которому *любить Бога* значить *любить истину*. Чтобы читатель самъ могъ видѣть, какъ понимаетъ Толстой христіанское ученіе о любви къ Богу, мы приведемъ здѣсь изъ вышеуказаннаго *письма* его все его разсужденіе объ этомъ предметѣ. „*Всѣ* говорятъ,— пишетъ Толстой ¹⁾),—что знаніе христіанства въ томъ, чтобы любить Бога и ближняго, какъ самаго себя. Но что такое Богъ? Что такое любить? Что такое любить что-то непонятное,—Бога? Что такое ближній? Что такое самъ я?

¹⁾ У А. Гусева „Графъ Л. Н. Толстой. Его исповѣдъ и мнимо-новая вѣра“ Ч. I. М. 1890. Стр. 131.

Слова эти для меня имѣютъ такое значеніе: *любить Бога* значитъ *любить истину*, и любить ближняго, какъ самаго себя, значитъ признавать единство сущности своей души и жизни со всякой другой человѣческой душою и жизнію, съ вѣчною истиною, съ Богомъ. Такъ это для меня. Но мнѣ ясно, что эти ничего не опредѣляющія слова могутъ быть понимаемы иначе, и что большинство даже не можетъ понимать ихъ такъ, какъ я. Главное же въ томъ, что слова эти ни для меня, и ни для кого, ни къ чему не обязываютъ и ничего не опредѣляютъ. Какъ это—люби какого-то Бога, котораго каждый понимаетъ по своему, а другіе и вовсе не признаютъ, и люби ближняго какъ самаго себя, тогда какъ въ меня вложена ни на мгновеніе не покидающая меня любовь къ себѣ и очень часто столь же постоянная ненависть къ другимъ? Мое мнѣніе то,—говоритъ Толстой въ заключеніе своего разсужденія,—что это положеніе метафизическое, очень важное, какъ такое, но когда это же положеніе понимается, какъ правило жизненное, какъ законъ, то оно *просто глупо*. А къ сожалѣнію, его очень часто такъ понимаютъ“. Это говорилъ Толстой шесть лѣтъ тому назадъ. Тогда любовь къ Богу, отождествленная съ любовію къ истинѣ, такъ какъ самое слово Богъ было для него пустымъ, ничего неопредѣляющимъ словомъ, онъ признавалъ въ приложеніи къ жизни—ученіемъ *просто глупымъ*, никого ни къ чему не обязывающимъ и ничего не опредѣляющимъ. Теперь онъ, какъ мы видѣли, говоритъ иное; теперь ученіе о любви къ Богу онъ признаетъ единственно истиннымъ и ничѣмъ не замѣнимымъ. Но что значитъ, по Толстому *теперешнему, любить Бога?*—„Христіанское ученіе,—говоритъ онъ ¹⁾,—возвращаетъ человѣка къ первоначальному сознанію себя, но только не себя—животнаго, а себя—Бога, искры Божьей, себя—сына божья, Бога такого же, какъ и Отецъ, но заключеннаго въ животную оболочку“. Итакъ, подъ любовію къ Богу, по Толстому, нужно разумѣть любовь человѣка къ самому себѣ, но себѣ—не животному, а къ себѣ—Богу, такому же какъ Отецъ, но только заключенному въ животную оболочку. Лю-

¹⁾ Ч. I, стр. 154.

бовъ превращена въ безусловный эгоизмъ, — человѣкъ — въ Бога... Иначе и не можетъ, впрочемъ, говорить Толстой послѣ того, какъ онъ отрекся отъ вѣры въ бытіе личнаго живаго Бога, котораго возвѣщаетъ людямъ христіанское ученіе и усвоилъ себѣ пантеистическое міровоззрѣніе Шопенгауэра, по которому человѣкъ признается лишь проявленіемъ общаго мірового безличнаго начала, или Самимъ Богомъ заключеннымъ въ животную оболочку.

Толстой можетъ, конечно, говорить все, что ему угодно и какъ ему угодно; но онъ не имѣетъ права называть себя виновникомъ этого пантеистическаго міровоззрѣнія и утверждать, что ничего подобнаго „люди науки“ не слыхали раньше. Спиноза, Гегель, Фихте, Шеллингъ, Шопенгауэръ, и Гартманъ успѣли наскучить „людямъ науки“ своими пантеистическими, отвлеченными и безжизненными фантазіями. И „люди науки“ давно уже увидѣли всю ложь и неосновательность пантеистической философіи. А такъ какъ Толстой повторяетъ только то, что уже было давнымъ давно сказано пантеистическими философами, то его *ученіе*, собственно говоря, осуждено уже „людьми учеными“ раньше своего появленія на свѣтъ, какъ и всѣ другія ложныя философскія ученія—материализмъ, дуализмъ, позитивизмъ и т. п. Толстой можетъ, конечно, говорить все, что ему угодно и какъ ему угодно; но онъ не имѣетъ никакого права свое ученіе о любви къ Богу выдавать за ученіе христіанское. У него любовь есть только отвлеченное безсодержательное, безпричинное понятіе; ибо если по его ученію нельзя любить человѣчество, то тѣмъ болѣе нельзя любить идею человѣка, что, очевидно, онъ разумѣетъ подъ своимъ „богомъ въ чувственной оболочкѣ“. По христіанскому ученію любовь есть начало живое, разумное, питательное и имѣющее для себя достаточное основаніе и съ необходимостію вытекающее изъ своего первоначальнаго источника. Самъ „Богъ есть любовь“ (1 Іоан. 4, 8); Онъ же есть и единственный истинный источникъ любви,—„потому что любовь отъ Бога“ (ст. 7). По ученію христіанскому Богъ есть Высочайшее Существо совершенно отдѣльное отъ человѣка, который только созданъ по Его образу. Онъ же есть и причина любви. Человѣкъ любитъ Бога

только уже взаимною любовію; ея мотивъ заключается въ томъ чувствѣ благодарности, которое питаетъ человѣкъ къ Богу за полученныя отъ Него неисчислимыя благодѣянія. „Любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Единороднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизньъ чрезъ Него. Въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего въ умиловленіе за грѣхи наши“ (Іоан. 4, 9. 10). Такъ учитъ Ап. Іоаннъ; такое же ученіе о любви преподается и въ посланіяхъ Ап. Павла: „Любовь Божія излилась съ сердца наши Духомъ Святымъ, даннымъ намъ. Ибо Христосъ, когда еще мы были немощны, въ определенное время умеръ за нечестивыхъ. Богъ Свою любовь къ намъ доказываетъ тѣмъ, что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще грѣшниками“ (Рим. 5, 5. 6. 8). Это ученіе, предложенное апостолами, вполне согласно со словами Самаго Господа нашего Іисуса Христа: „такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизньъ вѣчную“ (Іоан. 3, 16). По христіанскому ученію, Богъ какъ Творецъ, Промыслитель и Искупитель падшаго человѣчества, „богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбилъ насъ, и насъ, мертвыхъ по преступленіямъ, оживотворилъ со Христомъ“ (Ефес. 2, 4. 5), сдѣлалъ и дѣлаетъ для человѣка благодѣяній безконечно болѣе, чѣмъ кто бы то ни было изъ людей. Вслѣдствіе этого и человѣкъ нравственно обязанъ любить Бога больше всего, больше роднаго отца, матери и дѣтей; въ противномъ случаѣ онъ явился бы неблагодарнымъ и недостойнымъ Бога: „кто любитъ отца или мать болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня; и кто любитъ сына или дочь болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня“ (Матѣ. 10, 37). Вытекая изъ совершеннаго и неизсякаемаго Источника (т. е. отъ Самаго Бога), возбуждаемая сознаниемъ неизреченныхъ и непредѣльныхъ благодѣяній Божіихъ, направленныхъ къ вѣчному спасенію и блаженству падшаго человѣка, любовь къ Богу у христіанина также должна быть непредѣльна и совершенна. Вотъ какъ изображаетъ св. Апостоль Павелъ силу христіанской любви: „Кто отлучитъ насъ отъ любви Божіей: скорбь, или тѣснота, или гоненіе, или

голодь, или нагота, или опасность, или мечь? какъ написано: за Тебя умерщвляютъ насъ всякій день; считаютъ насъ за овецъ, обреченныхъ на закланіе (Псал. 43, 23). Но все сіе преодолеваемъ силою Возлюбившаго насъ. Ибо и увѣренъ, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, чи Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая кака-кая тварь не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ" (Рим. 8, 35—39). Апостоль любви св. Іоаннъ Богословъ такъ изображаетъ свойство христіанской любви къ Богу: „Мы познали любовь, которую имѣеть къ намъ Богъ, и увѣровали въ нее. Богъ есть любовь и пребывающій въ любви пребываетъ въ Богѣ, и Богъ въ немъ. Любовь до того совершенства достигаетъ въ насъ, что мы имѣемъ дерзновеніе въ день суда, потому что поступаемъ въ мірѣ семъ, какъ Онъ. Въ любви нѣтъ страха, но совершенная любовь изгоняетъ страхъ, потому что въ страхѣ есть мученіе. Боящійся несовершенъ въ любви. Будемъ любить Его, потому что Онъ прежде возлюбилъ насъ". (1 Іоан. 4, 16—19). По ученію христіанскому, любовь къ Богу должна проявляться какъ въ прославленіи совершенствъ Божіихъ, такъ и въ исполненіи воли Божіей. „Если заповѣди Мои соблюдете, говорилъ Спаситель Своимъ ученикамъ въ прощальной бесѣдѣ,—пребудете въ любви Моей" (Іоан. 15, 10). „Если любите Меня, соблюдайте Мои заповѣди" (Іоан. 14, 15). „Кто имѣеть заповѣди Мои и соблюдаетъ ихъ, тотъ любитъ Меня; а кто любитъ Меня, тотъ возлюбленъ будетъ Отцемъ Моимъ; и Я возлюблю его, и являюсь ему Самъ" (Іоан. 14, 21). „Кто любитъ Меня, тотъ соблюдетъ слово Мое" (Іоан. 14, 23). „Не любящій Меня не соблюдаетъ словъ Моихъ" (Іоан. 14, 24). Вполнѣ согласно съ этимъ учили и Апостолы. „Это есть любовь къ Богу, говорить, напр., Іоаннъ Богословъ (1 Іоан. 5, 3),—чтобы мы соблюдали заповѣди Его". Самое Богопознаніе наше, по ученію христіанскому, находится въ связи и зависимости отъ нашей любви къ Богу. „Всякій любящій рожденъ отъ Бога и знаетъ Бога; кто не любитъ, тотъ не позналъ Бога, потому что Богъ есть любовь" (1 Іоан. 4, 7. 8) ¹⁾. Изъ этихъ словъ ясно, что только истинный христіа-

¹⁾ Срв. 1 Іоан. 2, 3. 4. 5. 6.

нинъ, рожденный не отъ крови, ни отъ хотѣнія плоти, ни отъ хотѣнія мужа, но отъ Бога, вѣрующій во имя Христа (Іоан. 1, 12. 13), исполняющій заповѣди Его, можетъ познавать Бога, Котораго не видѣлъ никто никогда (Іоан. 1, 18). Всѣ же другіе изслѣдователи Божественнаго Откровенія,—всѣ Штраусы, Ренаны, Толстые и т. п., не имѣющіе любви къ Богу и не исполняющіе Его заповѣдей, хотя бы всю жизнь свою посвящали на изученіе Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта, никогда не достигнутъ до познанія истиннаго Бога... Современные Христу книжники и фарисеи іудейскіе собственными очами видѣли совершенныя Имъ чудеса, собственными ушами слышали преподанное Имъ ученіе, но они не имѣли любви къ Богу, сердце ихъ огрубѣло,—и они не познали истиннаго Бога, не уразумѣли Его сердцемъ и не обратились, чтобы Онъ исцѣлилъ ихъ (Матѣ. 13, 15; Марк. 4, 12; Лук. 8, 10). „Ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы“ (1 Кор. 2, 8). Наконецъ, по христіанскому ученію, отъ любви къ Богу непосредственно зависитъ и любовь къ ближнему. „Возлюбленные! если такъ возлюбилъ насъ Богъ, то и мы должны любить другъ друга... Если мы любимъ другъ друга, то Богъ въ насъ пребываетъ, и любовь Его совершенна есть въ насъ... Кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавижу, тотъ лжець“ (1 Іоан. 4, 11. 12. 20). Желаящимъ ближе и подробнѣе ознакомиться съ тѣмъ, какъ истинное христіанство учитъ о любви къ Богу и ближнимъ, рекомендуемъ со вниманіемъ прочитать еще слѣдующія мѣста новозавѣтныхъ писаній: Матѣ. 5, 43—48; Марк. 12, 29—31; 33; Лук. 6, 34; 10, 27; Іоан. 3, 16; 1 Петр. 1, 8; 22; 2, 17; 3, 10; 4, 8; 5, 14; 2 Петр. 1, 7; 1 Іоан. 2; 5. 10. 15; 3, 1. 15—17. 18. 23; 4, 7—12. 16—21; 5, 1—3; 2 Іоан. 1, 1. 3. 5. 6; Рим. 5, 5. 8; 8, 35—39; 12, 9; 13, 8—10; 14, 15; 15, 30; 1 Кор. 8, 1; 13, 1—4. 7. 8. 13; 14, 1; 16, 14. 22; 2 Кор. 2, 4; 5, 14; 6, 6; 8, 7. 8; 24; 9, 7; 13, 11. 13; Галат. 5, 6. 13—14. 22; Ефес. 1, 4. 15; 2, 4; 3, 17. 19; 4, 2. 15. 16; 5, 2. 25. 28. 33; 6, 23; Филипп. 1, 9. 17; 2, 1. 2; Колос. 1, 4. 8. 13; 2, 2; 3, 14; 1 Сол. 1, 3; 3, 6. 12; 4, 9; 5, 8; 2 Сол. 1, 3; 2, 10; 3, 5; 1 Тим. 1, 5. 14; 2, 15; 4, 12; 6, 11; 2 Тим. 1, 7; 2, 22; 3, 10; Евр. 6, 10; 10, 24 и др.

Сравнивая это истинно—христіанское ученіе о любви, которое нами изложено непосредственно собственными словами Христа и Его апостоловъ, съ тѣмъ, которое излагаетъ Толстой въ разбираемой книгѣ и которое онъ хочетъ выдать за ученіе христіанское, мы должны придти къ заключенію, что между ними нѣтъ ничего общаго. Христіанская любовь имѣетъ свой безпредѣльный источникъ въ Богѣ; Толстовская—только въ человѣкѣ; христіанская любовь имѣетъ разумное и осмысленное побужденіе для себя въ безпредѣльномъ чувствѣ благодарности за полученныя отъ Бога неизреченныя благодѣянія; толстовская—не имѣетъ для себя совершенно никакого побужденія, кромѣ грубо—эгоистическихъ цѣлей. Предметомъ христіанской любви дѣйствительно является Богъ, Существо Высочайшее и отдѣльное отъ человѣка, имѣющее свое собственное отдѣльное, реальное, личное и ни отъ кого независимое бытіе; предметомъ толстовской любви можетъ быть никто другой, какъ человѣкъ, любящій только самаго себя, свою идею. У христіанина любовь имѣетъ всѣ истинныя свойства и признаки любви; у Толстого же любви, собственно говоря, нѣтъ вовсе; у него она обращена въ самый грубый и всепоглощающій эгоизмъ.

Такое искаженіе христіанскаго ученія о любви къ Богу для Толстого—повторяемъ—было неизбѣжно, когда онъ потерялъ вѣру въ живаго Бога, въ Его личное и отдѣльное бытіе. Это—участъ каждаго пантеистическаго философа. Если Бога нѣтъ, то Его мѣсто долженъ занять человѣкъ съ усвоеніемъ ему всего того, что должно принадлежать только единому Богу; поэтому и любовь къ Богу у пантеистовъ непремѣнно переносится на человѣка. Напрасно только трудился Толстой, опровергая позитивистовъ, замѣняющихъ христіанское ученіе о любви къ Богу ученіемъ о любви къ человѣчеству. Онъ не разошелся съ ними, хотя, повидимому, и хотѣлъ бы это сдѣлать. Отказавшись отъ вѣры въ бытіе личнаго Бога, и онъ поставилъ на Его мѣсто лишь самаго себя, человѣка. Какъ мы видѣли, по его собственнымъ словамъ ¹⁾, человѣкъ есть не что иное, какъ самъ Богъ, такой же точно Богъ, какъ и

¹⁾ Ч. I. Стр. 154.

Отецъ, но только заключенный въ животную оболочку. Этого-то бога Толстой лишь и знаетъ, его онъ только и любитъ, ему онъ только и поклоняется и служить...

Говоря о римскихъ идолопоклонникахъ, олицетворявшихъ въ своихъ богахъ себя самихъ или идею челоуѣчества, заключенную въ чувственную оболочку, и поклонявшихся, очевидно, только себѣ или идеѣ челоуѣчества, св. Апостолъ Павелъ говорилъ: „они, познавши Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетилось въ умствованіяхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце; называя себя мудрыми, обезумѣли, и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному челоуѣку... Они замѣнили истину Божию ложью... И какъ они не заботились имѣть Бога въ разумѣ, то предалъ ихъ Богъ превратному уму“ (Рим. 1, 21.—23. 25. 28).

Толстой и толстовцы, какъ можно было видѣть изъ сказаннаго, недалеко ушли отъ древне-языческихъ идолопоклонниковъ, „преданныхъ превратному уму“...

(Продолженіе будетъ).

Сущность ветхозавѣтнаго прообраза и значеніе его для ветхозавѣтныхъ вѣрующихъ.

Всѣ изслѣдователи Св. Писанія согласны въ томъ, что понятіе прообраза заключаетъ въ себѣ мысль о нѣкоторомъ сходствѣ прообразующаго съ прообразуемымъ, типа съ прототипомъ. Но на вопросъ, есть ли въ прообразѣ нѣчто бѣльшее, чѣмъ простое, случайное сходство съ первообразомъ, тѣже изслѣдователи даютъ разные отвѣты. Одни изъ нихъ полагаютъ, что прообразъ и первообразъ въ своемъ дѣйствительномъ существованіи не имѣютъ никакой внутренней связи, но приобрятаютъ таковую лишь въ сознаніи толкователя, на основаніи случайнаго сходства сближающаго независимые другъ отъ друга факты съ цѣлью выясненія одного другимъ. Другіе толкователи, наоборотъ, признаютъ между типомъ и прототипомъ нѣкоторую фактическую зависимость и связь, выраженіемъ которой и считаютъ ихъ сходство. Связь эта, по мнѣнію ихъ, состоитъ въ томъ, что Провидѣніе, направлявшее въ Ветхомъ Завѣтѣ все къ осуществленію идеи спасенія рода человѣческаго, проявляло эту идею въ различныхъ историческихъ событіяхъ съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы ветхозавѣтные люди могли созерцать въ нихъ будущія событія царства Мессіи. Такимъ образомъ прообразъ есть то же пророчество, только не въ словахъ, а въ дѣйствіяхъ и лицахъ.

Это послѣднее пониманіе прообраза было почти исключительнымъ въ продолженіи 17 вѣковъ. По свидѣтельству Августина, никто изъ вѣрныхъ никогда не противорѣчилъ ученію

о томъ, что ветхозавѣтное было для насъ образомъ ¹⁾). Исключеніе составляли лишь гностики 2-го вѣка и нѣкоторые сторонники школы антиохійской. Первые, какъ видно изъ обличенія св. Иринея Ліонскаго, обманывали многихъ злоумышленной выдумкой о приспособляемыхъ (*εφαρμοζόμενων*) рѣчахъ Господнихъ ²⁾, это значить утверждали, что Спаситель въ толкованіи В. З. примѣнялся къ пониманію іудеевъ. Изъ представителей антиохійской школы подобное мнѣніе высказывали: Косма Индикоплевствъ, видѣвшій въ прообразахъ лишь сближенія по содержанію (*ἀρμόζοντα τῇ ὑποθέσει*) ³⁾, далѣе Діодоръ Тарсійскій, по свидѣтельству Сократа „державшійся голыи буквы божественныхъ писаній и уклоняющійся отъ созерцанія (*θεωρίας*) ихъ“ ⁴⁾, и наконецъ Θεодоръ Мопсуестскій. Однако послѣдній, подробнѣе другихъ изслѣдовавшій нашъ вопросъ, проводитъ взглядъ, скорѣе средней между вышеуказанными. Отвергая *μύθους γραφίδας* (бабыи басни) аллегористовъ и требуя прежде всего буквального смысла (*πρῶτον λόγον*) въ толкованіи, этотъ церковный писатель вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что цѣль В. З. приуготовленіе къ Новому Завѣту, и что единство историческаго достоинства и приуготовительнаго значенія В. З. заключается въ типѣ. (Типъ этотъ имѣетъ своимъ основаніемъ *κτεμονία* (т. е. промышленіе о спасеніи въ отлчіе отъ *πρόνοια* — промышленіе вообще) и есть *μῆνσις πραγμάτων ὑστερον δευθητομένων* (т. е. обнаруженіе вещей, имѣющихъ явиться послѣ)). При этомъ прообразъ есть *χαίρον* (низшій, худшій), а первообразъ *κρείττον* (высшій, лучшій). Указываетъ Θεодоръ Мопсуестскій и примѣры типовъ Христа въ пр. Іонѣ и Зоровавелѣ. Но значеніе типовъ, по его мнѣнію, извѣстно было только Богу и не было извѣстно даже священнымъ писателямъ, вслѣдствіе чего всякое мѣсто св. Писанія имѣетъ только одинъ дѣйствительный смыслъ—именно буквальный ⁵⁾). Итакъ Θεодоръ Мопсуестскій собственно признавалъ типы, точнѣе фактическую связь

¹⁾ Ср. Смирнова, предызображеніе Г. Н. I. Хр. и Его Церкви въ В. З. стр. 17.

²⁾ Ср. Diestel, *Geschichte des Alt. Test. in christ. Kirche*, s. 38.

³⁾ Ср. Чтенія Общ. Люб. Д. Пр. 1877, 2. стр. 373—374.

⁴⁾ Ср. Diestel, цит. сочин. стр. 128—129.

⁵⁾ Ср. Diestel, цит. соч. стр. 129—133.

типа съ прототипомъ, но считалъ типы не столько нарочитымъ пророчествомъ Духа Божія, сколько естественнымъ и безцѣльнымъ проявленіемъ божественнаго промысленія.

За означенными исключеніями всѣ толкователи первыхъ и среднихъ вѣковъ понимали прообразъ, не какъ простое сближеніе случайно сходныхъ фактовъ, но какъ нарочитое пророчество выражаемое не въ словахъ, а въ событіяхъ и лицахъ. Такъ авторъ посланія Варнавы пишетъ, что Авраамъ, „духомъ взирая на Иисуса, обрѣзался“ ¹⁾. Св. Іустинъ мученикъ говоритъ: „по изволенію Св. Духа и на самомъ дѣлѣ совершалось въ В. З. многое во образъ будущаго“ ²⁾. Тертуліанъ писалъ, что Богъ чрезъ образы и уподобленія въ рѣчахъ, какъ и въ вещахъ, существенно облегчалъ вѣру ³⁾. По мнѣнію Климента Ал., почти все писаніе проникнуто предуказаніями (θεσπιζεται) ⁴⁾. Оригенъ полагаетъ, что каждая буква писанія полна тайнъ ⁵⁾. Иларій Пуатьесскій говоритъ „все ко Христу относится“ ⁶⁾. Для Амвросія Мед. исторія В. З. и законъ Моисеевъ полны тайнъ ⁷⁾. По словамъ Бл. Августина, древніе не только словомъ, но и самою жизнью пророчествовали, вслѣдствіе чего „Новый Заветъ скрывается въ Ветхомъ, а Ветхій открывается въ Новомъ“ ⁸⁾. По мнѣнію Бл. Иеронима, всѣ предписанія закона не имѣютъ сами по себѣ никакой пользы, но суть примѣры и образы будущаго ⁹⁾, и безъ Христа повелѣнія закона горче, чѣмъ вода Мерры ¹⁰⁾. Евсевій кесарскій находитъ, что всѣ святые могутъ быть типами Христа. Законъ по нему есть прикровенный и образный (σχιώδης καὶ τύπηος) ¹¹⁾. Василій В. настаиваетъ на необходимости духовнаго созерцанія закона

¹⁾ Ibid. 31. Schenkel, Bibel—Lexicon B. 5, s. 615.

²⁾ Ср. Смирнова цит. соч. стр. 16.

³⁾ Ср. Diestel, цит. соч. стр. 34.

⁴⁾ Ср. ibid. 35.

⁵⁾ Ср. ibid. 37.

⁶⁾ Ср. ibid. 80.

⁷⁾ Ср. ibid. 81.

⁸⁾ Ср. ibid. 91.

⁹⁾ Ср. ibid.

¹⁰⁾ Ср. ibid. 106.

¹¹⁾ Ср. ibid. 119—121.

(*πνεύματος θεωρίας τοῦ νόμου*)¹⁾. Бл. Θεодоритъ видитъ въ В. З. яснѣйшее указаніе, (*σημεῖον σαφέστατον*) пришествія Христа²⁾. Св. Іоаннъ Златоустъ выражаетъ мысль, что между чувственнымъ и духовнымъ, между прообразомъ и первообразомъ должно быть всегда средство (*συγγένεια*)³⁾. Исидоръ Пелусіотъ, (хотя отклоняетъ толкователя отъ аллегоріи, чтобы язычникъ не заподозрилъ въ дѣйствительности и строгомессіанскихъ мѣстъ, и предлагаетъ аллегорическое объясненіе для практическаго употребленія въ смыслѣ приспособленія (*ἀρμόζειν*) и метафоры (*μεταφορίζειν*), тѣмъ не менѣ признаетъ дѣйствительность типа, считая таковымъ напр. патріарха Іакова⁴⁾. Ефремъ Сиринъ, отличая типъ отъ аллегоріи тѣмъ, что первый сохраняетъ свою историческую самостоятельность и дѣйствительность, опредѣляетъ типъ, какъ *ἀκριβῆς ἔκφρασις τῆς προφητείας* (т. е. истинное обнаруженіе пророчества), и указываетъ основаніе его въ Божественномъ промысленіи⁵⁾. Послѣдующіе толкователи среднихъ вѣковъ признавали также дѣйствительность типики (восточные главнымъ образомъ вслѣдъ за Іоанномъ Златоустомъ, западные за Августиномъ). Приэтомъ западные, собственно іезуитскіе экзегеты, пользовались типологіей для доказательства своихъ догматическихъ сужденій. Первосвященникъ Іудейскій, напр., былъ для нихъ прообразомъ папы⁶⁾.

Довольно рѣшительный, повидимому, протестъ противъ типологіи заявилъ Лютеръ съ Меланхтономъ. Въ толкованіи посл. Гал. 4, 22 оба они признали типологію Апостола „слабою до смѣшного“. На самомъ же дѣлѣ они отвергали не столько дѣйствительность типики, сколько ея доказательную силу, которой злоупотребляли католики. Признавая единство ветхозавѣтной и новозавѣтной церкви, они въ другихъ случаяхъ одобряли типическое пониманіе жизни праведниковъ, истинныхъ свидѣтелей вѣры⁷⁾. Послѣдующіе протестантскіе экзегеты не только

¹⁾ Ср. *ibid.* 123.

²⁾ Ср. *ibid.* 134.

³⁾ Ср. *ibid.* 136.

⁴⁾ Ср. *ibid.* 137.

⁵⁾ Ср. *ibid.* 138.

⁶⁾ Herzog, *Real—Encycl.* В. 17. 5. 392. Schenkel, *Bib.—Lexicon* В. 5, s. 616.

⁷⁾ Diestel, *цѣл. соч.* стр. 249—250; Schenkel, *Bibel.—Lexicon.* В. 5 s. 616; Herzog, *Real—Encycl.* 17. В. s. 392.

понимали типъ, какъ то, чрезъ что Духъ Святой предуказывалъ будущее, но признавали за типами доказательную силу въ догматическихъ разсужденіяхъ, какъ скоро Самъ Духъ Св. объявляетъ ихъ прообразами въ устахъ Спасителя и Апостоловъ ¹⁾. Въ то же время они старались выяснитъ и происхожденіе типа. Первую попытку въ этомъ родѣ сдѣлалъ Бокцей. Однако указавъ, подобно Теодору Мопсуестскому и Ефрему Сирину, основаніе типа супранатуралистическое—въ сверхъестественной промыслительной дѣятельности Божіей, онъ тѣмъ не менѣе мало уяснилъ связь типа съ прототипомъ ²⁾. Этотъ недостатокъ восполненъ былъ въ піэтистической школѣ Бенгелемъ. По нему, ветхозавѣтные типы представляютъ собою не отдѣльныя явленія, но члены органически развивающагося царства Божія, въ которомъ каждая раннѣйшая ступень предуказуетъ позднѣйшую. „Въ божественныхъ созданіяхъ, говоритъ онъ, до самой малой травки есть высочайшая симметрія, въ словахъ Божіихъ до самаго незначительнаго—тѣснѣйшая связь“. „Священное Писаніе есть единое произведеніе, всѣ книги его составляютъ единое тѣло,—во всѣхъ ихъ вѣетъ единый духъ, единая мысль проникаетъ всѣ книги. Всегда одна объясняетъ и подкрѣпляетъ другую ³⁾“. На этомъ единствѣ идеи и духа всего писанія и основываетъ Бенгель типологическое повиманіе В. Э. Ученикъ его Ганъ, раскрывая мысль, что каждое мѣсто изъ писанія заключаетъ въ себѣ главную идею Божественнаго домостроительства, иллюстрируетъ эту мысль сравненіемъ съ цвѣткомъ. „Когда вырастаетъ цвѣтокъ, то въ сѣменахъ уже находится творящій духъ, который чрезъ каждую пару выходящихъ листьевъ все болѣе и болѣе проявляетъ свое внутреннее, сокровенное, основное творчество“ ⁴⁾.

Но между тѣмъ какъ типологія становилась все болѣе и болѣе на научную почву, стали раздаваться рѣшительные голоса противъ нея, какъ и противъ признанія двойственнаго смысла писанія вообще. Уже Социнъ (въ концѣ 16 вѣка) проводилъ

1) Diestel, цит. соч. стр. 376.

2) Schenkel, Bibel—Lex B. 5, s. 617; Herzog, Real—Encycl. B. 17, s. 393.

3) Herzog, Real—Encyclop. B. 17, s. 394.

4) Ibid, s. 394—395.

мысль, что множество смысловъ имѣло значеніе лишь для обращенія іудеевъ, и что Апостолы въ толкованіи В. З. примѣнялись къ духу и восприимчивости іудеевъ—современниковъ ¹⁾. Подобнымъ образомъ Арминій считалъ буквально-историческій смыслъ писанія единственнымъ ²⁾. Вслѣдъ за нимъ Гроціи мистическому смыслу придавалъ собственно назидательное значеніе ³⁾. Послѣдователь Гроція, Клерикъ, изложившій критическія правила для всѣхъ литературныхъ памятниковъ древности, отнесъ къ послѣднимъ и св. книги В. В. ⁴⁾. Типологія, по его мнѣнію, не имѣетъ значенія объективнаго ⁵⁾. Но до половины 18 вѣка протесты противъ типологіи были рѣдкими и мало обоснованными. Самое рѣзкое нападеніе на нее сдѣлано было Михаэлисомъ. Исходя изъ мысли Опенсера, что обрядовый законъ Моисеевъ былъ заимствованъ изъ Египта и другихъ восточныхъ религій, онъ рѣшительно отвергалъ типологическое пониманіе закона, раскрываемое въ посланіи къ Евреямъ ⁶⁾. Оппозиція Михаэлиса имѣла такой успѣхъ, что во второй половинѣ 18 вѣка защитниковъ типологіи между протестантами осталось мало ⁷⁾. Вновь воскресшая теорія аккомодации заняла въ экзегесѣ тоже почти мѣсто, какимъ до сего времени пользовалась типологія. Въ лицѣ позднѣйшихъ своихъ представителей, напр. Еккермана, Ротэ, Ренана, Теологуса и др., она находила для себя новое основаніе въ несогласіи ветхозавѣтныхъ цвѣтъ, приводимыхъ въ Новомъ Завѣтѣ, съ подлиннымъ текстомъ, частію по формѣ, частію по смыслу ⁸⁾.

Но скоро сказались и слабыя стороны въ теоріи аккомодации. Разрывая связь между В. и Н. завѣтомъ, она придавала первому характеръ неразрѣшимой загадки. Далѣе основанныя

¹⁾ Diestel, цит. соч. стр. 391.

²⁾ Ibid. s. 382.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Herzog, Real—Encycl. B. 17, s. 395.

⁶⁾ Hartmann, Die enge Verbindung d. Alt. Testaments mit d. Neuen. 1831, s. 651. Schenkel, Bib—Lex. 5 B. s. 619. Herzog, Real—Encycl. 17 B. s. 395.

⁷⁾ Hartmann, цит. соч. стр. 651. Herzog, R.—Enc. 17 B. s. 395.

⁸⁾ Разборъ этихъ основаній см. въ Чт. Общ. Л. Д. Пр. 1879, март. стр. 245—270.

на новозавѣтной цитаціи ветхозавѣтныхъ мѣстъ ея возраженія были собственно не противъ типологіи, признающей историческую дѣйствительность за типомъ и различіе между прообразомъ и первообразомъ, а слѣдовательно и различіе между историческимъ смысломъ даннаго событія, изложеннымъ въ В. З., и типологическимъ его пониманіемъ, выраженнымъ въ новозавѣтныхъ цитатахъ, но направлялись противъ аллегорическаго толкованія, отрицающаго историческую самостоятельность факта. Эти обстоятельства снова вызвали къ жизни типологію. Ея горячими защитниками около 20-хъ годовъ нынѣш. стол. явились Канне, Штирль, Крейцеръ, Мюллеръ, Гергардъ, Ольстаузенъ, Генгстенбергъ, Ганъ, Мейеръ и мн. др. ¹⁾ Даже ученые, требовавшіе буквально-историческаго способа толкованія, признавали типичку. Де-Ветте, напр., говоритъ: „весь В. Завѣтъ есть единое великое пророчество, единый великій прообразъ того, что должно было явиться и явилось“ ²⁾. Благодаря работамъ вышеупомянутыхъ теологовъ и экзегетовъ, типологія нашла для себя болѣе или менѣе общее признаніе среди ученыхъ, признающихъ боговдохновенность священныя книгъ В. З.

Причины, заставившія ихъ признать дѣйствительность типички, были слѣдующія.

1. Разрывая связь между В. и Н. Завѣтомъ, теорія аккомодации предполагаетъ отрицаніе божественнаго происхожденія священныя книгъ В. З. и единства обоихъ завѣтовъ.

2. Если одни указанія Н. З. на ветхозавѣтныя событія и лица сами по себѣ не доказываютъ еще того, что Спаситель и Апостолы сами смотрѣли на нихъ, какъ на дѣйствительные прообразы, а не какъ на простое уподобленіе, то это явствуетъ частію изъ прямыхъ объясненій евангелистовъ и апостоловъ, частію изъ самаго способа пользованія ихъ священной исторіей и писаніемъ. Такъ въ посланіи къ евреямъ Ап. Павелъ, сказавъ о томъ, что во Святое Святыхъ Первосвященникъ однажды въ годъ входилъ съ кровію для очищенія грѣховъ, прибавляетъ: „Симъ Духъ святыи показываетъ (тобто

¹⁾ Ср. Hartmann, цит. соч. стр. 655—664.

²⁾ Herzog, R.—Encycl. B. 17, s. 396.

θηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου), что еще не открыть путь во святилище, доколѣ стоитъ прежняя скинія“ (9, 8). Здѣсь ясно выражается мысль, что извѣстными ветхозавѣтными дѣйствіями Духъ Св. предуказывалъ будущее открытіе царства Мессіи, почему Апостолъ и называетъ далѣе скинію образомъ настоящаго времени (9, 9). Въ 24, 27 у Ев. Луки читаемъ: „и начевъ отъ Моисея и отъ всѣхъ пророкъ, сказаніе (διηρηγήνευεν) има отъ всѣхъ писаній яже о Немъ“ (τὰ περὶ αὐτοῦ). Выраженіе τὰ περὶ αὐτοῦ (т. е. касающееся Его, сказанное о Немъ) показываетъ что Спаситель находя пророчества о себѣ В. З., не придавалъ, такъ сказать, Имъ Самимъ придуманнаго смысла, а выяснялъ его объективный дѣйствительный смыслъ. Ев. Матеей, рассказавъ исторію бѣгства Младенца Иисуса въ Египеть, присоединяетъ: „да сбудетсѣ реченное отъ Господа пророкомъ глаголющимъ: отъ Египта возвахъ сына Моего“ (2, 15). Какъ бы ни понимали выраженіе ἵνα πληρωθῆ (да сбудетсѣ), все же несомнѣнно, что самъ Евангелистъ смотрѣлъ на изведеніе народа еврейскаго изъ Египта, какъ на предсказаніе Божіе, относящееся ко Христу. т. е. какъ на дѣйствительный прообразъ. Тоже слѣдуетъ сказать и объ Иоан. 19, 36. Ап. Павель словами: „Сія же вся образи прилучахуся онѣмъ“ (1 Кор. 10, 11)“, выражаетъ мысль, что ветхозавѣтныя событія были типами еще для ветхозавѣтнаго человѣка. Далѣе, названія, которыми пользуются новозавѣтныя писатели для обозначенія прообраза, указываютъ не на случайное сходство прообраза и первообраза, но на сродство ихъ. Таково прежде всего слово τύπος. Слово это (отъ τύπτω бью, ударяю) означаетъ: ударъ или результатъ удара, отпечатлѣніе, оттискъ, слѣдъ, знакъ, (τύπος τῶν ἤλων—язвы отъ гвоздей на рукахъ и ногахъ Спасителя Иоан. 20, 25). Субъектомъ, имя котораго ставится въ род. пад., служитъ при этомъ словѣ или чувственный предметъ, или идея; объектъ же есть почти всегда нѣчто оощуемое. Когда субъектомъ является нѣчто духовное, то объектъ мыслится, какъ конкретное выраженіе духовнаго образа, какъ форма проявленія извѣстной идеи. Отсюда слово это прилагается къ письменнымъ знакамъ (Дѣян. 23, 25), къ изображеніямъ и статуямъ (—7, 43). Какъ видно, понятіе типа предполагаетъ не слу-

чайное сходство между имъ и прототипомъ, а внутреннее сродство и фактическую зависимость ихъ, хотя и не всегда поддающіеся анализу. Итакъ, если Ап. Павелъ называетъ ветхозавѣтныя событія и лица типами новозавѣтныхъ, то этимъ выражаетъ мысль, что духовный образъ новозавѣтныхъ лицъ и событій отпечатлѣлся въ ветхозавѣтной исторіи при посредствѣ или промысла Божія или силы вѣрующаго духа. Подобнымъ образомъ и другіе синонимы типа *σχῆμα* (тѣнь) и *ὁμοειδέα* (образъ) выражаютъ ту же мысль о нѣкоторой фактической зависимости прообраза отъ первообраза, подобной зависимости тѣни отъ тѣла, отраженія отъ отражающагося предмета.

3. Однако при всѣхъ филологическихъ и экзегическихъ побужденіяхъ признавать между прообразомъ и первообразомъ сродство (*συνγένεια*), представляется по видимому несообразнымъ то, какъ можетъ оставить слѣдъ или печать то, что еще не существуетъ, и какъ можетъ бросать тѣнь или отраженіе то, что еще не имѣетъ тѣла? Для выясненія этой стороны дѣла западные ученые указываютъ на аналогичное существованіе типики въ природѣ и исторіи.¹⁾ Въ существующемъ, говорятъ они, различается бытіе и бываніе, первое, какъ идея, какъ нѣчто недѣлимое, второе какъ явленіе или типъ. Такъ какъ идея развиваясь, остается тоюже самою, то между различными послѣдовательными ея обнаруженіями должно быть всегда нѣкоторое сродство и зависимость. Одна форма ея проявленія заключаетъ въ себѣ зерно другой, слѣдующей за нею и слѣдовательно нѣкоторое предуказаніе, такъ сказать, откровеніе ея. Въ природѣ, говоритъ Толлокъ, каждая нисшая органическая ступень предъизображаетъ собою высшую, и въ играхъ дитяти предъизображается дѣятельность мужа.²⁾ Подобнымъ образомъ и въ исторіи, въ которой недѣлимое есть духъ, слѣдуетъ признавать общіе законы развитія, причинную зависимость разныхъ моментовъ его, изъ которыхъ предшествующіе въ зачаткѣ содержать въ себѣ послѣдующіе, вслѣдствіе чего настоящее является чревато будущимъ. Нѣчто подобное имѣетъ мѣсто и въ

¹⁾ Первый обратилъ вниманіе на эти аналогіи (въ тракт. „къ библейской типикѣ“) Вемерт. Herzog, R.—Висул. В. 17, s. 397.

²⁾ У И. Н. Корсунскаго, Новозавѣтное толкованіе В. Завѣта. 1885 г. стр. 26.

исторіи царства Божія. Направляя все къ единой вѣчной цѣли, къ цѣли спасенія міра, Провидѣніе намѣренно и свободно проявляло эту цѣль или идею въ частныхъ дѣйствіяхъ и явленіяхъ, ранѣе чѣмъ получила она свое осуществленіе. Съ другой стороны и человѣкъ, сдѣлавшись участникомъ Божественной идеи спасенія, невольно, по понятнымъ психологическимъ законамъ, долженъ былъ, такъ или иначе обнаружить воодушевленную его идею, или въ цѣлой жизни, или въ частныхъ дѣйствіяхъ, которыя также являются нѣкоторыми образами будущаго.

Всѣ изложенныя основанія объясняютъ, почему и среди протестантскихъ комментаторовъ типологія пользуется въ настоящее время предпочтеніемъ предъ теоріей аккомодации, и вмѣстѣ съ тѣмъ побуждаютъ насъ, слѣдуя отеческому пониманію типа, признать между прообразомъ и первообразомъ не случайное только сходство, но и внутреннее сродство и нѣкоторую фактическую зависимость.

II Что касается втораго вопроса о значеніи прообраза для ветхозавѣтнаго человѣка, то ему не слишкомъ посчастливилось какъ въ древней, такъ и въ новой литературѣ. Онъ удостоился лишь довольно неопредѣленныхъ, слишкомъ общихъ и догматически выраженныхъ осужденій. Причина этого лежитъ конечно въ недостаткѣ данныхъ для этого вопроса. Тѣмъ не менѣе можно различать троякое рѣшеніе его. Одни совершенно отрицаютъ какое бы то ни было значеніе типа для ветхозавѣтнаго человѣка, исходя изъ мысли, что самый смыслъ типа не былъ понятенъ даже Св. писателямъ. Въ древнее время это мнѣніе выражалъ Феодоръ Мопсуестскій, (въ новое—Каловъ Перейфферъ и др. ¹⁾). Другіе выражали мысль, что прообразовательное значеніе дѣйствій и лицъ было болѣе или менѣе понятно для ветхозавѣтныхъ вѣрующихъ. Такъ Бл. Августинъ приписывалъ патріархамъ намѣренныя типическія дѣйствія съ сознаниемъ ихъ пророческой цѣли ²⁾. Св. Ефремъ Сиринъ говорилъ, что типъ сознавался пророками ³⁾. По словамъ Тертуліана, Адамъ своимъ сномъ желалъ прообразовать смерть

¹⁾ Herzog, R.—Encycl. B. 17, s. 394.

²⁾ Cp. Diestel, цит. соч. стр. 89. Schenkel, Bib.—Lex. B. 5, s. 616.

³⁾ Cp. Diestel, цит. соч. стр. 138—139.

Христа ¹⁾. Пониманіе типовъ ветхозавѣтными вѣрующими признается и въ русскихъ богословскихъ изданіяхъ. С. К. Смирновъ говоритъ, что „лучшіе изъ народа могли понимать и понимали значеніе прообразованій ²⁾“. По мнѣнію И. Н. Корсунскаго, „символическое значеніе В. Завѣта, какъ само собой разумѣется, было доступно созерцанію всякаго, болѣе или менѣе развитаго умственно іудея ³⁾“. Среднее мѣсто между двумя изложенными взглядами занимает мнѣніе большинства нѣмецкихъ комментаторовъ, которые, не рѣшаясь признать пониманіе типовъ іудеями, придаютъ типамъ лишь вообще воспитательное значеніе. Такъ по словамъ Кокцея, типы приготовляли путь къ принятію истинъ, выраженныхъ въ пророчествахъ ⁴⁾. По мнѣнію Бенгеля, они возбуждали въ народѣ предчувствіе будущихъ благъ ⁵⁾. Нитчъ полагаетъ цѣль типа въ томъ, чтобы укрѣпить чрезъ приготовительныя свидѣтельства вѣру въ истинность Божественнаго духа и слова, и возбудить воспримчивость до высшей степени ⁶⁾. Сальденъ приписываетъ благочестивымъ людямъ пониманіе общаго очертанія и основы духовнаго смысла, допуская при этомъ, что чрезъ пророческое внушеніе, внимательное разсмотрѣніе, божественное просвѣтленіе и сердечную молитву праведники могли проникать и глубже въ истинный смыслъ прообраза ⁷⁾. Это едва ли не самыя ясныя отвѣты, какіе даютъ на поставленный нами вопросъ западные богословы. Въ лучшихъ спеціальныхъ трудахъ о ветхозавѣтномъ прообразѣ, каковы: Христосъ въ В. Завѣтѣ (въ двухъ частяхъ) Канна, Христология В. Завѣта (въ четырехъ томахъ) Генгстенберга, тѣсная связь В. З. съ Н. Гартмана, Христология В. З. Бадэ, этотъ вопросъ совсѣмъ не затрогивается.)

Итакъ, какое же изъ трехъ изложенныхъ мнѣній о значеніи прообраза для ветхозавѣтнаго человѣка вѣрнѣе?

1) Schenkel, Bib.—Lex. В. 5, s. 615.

2) Предъизображеніе Г. Н. Іисуса Христа и Церкви его въ В. З. стр. 23.

3) Новоз. толкованіе В. З. стр. 35.

4) Schenkel, B.—Lex. В. 5, s. 616.

5) Herzog, R.—Encycl. В. 17, 394.

6) Herzog, R.—Encycl. В. 17, 389. Гартманъ, цит. соч. стр. 667.

7) Schenkel, Bib.—Lex. В. 5, s. 617.

Мы уже замѣтили, что данныхъ для положительнаго рѣшенія этого вопроса очень мало. Ихъ мы должны искать прежде всего въ самомъ Св. Писаніи. Но оно не даетъ намъ прямыхъ указаній на то, понимались ли типы іудеями. Первое косвенное свидѣтельство касательно этого мы находимъ въ 109 псалмѣ, приписываемомъ Давиду. Изображая здѣсь Лице, долженствующее соединить въ себѣ достоинство царя и первосвященника, Давидъ называетъ его „іереємъ по чину Мельхиседекову“. Сопоставляя этотъ псаломъ съ тѣмъ мѣстомъ посланія къ Евреямъ, гдѣ Ап. Павелъ раскрываетъ прообразовательное значеніе Мельхилдека на основаніи этого псалма, можно заключать, что и Давиду не чуждо было пониманіе этого ветхозавѣтнаго прообраза. Другое свидѣтельство мы находимъ у пророковъ Іереміи и Іезекіиля, которые называютъ будущаго царя надъ Израилемъ—Давидомъ. Такъ Іезекіиль отъ Лица Іеговы говоритъ: „очищу ихъ и будутъ Моиъ народомъ, и Я буду ихъ Богомъ, а рабъ Мой Давидъ будетъ царемъ надъ ними и пастыремъ всѣхъ ихъ“ (37, 23—24; ср. 34, 24). Тоже и у Іереміи 30, 9. Отсюда можно заключать, что оба пророка видѣли въ Давидѣ образъ Мессіи. Изъ нижеприведенныхъ словъ І. С. Сираха можно сдѣлать выводъ, что въ его время явилась потребность искать въ Писаніи болѣе глубокаго смысла, чѣмъ тотъ, какой оно имѣетъ на первый взглядъ. „Только тотъ, говоритъ Премудрый, кто посвящаетъ свою душу размышленію о законѣ Всевышняго, будетъ искать мудрости всѣхъ древнихъ и упражняться въ пророчествахъ. Онъ будетъ замѣчать сказанія мужей именитыхъ и углубляться въ тонкіе обороты притчей; будетъ изслѣдовать *сокровенный смыслъ* изреченій и заниматься загадками притчей (39, 1—3). Здѣсь уже полагается начало признанію двойкаго смысла Писанія, буквального и сокровеннаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и типологіи. Какъ высоко восходитъ собственно типическое толкованіе у палестинскихъ іудеевъ, ученые затрудняются опредѣлить по еврейскимъ источникамъ, такъ какъ древность книгъ, которыя содержатъ примѣры такого толкованія, подвергается сомнѣнію. Признаніе же двойкаго смысла имѣло мѣсто еще въ школѣ Гиллела, что видно

изъ древнѣйшихъ частей Мишны ¹⁾. Но еще ранѣе и шире мистическій и аллегорическій способъ толкованія развился среди александрийскихъ иудеевъ. Аллегоризмъ и мистицизмъ главнаго представителя иудеоалександрийскаго направленія—Филона, видѣвшаго въ историческихъ событiяхъ лишь придуманныя писателемъ формы для выраженiя какой либо отвлеченной идеи, извѣстенъ всѣмъ и каждому.

Изъ всего сказаннаго видно, что начало типологическому пониманiю Писанiя было положено ранѣе проповѣди Иисуса Христа и Апостоловъ и независимо отъ нея, и что нельзя отрицать пониманiе типовъ нѣкоторыми избранными лицами. Но если этихъ данныхъ достаточно для того, чтобы не согласиться съ мнѣнiемъ тѣхъ, которые совершенно отрицаютъ какое бы то ни было значенiе типики для ветхозавѣтнаго человѣка, то ихъ недостаточно, чтобы съ рѣшительностью сдѣлать выборъ между другими двумя взглядами на значенiе типа, такъ какъ бывшее плодомъ пророческаго озаренiя проникновенiе Давида, Иеремiи и Иезекiиля въ типическое значенiе историческихъ лицъ не доказываетъ еще того, что типика была доступна и для естественнаго пониманiя. Итакъ въ рѣшенiи занимающаго насъ вопроса могутъ быть лишь болѣе или менѣе вѣроятныя предположенiя.

Прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что типъ, въ отличiе отъ аллегорiи, вполне сохраняетъ свое историческое значенiе и достоинство и не заключаетъ въ самомъ себѣ ничего такого, что побуждало бы мысль иудея, не удовлетворяясь историческимъ смысломъ типа, искать позади его другаго, высшаго, таинственнаго смысла. Къ этому могли дать поводъ или влiянiе такого философскаго направленiя, которое все вещественное и чувственное объявляетъ за не сущее (τὸ μὴ ὄν), или особыя историческiя событiя, заставлявшiя потерявшихъ всѣ основанiя для своихъ надеждъ въ настоящемъ искать ихъ въ прошедшемъ и по выраженiю еврейскаго ученаго Закса, „жизнь настоящаго влагать въ слово прошедшаго“. До позднѣйшихъ же временъ ветхозавѣтной исторiи мы нигдѣ не находимъ слѣдовъ стремленiя искать позади историческаго факта высшаго смысла. Но

¹⁾ Herzog, R.—Encycl. B. 17, s. 389—390.

если трудно дойти до мысли о двойномъ смыслѣ историческаго событія, то едва ли не труднѣе на мѣстѣ втораго, сокровеннаго смысла доставить опредѣленное новозавѣтное событие. Самый образованный изъ іудеевъ, дошедшій до признанія двухъ смысловъ Писанія, Филонъ, не могъ истолковать ни одного прообраза въ евангельскомъ духѣ. А то обстоятельство, что и христіанинъ, не изучавшій типологіи, затруднился бы указать и выяснитъ ветхозавѣтные типы, показываетъ, что для пониманія типики недостаточно даже и знанія евангельской исторіи. Могъ ли послѣ этого ясно представлять преобразовательное значеніе историческихъ фактовъ іудей, да еще современникъ типа? Могъ ли, напр., Ной видѣть въ потопѣ образъ крещенія, собиравшіе манну небесную усматривать въ ней образъ хлѣба съ небеси, смотрѣвшіе на змія повѣшеннаго образъ Распятаго на крестѣ?

Но значить ли это, что типы не имѣли для ветхозавѣтныхъ людей никакого значенія? Отнюдь нѣтъ. Если іудей не могъ рядомъ съ ветхозавѣтнымъ событіемъ мыслить и новозавѣтнаго, имъ прообразуемаго, то онъ безъ особеннаго труда могъ понимать и чувствовать основной принципъ божественнаго домостроительства, поскольку воплощался онъ въ прообразѣ. Объяснимъ нашу мысль. Если типы были частными сверхъестественными выраженіями идеи спасенія, то въ самой природѣ своей они должны заключать тоже общее начало, тотъ же основной принципъ, на которомъ зиждется само божественное домостроительство, и который состоитъ въ томъ, что Богъ по благодати и всемогуществу и грѣшному человѣку чрезъ смерть Сына даетъ источникъ нравственной и тѣлесной жизни подъ условіемъ вѣры и покорности Ему. Это же начало было основаніемъ и зерномъ всѣхъ типовъ. Въ каждомъ типическомъ событіи и лицѣ непремѣнно сказывается оно, хотя и не вполне. Такъ эта идея выражена по частямъ и въ зміѣ, висящемъ на древѣ, и въ маннѣ небесной, и въ разцвѣтцѣмъ жезлѣ Аарона, и въ жертвѣ, и въ изведеніи евреевъ изъ Египта, и въ пасхальномъ агнцѣ, и въ переходѣ чрезъ Черное море, и въ обрѣзаніи и во всѣхъ лицахъ, прообразовавшихъ Христа. Всѣ эти и подобныя чрезвычайныя явленія служатъ настолько же вы-

раженіями начала спасенія, насколько явленія физическаго міра служатъ выраженіями управляющихъ ими физическихъ законовъ. Какъ всякій человѣкъ, даже дитя, присматривался къ явленіямъ природы, опытно познаетъ законы притяженія, отталкиванія и др., хотя и не въ состояніи выразить ихъ, такъ и іудей, будучи свидѣтелемъ явленій новаго порядка, инаго міра, опытомъ постигалъ управлявшую ими идею, хотя и не давалъ себѣ о ней яснаго отчета. Видя змія, взглядъ на котораго спасалъ его, онъ самымъ существомъ своимъ чувствовалъ, что Богъ чудесно избавляетъ человѣка и тамъ, гдѣ не поможетъ природа, и спасаетъ чрезъ то, что возбуждало въ немъ ранѣе презрѣніе. Видя разцвѣтшій жезлъ Аароновъ, Онъ долженъ былъ свыкнуться съ мыслью, что Іегова можетъ сообщитъ жизнь умирающему и умершему; принося кровавую жертву, іудей долженъ былъ сознавать что грѣхъ его заглаживается только смертью и притомъ смертью невиннаго существа. Такъ постепенно ветхозавѣтные типы опытно приучали іудеевъ къ новому порядку вещей, къ новому началу жизни, къ новымъ законамъ мессіанскаго царства, чего не могли бы сдѣлать никакія теоретическія разъясненія. Благодаря имъ іудей могъ знать, чего онъ могъ и долженъ былъ ожидать отъ Іеговы и подъ какимъ условіемъ. Онъ уже видѣлъ отраженіе новозавѣтнаго царства и тѣнь будущихъ благъ. Не простое любопытство заставляло іудеевъ просить знаменія у Христа, а нѣкоторая привычка въ чрезвычайному порядку вещей.

Это наше пониманіе значенія типа для ветхозавѣтныхъ людей стоитъ въ согласіи съ тѣмъ мѣстомъ изъ перваго посланія къ Коринѳянамъ, гдѣ Ап. Павелъ говоритъ: „не хочу оставить васъ, братія, въ невѣдѣніи, что отцы наши всѣ были подъ облакомъ, и всѣ прошли сквозь море; и всѣ крестились въ Моисея въ облакъ и въ морѣ; и всѣ ѣли одну и ту же духовную пищу; и всѣ пили одно и то же духовное питіе, ибо пили изъ духовнаго послѣдующаго (ἀκολουθούσης) камня: камень же былъ Христосъ—не станемъ искушать Христа, какъ нѣкоторые изъ нихъ искушали и погибли отъ змѣй“ (10, 1—4. 9). Если всѣ ветхозавѣтныя чудеса, а слѣдовательно и указанная Ап. Павломъ, переходъ чрезъ Черное море, изведеніе воды изъ

скалы и дарованіе манны,—были обнаруженіями новаго, супрानатуралистическаго порядка вещей и, потому, по своему принципу и идеѣ не отличались отъ событій новозавѣтныхъ, то ясно, что усвоившій нравственное основаніе чуда, понявшій его сотеріологическій смыслъ—становился дѣйствительнымъ членомъ и сознательнымъ участникомъ новосозидаваемаго царства Божія, и что переходъ черезъ Чермное море и вкушеніе чудесноизведенной воды и небесной манны были для вѣрующаго тѣмъ же средствомъ вступленія въ церковь, какимъ для новозавѣтныхъ служить крещеніе и причащеніе тѣла и крови Спасителя. Поэтому Апостоль и говоритъ объ іудеяхъ, что они крестились, ѣли духовную пищу и пили духовное питье, хотя и не всѣ во спасеніе. Наоборотъ, не почувствовавшіе кроющуюся въ чудѣ идею спасенія грѣшнаго человѣка благодію Божіею ради вѣры его, но въ то же время требовавшіе чудесъ для удовлетворенія физическихъ потребностей, дѣйствительно искушали Виновника и Основателя Новаго Царства, Бога и Христа. Еслибы Провидѣніе чудеснымъ образомъ перенесло этихъ искушителей въ начало новой эры и поставило предъ Лицемъ Христа, то они навѣрное присоединились бы къ тѣмъ, которымъ Онъ сказалъ: „истинно, истинно говорю Вамъ: вы ищите Меня не потому, что видѣли чудеса, но потому, что ѣли хлѣбъ и насытились“ (Іоан. 6, 26), и которые послѣ рѣчи Спасителя о хлѣбѣ небесномъ, подающемъ жизнь человѣку, обратились съ просьбой: „Господи, подавай намъ всегда такой хлѣбъ“ (Іоан. 6, 34).

В. Мышцынъ.

ИСПОВѢДАНІЕ СВ. АПОСТОЛА ПЕТРА.

(Мѡ. 16, 13—20; Мр. 8, 27—30; Лк. 9, 18,—21).

На сѣверо-востокѣ Палестины есть незначительная деревушка Ванія (Ваніас), окруженная кучею развалинъ. Эти развалины—жалкіе остатки стоявшаго здѣсь въ древности города Паней ¹⁾, переименованнаго во время земной жизни Господа нашего І. Христа, въ Кесарію Филиппову. Кесарією Филипповою городъ Панею называлъ четверовластникъ Филиппъ, въ честь кесаря Тиверія ²⁾; въ отличіе же отъ Кесарія, лежавшей на берегу Средиземнаго моря, между Дорою и Іоптією, и именовавшейся Стратоновою ³⁾, эта Кесарія получила названіе Филипповой. Кесарія Филиппова есть то мѣсто, гдѣ Спаситель міра въ первый разъ во время своей земной жизни былъ познанъ за Того, Кѣмъ Онъ былъ по своему существу,—гдѣ Онъ въ лицѣ ап. Петра былъ исповѣданъ своими учениками за Христа, Сына Бога живаго, разказъ о чемъ мы находимъ у евангелистовъ синоптиковъ и преимущественно у св. Матѡея, излагающаго это событіе болѣе подробно.

Въ Кесарію Іисусъ Христосъ пришелъ изъ Юліи Вивсанды за недѣлю до своего славнаго преображенія (Мѡ. 17. 1; Мр. 9, 2; Лк. 9, 28). На пути къ ней (Мр. 8, 27), уже находясь въ ея предѣлахъ (εις τὰ μέρη—по Матѡ. ст. 13; εις τὰς χώρας—по Марку, ст. 27), Онъ, послѣ молитвы, спросилъ своихъ уче-

¹⁾ Plin. Hist. Nat. V, 15.

²⁾ Иосифъ Флавій: Antiqu. Iudaeor. XVIII, 2, 1.

³⁾ Ibid. XV. 9, 6.

никовъ: за кого почитаютъ Меня люди (Мр. 8, 27; Лк. 9, 18)? или, по сказанію св. Матѳея: за кого люди почитаютъ Меня, Сына Человѣческаго (Мѳ. ст. 13)?

Господь, конечно, зналъ тѣ неправильныя мнѣнія, какія имѣлъ о Немъ народъ, и спрашиваетъ о нихъ учениковъ, желая только возбудить ихъ къ отрицанію этихъ ложныхъ народныхъ о Себѣ мнѣній и вызвать правильное и истинное сужденіе съ ихъ стороны, чтобы онѣ, по объясненію св. І. Златоустаго, „самымъ порядкомъ вопросовъ были возведены къ высшему разумѣнію, и не стали о Немъ также низко думать, какъ и народъ ¹⁾“. Имѣя въ виду такую премудрую цѣль своихъ вопросовъ и обусловливаемую этою цѣлію важность ихъ, Онъ и предварилъ ихъ молитвою, какъ имѣлъ обыкновеніе предвѣщать ею всѣ знаменительнѣйшія событія своей жизни (Лк. 3, 21; 6, 12; 22, 38—46). Онъ, несомнѣнно, молился теперь Отцу своему объ озареніи свѣтомъ истины всѣхъ учениковъ, о дарованіи имъ истиннаго понятія о Немъ, ихъ Учителѣ, каковаго они еще не имѣли, между тѣмъ какъ страданія и смерть Его уже приближались. Эти страданія и смерть могли не послужить для учениковъ Господа соблазномъ, могли не поколебать ихъ вѣры съ Него—только при обладаніи ими болѣе или менѣе вѣрнымъ и истиннымъ понятіемъ о Немъ; только тогда они могли правильно и разумно отнестись къ нимъ ²⁾.

При изясненіи самаго вопроса Господа ученикамъ толковники Св. Писанія особенно новѣйшіе останавливаются преимущественно на выраженіе: *Сына Человѣческаго* (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) и соединяють съ нимъ разное содержаніе. Но само Св. Писаніе ясно раскрываетъ значеніе понятія *Сынъ Человѣческій*. Пророкъ Данилъ *видѣлъ въ ночныхъ видѣніяхъ, что съ облаками небесными шелъ какъ бы Сынъ человѣческій, дошелъ до Ветхаго днѣми и подведенъ былъ къ Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки служили Ему; владычество Его, владычество вѣчное, которое не прейдетъ и царство Его не разрушится* (Дан. 7, 13—14). Несом-

¹⁾ Бесѣд. на Еванг. Матѳ., въ русск. переводѣ Москва, 1843 г. ч. II-я, стр. 415; ср. Теофилактъ: Толков. на Еванг. Матѳ., Казань, 1855 г., стр. 274.

²⁾ См. Meyer. Krit. Exeg. Handb. üb. d. Evang. Matt. 1864 г. 5 aufl.

мнѣнно, что подъ Сыномъ Человѣческимъ описывается пророкомъ Мессіа, воплотившійся Сынъ Божій, явившійся среди людей въ образѣ человѣка, въ подобіи плоти грѣха (Рим. 8, 3). Изъ пророчественной рѣчи Даниила заимствовано было названіе Сынъ Человѣческой и Исусомъ Христомъ. Имъ Онъ постоянно Себя называлъ ¹⁾ и всегда принималъ его къ Себѣ въ томъ же смыслѣ и съ тѣмъ же значеніемъ, съ какимъ оно являлось у пророка Даниила. Слѣдовательно, и предлагая вопросъ своимъ ученикамъ относительно народнаго мнѣнія о Себѣ, *Сынъ Человѣческаго*, Онъ желалъ слышать изъ устъ ихъ мнѣніе о Себѣ именно какъ о Мессіи, который явился народу въ образѣ человѣка, казался для него человѣкомъ, по выраженію Евфимія Зигабена ²⁾).

Именуя Себя въ вопросѣ къ ученикамъ Сыномъ Человѣческимъ,—Мессіею, Господь тѣмъ самымъ показывалъ имъ, что народныя о Немъ мнѣнія, которыя могли быть высказаны ими, ложны, а чрезъ то Онъ направлялъ ихъ умъ къ болѣе возвышенному и глубокому постиженію своего существа. Употребленіе выраженія „*τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*“ въ видѣ приложенія къ „*με*“ имѣло въ вопросѣ Исуса, слѣдовательно, существенное значеніе и потому невозможно считать его за собственное добавленіе Ев. Матѳея, что допускаютъ нѣкоторые изъ толковниковъ (напр. Гольцманъ ³⁾), основываясь на томъ, что этого выраженія нѣтъ у Евв. Марка и Луки. Въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, ему подобныхъ, нужно видѣть простое восполненіе однихъ сказаній евангелистовъ другими, а не собственное добавленіе одного изъ нихъ.

На вопросъ Господа ученики отвѣчали: *одни за Иоанна Крестителя, другіе за Ілію, а иные за Іеремію, или за одного изъ пророковъ* (Мѳ. 16, 14; Мр. 8, 28; Лк. 9, 19).

¹⁾ Трегъ утверждаетъ, что въ Нов. Завѣтѣ выраженіе *Сынъ Человѣческой* употреблено 88 разъ и ни въ одномъ мѣстѣ оно ничего другаго не обозначаетъ, какъ Мессію (См. Чудеса Господа нашего Исуса Христа, переводъ Зиновьева, Москва, 1883 г., стр. 234); въ рѣчахъ Самого Исуса Христа это выраженіе употреблено 77 разъ. (См. статью „Наименованіе Исуса Христа Сыномъ Человѣческимъ“ въ Чтен. Общ. Люб. Дух. Просв. 1894 г., февр. и мар.). Эта статья доказываетъ, что наименованіе было *Сынъ Человѣческой* обычнымъ обозначеніемъ Мессіи во время Христа.

²⁾ Толков. Еванг. отъ Матѳ., Киевъ, 1886 г., стр. 247.

³⁾ Die Synopt. Evang. 1863 г.

За Иоанна Крестителя считаютъ Иисуса Христа Иродъ Антипа, умертвившій его въ исполненіе клятвы, данной имъ дочери Иродіады. Мучимый укорами преступной совѣсти, онъ, услыхавъ о чудесахъ Иисуса, рѣшилъ, что этотъ чудотворецъ есть обезглавленный имъ и воскресшій Креститель (Мѡ. 14, 1—11; Мр. 6, 14—28). Въмѣстѣ съ Иродомъ, впрочемъ, считали Иисуса за воскресшаго Иоанна и нѣкоторые изъ народа (Лк. 9, 10),—вѣроятно приверженцы Ирода ¹⁾. Илію ожидалъ еврейскій народъ въ качествѣ предшественника Мессіи,—Его предтечи, на основаніи пророчества Малахіи, гдѣ Господь Саваоѡъ представляется говорящимъ Израилю чрезъ пророка: *Вотъ я пошлю къ Вамъ Ілію пророка предъ наступленіемъ дня Господня, великаго и страшнаго* (Малах. 4, 5); такого ожиданія Іліи не чужды были и сами апостолы (Мѡ. 17, 10). Явленіе предъ пришествіемъ Мессіи Іереміи ожидалось вслѣдствіе ветхозавѣтнаго преданія о томъ, что этотъ пророкъ, по волѣ Божіей, въ силу бывшаго ему божественнаго откровенія, скрылъ въ пещерѣ скинію, ковчегъ и жертвенникъ кадилный, которые должны были пребывать въ этомъ, ни кому не извѣстномъ, мѣстѣ, до тѣхъ поръ, пока Богъ не соберетъ сонма народа (2 Макк. 2, 4—8). Не могло не вліять на вѣрованіе во вторичное пришествіе пророка Іереміи и общее іудейское воззрѣніе на этого пророка, какъ на ходатая и молитвенника предъ Богомъ за народъ израильскій, почему ему по преимуществу присвоили названіе *пророка Божіи* (προφήτης τοῦ Θεοῦ. Макк. 15, 14). Нѣкоторые признавали Иисуса вообще за одного изъ пророковъ,—древнихъ, воскресшихъ изъ мертвыхъ, какъ это видно изъ сказанія св. Луки (Лк. 9, 8 и 19). Соединяли ли свои ожиданія эти послѣдніе съ какими либо опредѣленными личностями изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, или же вообще вѣрили въ явленіе какого бы то ни было пророка, не приурочивая своихъ вѣрованій къ опредѣленной личности,—этого рѣшить невозможно; извѣстно только, что, кромѣ пророковъ Іліи и Іереміи, было ожиданіе пророка Исаіи, основываясь

¹⁾ См. Горскій: Истор. Еванг. в цер. Апостол., Москва, 1888 г., стр. 211.

на общаніи Господа Вседержителя послать въ помощь матери сыновъ Израиля рабовъ своихъ Исаію и Іеремію (3 Ездры 2, 18).¹⁾

Всѣ мѣста Св. Писанія, утверждаясь на которыхъ іудеи ожидали предъ пришествіемъ Мессіи явленія какого нибудь изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, очевидно были плодомъ искусственныхъ и ложныхъ толкованій іудейскихъ книжниковъ²⁾, косвенное указаніе на что есть и въ евангельскомъ сказаніи (Мѡ. 17, 10).

Изъ отвѣта апостоловъ открывалось, что по народному мнѣнію явленіе Спасителя было необычайнымъ, что всѣ признавали прямое отношеніе Его къ Мессіи, считали Его за предшественника Мессіи, за предтечу Его, но только не за самаго Мессію. Повидимому, это показаніе учениковъ Іисуса стояло въ противорѣчій съ евангельскими свидѣтельствами, по которымъ съ самаго перваго времени своей дѣятельности Іисусъ Христосъ былъ признаваемъ за Мессію; какъ на примѣръ, за Мессію Его исповѣдовали ждавшіе отъ Него исцѣленія два слѣпца (Мѡ. 9, 27), за Мессію готовы были признать Его свидѣтели исцѣленія Имъ слѣпцаго и нѣмаго бѣсноватаго (Мѡ. 12, 22), за Мессію признавала Его жена Хананеянка (Мѡ. 15, 22), послѣ насыщенія пяти тысячъ человекъ пятью хлѣбами и двумя рыбами народныя толпы видѣли въ Немъ пророка, грядущаго въ міръ, и хотѣли провозгласить Его царемъ—Мессіей (Іоан. 6, 14—15). Но это кажущееся разнорѣчіе легко примиряется тѣмъ, что хотя отдѣльными лица признавали Іисуса за Мессію, однако всеобщій народный голосъ считалъ Его только за предшественника Мессіи³⁾; хотя случалось, что и цѣлыя толпы готовы были видѣть въ Немъ Мессію, но только послѣ такихъ дѣйствій, которыя соответствовали ихъ взглядамъ на Мессію, какъ на могущественнаго политическаго владыку, имѣющаго, по основаніи имъ теократическаго земнаго царства, даровать іудейскому народу политическую свободу и земное благополу-

¹⁾ О всѣхъ этихъ ожиданіяхъ іудеевъ см. у Bertholdt, *Christol. iud.*, § 15, p. 58 и сл.

²⁾ См. Olshausen: *Biblish. Comment. üb Sammtl. Schriften d. N. Testam.*, Erster Bd., Königsberg. 1853 г. S. 516:

³⁾ См. Meyer: *Kritisch—exeget. Handb. üb. d. evang. Matth.*, s. 349 примѣч.

чіе. Въ первое время общественнаго служенія Іисуса Христа, несомнѣнно, больше было признававшихъ Его за Мессію, но чемъ дальше шло время, тѣмъ менѣе оставалось раздѣлявшихъ это воззрѣніе, потому что Онъ не оправдывалъ и не исполнялъ ихъ ожиданій объ утвѣжденіи политическаго царства Давида. ¹⁾ Вѣрованія въ Него, какъ въ Мессію, мало по малу вытѣснялись воззрѣніями, исчисленными апостолами въ отвѣтъ на вопросъ Господа, и къ тому времени, когда былъ данъ этотъ отвѣтъ, признававшихъ Его за Мессію было уже такъ мало, что апостолы не нашли возможнымъ особо указать на нихъ.

Разнообразіе народныхъ мнѣній объ Іисусѣ Христѣ, и ихъ неустойчивость говорили объ ихъ невѣрности; не могли ихъ въ силу этого признать истинными, конечно, и ученики Господа, а потому Онъ, какъ уже и замѣчено выше, желая слышать отъ нихъ болѣе правильное о Себѣ сужденіе и установить въ ихъ умахъ истинное о Себѣ понятіе, спрашиваетъ ихъ: *а вы за кого почитаете Меня? Симонъ же Петръ, отвѣчая, сказалъ: Ты, Христосъ Сынъ Бога живаго* (Мѡ. 16, 15 и 16).

Симонъ Петръ, болѣе пламенный и стремительный изъ апостоловъ, всегда выступавшій впереди ихъ по выраженію св. Іоанна Златоустаго, „уста апостоловъ“ (τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων), ²⁾ первый даетъ отвѣтъ на вопросъ Іисуса Христа не только за себя, но и за всѣхъ Апостоловъ. Смыслъ и достоинство отвѣта Петра толковники св. Писанія опредѣляютъ различно. Нѣкоторые всю важность его полагаютъ въ особенномъ происхожденіи и возвышенномъ свойствѣ высказанной въ немъ вѣры апостоловъ во Іисуса, каковой не имѣли до сего времени не только ихъ современники, но и они сами; другіе же достоинство его видятъ въ его особенномъ догматическомъ содержаніи и значеніи. Первые придаютъ всю силу въ отвѣтѣ словамъ, *Ты еси Христосъ*. (σὺ εἶ ὁ Χριστός), а вторые служащему къ нимъ приложеніемъ выраженію: *Сынъ Бога живаго* (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος).

Первое воззрѣніе мы находимъ ясно выраженнымъ и под-

¹⁾ См. Keil: Commentar üb d. Evang. des Matth., Leipzig, 1877.

²⁾ Бесѣд. на евангел. Мате. въ русск. пер., Москва, 1849 г., II-я, стр. 417.

робно раскрытымъ у современнаго намъ извѣстнаго протестантскаго профессора Бейшляга въ недавно появившейся его статьѣ.¹⁾ По его мнѣнію, въ устахъ Петра названіе „Сынъ Бога живаго“ не имѣло болѣе высшаго смысла, чѣмъ Мессія, и вся сила высказаннаго имъ исповѣданія заключалась не въ этомъ выраженіи, а въ понятіи „Христось“, какъ это явствуетъ уже изъ того, что у евр. Марка и Луки выраженія „Сынъ Бога живаго“ совсѣмъ нѣтъ, да и по сказанію св. Маттея Иисусъ запретилъ своимъ ученикамъ, послѣ высказаннаго ими исповѣданія, говорить народу, не о томъ, что Онъ есть „Сынъ Бога живаго“, а о томъ, что Онъ есть „Христось“ (см. 20). Смыслъ исповѣданія ап. Петра, рассуждаетъ Бейшлягъ, былъ не новый и не необычайный; въ томъ же смыслѣ ученики Иисуса въ первые часы ихъ знакомства съ Нимъ говорили: „мы нашли Мессію, Сына Божія, царя Израилева“ (Іоан. 1, 41, и 47). Новое и особенное въ исповѣданіи Петра заключалось въ особенномъ происхожденіи и возвышенномъ свойствѣ высказанной имъ вѣры, что видно изъ словъ Самаго Иисуса, обращенныхъ Имъ къ Петру: *Блаженъ ты, Симонъ сынъ Іонинъ; потому что не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ мой, сущій на небесахъ* (Мѣ. 16, 17). Если ученики въ первые дни ихъ послѣдованія за Христомъ и привѣтствовали его Мессіей, или Сыномъ Божіемъ, то это имъ открыто было плотію и кровію, т. е. человѣкомъ Іоанномъ Крестителемъ (Іоан. 1, 29 и далѣе); полагаясь на авторитетъ его, авторитетъ, слѣдовательно, человѣческій, они тогда признали Иисуса за Мессію и Сына Божія. И вѣра ихъ по своему характеру была упованіемъ естественныхъ людей: они вполнѣ раздѣляли ложныя политическія чаянія народа; возрѣнія на Мессію, какъ на возстановителя вѣшняго теократическаго царства Давида. Теперь же, когда народныя ожиданія не подтвердились, высказать такое исповѣданіе, какое высказалъ Петръ, было совсѣмъ инымъ дѣломъ. Для этого нужно было откровеніе Отца небеснаго и обусловливавшееся имъ внутреннее духовное уразумѣніе апостола, которое

¹⁾ Über die Aussprache Jesu an Petrus, въ журналѣ: Revue internationale de Theologie, Janvier—Mars 1894 г. p. 47—49.

было сильнѣе всѣхъ соблазновъ, которое вопреки всѣмъ противорѣчіямъ внѣшняго униженнаго вида Иисуса укрѣпило Петра въ вѣрѣ, что Иисусъ всетаки есть обѣтованный, истинный Мессія, Спаситель. Вѣра ап. Петра была именно та вѣра, которую желалъ Иисусъ видѣть въ своихъ послѣдователяхъ, вѣра, родившаяся отъ Бога,—твердая и могущественная, могшая побѣдить міръ. Въ такомъ свойствѣ вѣры Петра въ Иисуса и крылась вся сила и все знаніе его исповѣданія.

Съ изложеннымъ мнѣніемъ нельзя согласиться по слѣдующимъ основаніямъ. Если Петръ въ своемъ отвѣтѣ Иисусу исповѣдывалъ Его только за Мессію, за котораго апостолы и другіе послѣдователи признавали Иисуса съ самаго перваго времени вступленія Его на общественное служеніе, то отвѣтъ Петра не соотвѣтствовалъ самому вопросу Господа и той цѣли, съ которой онъ былъ предложенъ, а слѣдовательно и не заключалъ въ себѣ ничего такого, за что бы можно было ублажать его виновника. Иисусъ желалъ знать не то, признаютъ, или нѣтъ его за Мессію апостолы, каковымъ они уже давно Его считали (Іоан. 1, 42—49), а то, за кого принимаютъ они Его, Мессію, какое имѣютъ понятіе о Немъ, какъ думаютъ о Его природѣ. Поэтому и въ отвѣтѣ нужно искать не опредѣленія только назначенія Иисуса въ ряду другихъ божественныхъ посланниковъ, а выраженіе пониманія природы и существа Его. Лайшфутъ (Lightfoot) справедливо говоритъ: „Христосъ спрашивалъ апостоловъ не столько о томъ, признаютъ ли они Его за Мессію, сколько о томъ, что, признавая за Мессію, какое имѣютъ о Немъ понятіе (*qualemnam eum conciperent*). Апостолы признавали Его за Мессію, какъ и другіе Его ученики, которые собирались вокругъ Его и которыхъ было не мало. Вслѣдствіе сего былъ бы излишнимъ такой вопросъ къ нимъ: *думаютъ ли они, что Онъ есть Мессія?* но необходимъ такой: *какое они имѣютъ понятіе о Немъ, какъ о Мессіи?* И отвѣтъ Петра: Ты Христосъ, Сынъ Бога живаго, какъ бы такъ гласить: мы уже давно признаемъ Тебя за Мессію, но на вопросъ Твой: *кто Ты такой?* я говорю, что Ты, *Сынъ Бога живаго*.—Итакъ, словомъ *Твое* не столько выражается здѣсь вопросъ о лицѣ, сколько о досто-

инствѣ лицъ (de qualitate personae) ¹⁾. Нельзя, далѣе, принять за несомнѣнное, что апостолы первоначально признали въ Иисусѣ Мессію, опираясь только на авторитетъ Іоанна Крестителя, какъ человѣка, и отсюда выводить несовершенство ихъ вѣры въ Иисуса, выразившейся въ сочувствіи ложнымъ политическимъ воззрѣніямъ на Него народа. Іоаннъ Креститель свидѣтельствовалъ объ Иисусѣ Христѣ, какъ о Мессіи, Сынѣ Божіемъ, не самъ отъ себя, а по откровенію Божію, о чемъ онъ и возвѣщалъ приходившихъ къ нему креститься (Іоан. 1, 32—34); и ученики Іоанна, впослѣдствіи сдѣлавшіеся учениками Иисуса, слыша его свидѣтельство объ Иисусѣ, несомнѣнно придавали этому свидѣтельству Божественный авторитетъ, видѣли въ немъ свидѣтельство не простаго человѣка, а пророка, посланнаго отъ Бога для возвѣщенія Его воли (Іоан. 1, 6 и 7). Если вообще современники Іоанна считали его за пророка (Мѡ. 14, 5; Мр. 6, 20), то тѣмъ болѣе нужно сказать это объ ученикахъ его. Вѣра ихъ, слѣдовательно, въ первое время ихъ послѣдованія за Христомъ по своему источнику и происхожденію существенно не различалась отъ вѣры въ моментъ ихъ исповѣданія. Да не была она въ этотъ моментъ и совершеннѣе въ отношеніи къ тому, въ чемъ указывается ея несовершенство разсматриваемымъ мнѣніемъ. Апостолы и послѣ исповѣданія ап. Петра спорили между собою о томъ, кто изъ нихъ будетъ больше въ царствѣ Мессіи (Мѡ. 18, 1; Мр. 9, 33 и 34); сыны Заведеовы просили Иисуса, чтобы онъ одного изъ нихъ посадилъ въ своемъ царствѣ по правую руку, а другаго по лѣвую (Мѡ. 20, 21; Мр. 10, 35); даже уже возносившагося къ Отцу Господа ученики Его спрашивали: *не въ сіе ли время Господи возстановляешь Ты царство Израилю* (Дѣян. 1, 6), разумѣя подъ нимъ, несомнѣнно, внѣшнее теократическое царство Мессіи, въ которомъ Онъ будетъ царемъ, по подобію царствъ земныхъ. Допуская, затѣмъ, что вся важность исповѣданія ап. Петра заключалась въ особенномъ свойствѣ его вѣры по ея происхожденію отъ Бога и зависѣвшимъ отъ этого происхожденія ея силѣ и твердости, вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо будетъ признать за истинное и ученіе

¹⁾ Horae Hebr. et talmud. th II, in Evang. Matt., Cantabrigiae, 1658 г., pag. 196.

протестанства вообще о вѣрѣ, какъ исключительно о дарѣ Божіемъ, сообщаемомъ людямъ помимо ихъ воли и участія,— опровергаемое многими мѣстами Св. Писанія (Іоан. 3, 18 и 36; 6,—28—29) 38—40; 7, 37—39; Мр. 16, 16; 1 Сол. 3, 7 и 10; 1 Кор. 1, 13; Рим. 14, 1 и др.). Вѣра человѣка есть лично свободное дѣло его самого; Богъ вспомоствуетъ только ей, а не рождаетъ ее помимо участія человѣка; въ противномъ случаѣ она не имѣла бы и цѣны. Наконецъ, если Петръ въ своемъ исповѣданіи мыслилъ Іисуса только какъ Мессію—Христа, то употребленное имъ выраженіе *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος* нужно признать тождественнымъ съ „Χριστός“, а слѣдовательно допустить тавтологію. Но, очевидно, выраженіе *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* не повторяетъ понятіе „Χριστός“, а яснѣе его опредѣляетъ ¹⁾).

Указываемое Бейшлягомъ въ подтвержденіе своего мнѣнія отсутствіе выраженія „Сынъ Бога живаго“ у евр. Марка и Луки объясняется, конечно, тѣмъ, что у ев. Маттея сравнительно съ сказаніями евр. Марка и Луки исповѣданіе Петрово выражено полнѣе и точнѣе ²⁾). Что же касается причины, по которой въ рѣчи къ ученикамъ послѣ исповѣданія Петра Іисусъ запрещаетъ имъ говорить о Себѣ народу, какъ объ Іисусѣ Христѣ, и не какъ о Сынѣ Божіемъ, то она, какъ увидимъ ниже, была совсѣмъ иная, а не та, какую предполагаетъ Бейшлягъ.

Отцы и учителя церкви ³⁾ и лучшіе изъ новѣйшихъ толковниковъ, какъ напр. Кейль ⁴⁾, Ланге ⁵⁾ Ольсгаузенъ ⁶⁾, Фарраръ ⁷⁾, Мейеръ ⁸⁾, изъ русскихъ Горскій ⁹⁾ и еп. Михаилъ ¹⁰⁾ достоин-

1) См. Ohshausen: *Bibl. Comment.*, 1, s. 517.

2) См. Михаилъ: *Толков. Еванг. отъ Марка и Луки*, Москва, 1871 г. стр. 367.

3) Златоустъ: *Бесѣд. на Еван. Матѣ*. стр. 417; Теофилактъ: *Толков. Ев. Матѣ*. Казань, стр. 285, 1855 г.; Зигабень: *Толк. Еванг. отъ Матѣ*, Кіевъ, 1886 г. стр. 248.

4) *Commend. üb. d. Evang. Matt.*, s. 348.

5) *Theol.—homil. Bilwer., d. Evang. Matt.* s. 237.

6) *Bibl. Comment. I*, s. 516—517.

7) *Жизнь Іисуса Христа*, перев. Лопухина, 1855, стр. 237.

8) *Kritich. exeg. Handb. üb. Evang. Matt.* s. 350. Онъ, между прочимъ, приводитъ слова Бенгеля: *nam cognitio de Iesu, ut est filius Dei sublimior est, quam de eodem, ut est Christus.*

9) *Истор. Еванг. и Церкв. Апост.* стр. 211.

10) *Толков. Еванг. отъ Матѣ*, Москва 1870 г., стр. 244.

ство и важность исповѣданія ап. Петра справедливо полагаютъ въ особомъ догматическомъ его смыслѣ и значеніи. Тогда какъ одни видѣли въ Иисусѣ только предтечу Мессіи, а другіе, признавая Его за Мессію, судили о Немъ, какъ только о будущемъ земномъ царѣ и правителѣ, Сынѣ Давидовомъ, ап. Петръ исповѣдалъ Его за истиннаго Сына Божія, Сына Божія въ исключительномъ и единственномъ смыслѣ, Сыномъ Божиимъ однороднымъ, вторымъ лицомъ Св. Троицы, спедшимъ съ небесъ и воплотившимся. Какъ такового, Петръ первый позналъ и исповѣдалъ Иисуса; хотя другіе прежде и исповѣдывали Иисуса Сыномъ Божиимъ, но „исповѣдовали Его, говорить св. Златоустъ, не такимъ Сыномъ, какъ Петръ, признавали воистину сыномъ подобнымъ многимъ, даже превосходнѣйшимъ многихъ, только не изъ самой сущности Отца рожденных“¹⁾. Петръ въ своемъ исповѣданіи опредѣлилъ и высказалъ дѣло и существо Спасителя, составляющія собою сущность христіанской вѣры и исповѣданія на всѣ времена (ср. Мѡ. 26, 63; Иоан. 11, 27; 20, 31; 1 Иоан. 2, 22 и дал.; Филип. 2, 11)²⁾, онъ, по выраженію св. Исидора Пелусіота, исповѣдалъ „соединеніе двухъ естествъ, которое для нашего спасенія боголѣпно совершилъ въ Себѣ Сынъ Божій“³⁾.

Что такой именно смыслъ нужно соединять съ исповѣданіемъ Петра, это видно изъ подлиннаго евангельскаго текста. Евангелистъ предъ словами Χριστός и υἱός употребляетъ членъ (ὁ) и этимъ указываетъ, что Иисусъ мыслится Петромъ въ единственномъ и исключительномъ, свойственномъ Ему одному отношеніи къ Отцу,—какъ Сына Его по существу⁴⁾. „Петръ, рассуждаетъ блаж. Теофилактъ, не говорилъ: Ты еси Христосъ Сынъ (υἱός) Божій безъ члена ὁ, а съ членомъ (ὁ υἱός), т. е. Сынъ единый и единственный, Сынъ не по благодати, но рожденный изъ существа Отцаго“⁵⁾.

Богъ, Сыномъ Котораго мыслить Петръ Иисуса, называется

1) Бесѣд. на Еванг. Матѡ., стр. 417.

2) Keil Comment. üb. Evang. Matt., s. 349.

3) Твор. Св. Отцевъ, Москва, 1859 г., т. XXXIV, стр. 145.

4) Keil. Comment. üb. d. Evang. Matt., s. 348.

5) Толков. на Еванг. Матѡ., стр. 275.

имъ Живымъ (τοῦ ζῶντος), (т. е. Живущимъ, дѣйствующимъ въ мірѣ и спасающимъ людей) въ отличіе отъ боговъ ложныхъ, языческихъ, мертвыхъ. Тоῦ ζῶντος служитъ для Петра именно обозначеніемъ истинности Бога, Сыномъ котораго исповѣдуются Иисусъ и отличіемъ Его отъ языческихъ боговъ ¹⁾. Ольсгаузенъ, впрочемъ, полагаетъ, что эпитетомъ τοῦ ζῶντος Петръ не противопоставляетъ истиннаго Бога языческимъ идоламъ, къ каковому противоположенію не было никакихъ основаній, но опредѣляетъ реальность откровенія Бога во Христѣ. Отблескъ божества во Христѣ былъ настолько силенъ и могучъ, что чрезъ Него Отецъ, какъ Его источникъ, открылся въ первый разъ въ своемъ существѣ. Всѣ ранѣ бывшія откровенія жизни Живущаго были мертвы въ сравненіи съ Жизненною полнотою, которая излилась въ явленіи Иисуса ²⁾. По поводу этого сужденія Ольсгаузена нужно замѣтить, что въ священннхъ вехтозавѣтныхъ писаніяхъ эпитетъ τοῦ ζῶντος прилагался къ Богу обыкновенно для отличія Его отъ боговъ ложныхъ, языческихъ (Дан. 6, 20 и 26).

Иисусъ сказалъ ап. Петру въ отвѣтъ на его исповѣданіе: *блаженъ ты, Симонъ, сынъ Іонинъ; потому что не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ Мой, сущій на небесахъ* (Мѳ. 16, 17).

Петръ въ своемъ исповѣданіи высказалъ такую истину, постиженіе и уразумѣніе которой для обыкновеннаго, естественнаго человѣческаго ума самого по себѣ не возможно; онъ позналъ въ Иисусѣ едиnorodнаго Сына Божія, уразумѣлъ Его природу и существо. И такъ какъ, *никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына и кому Сынъ хочетъ открыть* (Мѳ. 11, 27), то и источникомъ знанія Петра былъ не естественный человѣческій разумъ, а божественное откровеніе. Петръ за свою вѣру въ Иисуса, какъ Мессію, которую онъ стяжалъ, при помощи Божіей проникая въ природу Его Сына чрезъ созерцаніе Его дѣлъ и слышаніе Его словесъ ³⁾, удостоился этого высокаго божественнаго откровенія,

¹⁾ См. бл. Иеронима: Comment. in Matth. Opp. ed. 1684 г. tom. IX, p. 41; Загабенъ: толков. Ев. отъ Матѳ. стр. 248; Михаиль: толк. Еванг. Матѳ. стр. 294; Meyer: Krit. exeg. Handb. üb. d. Evang. Matt. s. 349.

²⁾ Bibl Comment., I, s. 517.

³⁾ См. Горскій, Истор. Еванг. и церк. Апост. стр. 211.

а потому и былъ *блаженъ*. Что онъ оказался достойнымъ откровенія Отца, это свидѣтельствовало объ его святости, о высокой степени его духовнаго совершенства; а эти качества были непреложнымъ залогомъ полученія имъ вѣчнаго блаженства, обѣщаннаго всѣмъ истинно вѣрующимъ во Христа, Сына Божія (Мѡ. 5, 3—12). Слова Иисуса блаженъ еси (*μακάριος εἶ*) были въ Его устахъ не выраженіемъ простой похвалы Петру, а обѣщаніемъ вѣчнаго блаженнаго бытія ¹⁾.

Говоря о вышеестественномъ происхожденіи познанія истины, исповѣданной ап. Петромъ, Иисусъ Христосъ выражается такъ: *не плоть и кровь (σὰρξ καὶ αἷμα) тебѣ открыли*. Понятія плоть и кровь употребляются иногда въ св. Писаніи для обозначенія слабости и несовершенствъ человѣка въ противоположность совершеннѣйшему Богу (Гал. 1, 16; Еф. 6, 12) ²⁾, а иногда вообще для обозначенія чувственной природы въ ея противоположности духовной (*σὰρξ καὶ αἷμα* въ противоположность *πνεῦμα*. Евр. 2, 14; 1 Кор. 15, 50). Сообразно съ этимъ толковники Св. Писанія соединяютъ различный смыслъ съ указанными понятіями при разъясненіи отвѣта Спасителя на исповѣданіе Петра. По мнѣнію однихъ, Господь ими хотѣлъ сказать Петру, что исповѣданная имъ истина была сообщена ему не кѣмъ нибудь изъ смертныхъ, слабыхъ людей, а Самимъ Отцемъ Небеснымъ ³⁾; по другимъ, выраженіемъ *не плоть и кровь* Христосъ говорилъ Петру, что значеніе его не есть плодъ его собственнаго размышленія и уразумѣнія,—плодъ естественнаго разума ⁴⁾; третьи соединяютъ оба эти пониманія вмѣстѣ ⁵⁾. Мнѣніе послѣднихъ, повидимому, вѣрнѣе: Спаситель вообще

¹⁾ Olshausen Bibl. Comment., I, s. 518.

²⁾ Въ этомъ смыслѣ, по свидѣтельству Лайтфута, *σὰρξ καὶ αἷμα* употреблялись у иудейскихъ писателей, т. е. раввиновъ. См. *Notae Hebraicae et talmud.*, p. 199.

³⁾ Meyer: Krit. exeg. Handb. üb. Evang. Matt.; Зигабень: Толков. Еванг. Матѡ., стр. 248; Горскій: Ист. Еванг. и церкв. Апост., стр. 211.

⁴⁾ См. De Wette; Kurrig. exeg. Handb. z. N. T. Bd. I; Мейеръ къ этой группѣ толковниковъ причисляетъ: Безу, Кальвина, Каловія, Неандера, Крузія и др. См. Krit. exeg. Handb. üb. Evang. Matt., S. 351.

⁵⁾ Bleek: synopt. erklär. der drei ersten, Leipz. 1862 г. Bd. I; Schegg. Evang. nach Matth., I, München, 1863 г.; Keil: Comment. üb. d. Evang. Matthaus.

хотѣлъ утвердить, что источникъ знанія Петра о Немъ былъ не естественный и обыкновенный, что онъ не могъ ни самъ своимъ умомъ дойти до уразумѣнія исповѣданной имъ истины, ни другіе люди не могли ему открыть ся. Ольсгаузенъ совершенно вѣрно опредѣляетъ смыслъ выраженія *не плоть и кровь*, говоря, что оно можетъ указывать какъ на другихъ людей, такъ и на человѣческія, естественныя способности самаго Петра, и правильно выражаетъ его въ такихъ словахъ: „ничто человѣческое, никакая человѣческая сила и способность не могли сообщить тебѣ (Петру) этого познанія, только божественное можетъ научить познанію божественнаго ¹⁾“

При обращеніи къ Петру Господь называетъ его Симономъ, сыномъ Ионинымъ. Названію „Сынъ Ионинъ“ придается различное значеніе. Одни изъ толковниковъ соединяютъ съ нимъ аллегорическій смыслъ. Иона слово еврейское и значить „голубь“, поэтому рѣчь Иисуса *ты Симонъ сынъ Ионинъ* перефразируютъ такъ: „ты, Симонъ, сынъ голубя“. Голубь, говорятъ, во 1-хъ, есть символъ св. Духа, и Иисусъ какъ бы такъ говорилъ Петру: „ты Симонъ, дитя духовное, Богъ, Отецъ духовъ (Евр. 12, 9) открылся тебѣ ²⁾“; голубь, воркующій на скалѣ, говорятъ во 2-хъ, есть символъ общины (церкви), почему смыслъ словъ Иисуса тотъ, что Симонъ, сынъ голубя, долженъ быть названъ скалою, на которой обоснуется община (церковь) ³⁾; голубь, говорятъ въ 3-хъ, есть символъ слабости, и Господь въ своей рѣчи хотѣлъ противопоставить его слабость по естественному происхожденію—будущему духовному его величію и значенію въ церкви Христовой ⁴⁾. Другіе, отрицая аллегорическій смыслъ указанныхъ словъ Господа Петру и выраженіе ими противоположенія Петра по естественному его состоянію съ будущимъ духовнымъ его совершенствомъ и величіемъ, полагаютъ, что въ устахъ Иисуса эти слова были простымъ торжественнымъ

¹⁾ Bibl. Comment., I, S. 519.

²⁾ Olshausen: Bibl. Comment., I, s. 519. Еще блж. Иеронимъ говорилъ: *Bar iona in nostra lingua sonat filius columbae*. Comment. in Matth., r. 41.

³⁾ Lange: Theol.—homil. Bibelw. D. N T., I, s. 236.; Фарраръ: Жизнь І. Христа стр. 67.

⁴⁾ Lücke: Comment. üb. Evang. Johan. 1840 г., Bd. I. s. 450.

обращеніемъ къ Петру, которое только выдѣляло изъ рода другихъ лицъ ¹⁾. Какое изъ этихъ мнѣній вѣрнѣе, рѣшить трудно; да и рѣшеніе этого вопроса не имѣетъ особеннаго значенія для выясненія смысла рѣчи Спасителя къ Петру, взятой во всей ея цѣлостности.

Продолжая рѣчь свою къ Петру, Иисусъ говоритъ: *И я говорю тебѣ: ты Петра, и на семъ камнѣ Я создамъ церковь мою и врата ада не одолѣютъ ея. И дамъ тебѣ ключи царства небеснаго; и что свяжешь на землѣ, то будетъ связано на небесахъ; и что разрѣшишь на землѣ, то будетъ разрѣшено на небесахъ* (Мѡ. 16, 18 и 19).

Словами: *и Я говорю тебѣ, ты Петръ* (ὁ εἶ Πέτρος) Спаситель отвѣчаетъ на исповѣданіе Петра взаимнымъ провозглашеніемъ твердости и непоколебимости вѣры Петра, которыя были предугазаны Иисусомъ при наименованіи Симона Петромъ—камнемъ, при первой встрѣчѣ съ нимъ (Іоан. 1, 42). Теперь Иисусъ только утверждаетъ за нимъ это названіе. Онъ какъ бы такъ говорилъ: „Ты Симонъ, по божественному откровенію, исповѣдуешь Меня Христомъ, Сыномъ Бога Живаго; этого откровенія Ты удостоился за свою твердую вѣру въ меня, и потому Я по справедливости называю тебя *Петромъ* (камнемъ), когда въ первый разъ увидалъ тебя; и Я теперь подтверждаю, что ты дѣйствительно Петръ—камень, ты достоинъ этого названія за свою вѣру и исповѣданіе ²⁾“.

Утвердивъ за Петромъ данное ему названіе (камня), Спаситель непосредственно затѣмъ изрекаетъ обѣтованіе о созданіи: *на семъ камнѣ Я создамъ церковь мою*,—говоритъ Онъ. Кого нужно разумѣть подъ камнемъ или скалою (τῆ πέτρα), мнѣнія св. отцевъ и толковниковъ св. Писанія относительно этого разнообразны.

Блаженные Иеронимъ ³⁾ и Августинъ ⁴⁾ подъ камнемъ или

¹⁾ Meyer: Krit. exed. Handb. üb. Evang. Matth. s. 350; Keil. Comment. üb. d. Evang. Matth. s. 349.

²⁾ См. Meyer: Krit. exeg. Handb. üb. Evang. Matth. s. 352; ср. Lange: Theol. —homil. Bibelw. D. N. T. I. s. 297; Keil: Comment. üb. Evang. Matth. s. 350.

³⁾ Comment. in Matth., p. 41.

⁴⁾ Sermo XIII.

скалою разумѣютъ самаго Иисуса Христа, который на Себѣ Самомъ, какъ Мессіи, обѣтовалъ создать Свою церковь. За ними слѣдуютъ и нѣкоторые изъ позднѣйшихъ толковниковъ ¹⁾. Протоіерей Богословскій, напр., передавая обѣтованіе Господа о созданіи церкви въ такомъ видѣ: „Ты Петръ (камень); и на Семь камнѣ (Господь указываетъ на Себя) Я созижду церковь Мою“, такъ формулируетъ его смыслъ: „Я (Господь) создалъ церковь, которой не испровергнуть всѣ адскія силы. Она будетъ основана на ненарушимой скалѣ (τῆ Πέτρα)—на Мнѣ ²⁾“. Но такого толкованія нельзя принять, потому что для него нѣтъ основаній въ самомъ контекстѣ евангельской рѣчи: ἐπὶ ταύτῃ τῆ πέτρα несомнѣнно должно быть отнесено къ предъидущему—οὐ εἰ Πέτρος ³⁾ и указываетъ такъ или иначе именно на Петра, а не на другаго кого. Бейшлагъ признаетъ это мнѣніе незаслуживающимъ даже опроверженія ⁴⁾.

Оригенъ, ⁵⁾ Тертуліанъ, ⁶⁾ Кипріанъ ⁷⁾ и св. Епифаній ⁸⁾ подъ камнемъ или скалою (πέτρα), разумѣютъ самаго ап. Петра, исповѣдавшаго Иисуса Христа Сыномъ Божиимъ. Это мнѣніе раздѣляютъ многіе изъ новѣйшихъ толковниковъ, ⁹⁾ находя основанія къ наименованію Петра скалою въ его личномъ призваніи и назначеніи, которое ему суждено было впослѣдствіи осуществить въ церкви Христовой, въ его апостольской дѣятельности, какъ она имѣла раскрыться исторически. Петръ

¹⁾ Какъ напр. Каловій, Хемницъ, и Фабрицій. См. у Lange Theol.—homil Bibelver. D. N. T. I, s. 231.

²⁾ Слвц. Истор. Нов. Завѣта, Спб. 1886 г. стр. 96.

³⁾ См. Meyer: Krit. exeg. Handb. üb. Evang. Matth., s. 354.

⁴⁾ Цит. его статьи въ „Revue internat. d. Theologie“.

⁵⁾ In epist. ad Roman I. V. u. 10: super illum (Petrum) velut super terram fundaretur ecclesiae.

⁶⁾ De praescript. advers. haeres; c. 22: Latuit aliquid, petrum aedificandae ecclesiae Petram dictum. etcet.

⁷⁾ Epist. 71 ad. Quint: Petrus, quem porimum dominus elegit, et super quem aedificavit ecclesiam suam.

⁸⁾ Твор. св. Отцовъ, Москва, 1884 г. т. 52, стр. 23.

⁹⁾ См. Olshausen: Bibl. Comment. 1., s. 522; Meyer: Krit. exeg. Handb. üb. Evang. Math. s. 354; Бейшлагъ въ его цит. статьѣ; Ланге къ раздѣляющимъ это мнѣніе относитъ католическихъ толковниковъ: Лауна и Да-Пинья и новѣйшихъ протестантскихъ: Веренфельса, Пфаффа, Бенгели и Крузія. См. Theol.—homil. Bibelwerk Des Nov. Test., s. 237.

долженъ быть признаваемъ скалою, по этому мнѣнію, не какъ Симонъ, человѣкъ обыкновенный, по своей естественной природѣ не чуждый ограниченности и слабости, а какъ удостоившійся божественнаго откровенія, какъ органъ этого откровенія, первый исповѣдникъ и свидѣтель Христовъ. Какъ человѣкъ естественный, Петръ не только не могъ быть названъ скалою, но и неспособенъ былъ быть дѣятелемъ въ церкви Христовой (Мѡ. 16, 22). Впослѣдствіи ап. Петръ и выступаетъ въ Церкви Христовой какъ скала, на которой созидалась церковь Христа: онъ первый свидѣтельствуеетъ о Христѣ въ день Пятидесятницы (Дѣян. гл. 2), первый утверждаетъ христіанство въ Самаріи (Дѣян. гл. 8), первый благовѣствуетъ язычникамъ (Дѣян. гл. 10). Никого изъ апостоловъ,—если принять во вниманіе эту дѣятельность Петра, его призваніе и назначеніе,—нельзя назвать скалою въ томъ смыслѣ, въ какомъ названъ былъ ею Петръ; никто другой не могъ быть названъ въ этомъ смыслѣ представителемъ апостоловъ, какъ только Петръ ¹⁾).

Но подлинный контекстъ евангельской рѣчи не даетъ основаній принять за истинное и это мнѣніе. Если бы Іисусъ подъ скалою разумѣлъ Петра, котораго передъ тѣмъ только что наименовалъ камнемъ (*πέτρος*), то онъ и въ выраженіи: *на семь камень Я создамъ церковь Мою* употребилъ бы тоже слово *πέτρος* (муж. рода), а не *πέτρα* (жен. рода). И *πέτρα*—камень, скала (женск. род). не можетъ быть отнесено къ самому ап. Петру, какъ личности. Преосвящен. Никаноръ, архіеп. Одесскій и Харсонскій, изъясняя въ одномъ изъ своихъ поученій ²⁾ изреченіе Христа о созданіи церкви, замѣчаетъ, что оно не значитъ буквально: ты еси Петръ и на тебѣ, Петръ, созижду церковь Мою, потому что въ подлинной рѣчи Господа употреблены такіе отгѣнки (т. е. въ выраженіи ты еси Петръ употреблено—*πέτρος*, а въ выраженіи на семь камень—*πέτρα*), которые препятствуютъ такому пониманію. Ляйтфутъ совершенно правильно говоритъ, что если бы Іисусъ Христосъ имѣлъ намѣреніе основать церковь на Петрѣ, то лучше и согласнѣе съ свойствомъ языка было бы ему сказать: Ты Петръ и на тебѣ я построю церковь ³⁾).

¹⁾ Olshausen: *Bibl. Corument.* I, s. 521; ср. Beyschlag: цит. его статья.

²⁾ См. Церк. Вѣдом. 1890 г. № 41.

³⁾ *Horae Hebraicae et talmid.*, pag. 197.

Католическіе богословы, разумѣя вмѣстѣ съ выше указанными св. отцами подѣ камнемъ или скалою, на которой долженствовало быть создана церковь, ап. Петра, и утверждая, что эти отцы говорятъ объ основаніи церкви исключительно на одномъ Петрѣ, какъ извѣстно, учатъ о главенствѣ ап. Петра надъ прочими апостолами и о главенствѣ римскаго епископа—папы, надъ всею христіанскою церковію ¹⁾. Но что св. отцы разумѣли подѣ камнемъ ап. Петра не въ томъ смыслѣ, какой хотятъ находить въ ихъ рѣчахъ католическіе богословы, это видно изъ тѣхъ мѣстъ ихъ писаній, въ которыхъ они приписываютъ и другимъ апостоламъ равныя съ Петромъ власть и полномочія ²⁾, а что Иисусъ не имѣлъ въ виду при своемъ изреченіи обѣтованія о созданіи церкви даровать Петру главенство надъ прочими апостолами и что Петръ этого главенства не имѣлъ, это явно изъ многихъ мѣстъ св. Писанія. Въ св. Писаніи ясно говорится, во 1-хъ, о принадлежности власти и правъ, обѣщанныхъ Господомъ Петру и прочимъ апостоламъ (Мѣ. 18, 18; Іоан. 20, 22—23; Ефес. 2, 20; Апок. 21, 14), во вторыхъ, о томъ, что ап. Петръ самъ себѣ не приписывалъ никакого преимущества и главенства надъ другими апостолами, ибо онъ краеугольнымъ камнемъ называлъ только Иисуса Христа, христіанъ же всѣхъ живыми камнями (1 Петр. 2, 4—6); въ третьихъ, о томъ, что тотъ же апостолъ называлъ себя только сопастыремъ другихъ пастырей и умолялъ ихъ не господствовать надъ наслѣдіемъ *Божіимъ*, но подавать примѣръ стаду (1 Петр. 5, 1 и 3). Вообще ученіе о главенствѣ ап. Петра надъ прочими апостолами совершенно противорѣчитъ духу и смыслу св. Писанія. Иисусъ Христосъ во время своей земной жизни часто обличалъ своихъ учениковъ въ стремленіяхъ къ преимуществамъ и заботливо предохранялъ ихъ противъ духа превозношенія, утверждая ихъ въ той мысли, что между ними не должно быть первыхъ и послѣднихъ, начальниковъ и подчиненныхъ, но всѣ

¹⁾ Изложеніе этого католическаго ученія можно видѣть у Клее-я: *Kathol Dogmat.*, Mainz. 1861 г., с. 119—159.

²⁾ См. объ этомъ подробно у еп. Сильвестра: *Опытъ Прав. Догмат. Богосл.*, Киевъ 1889 г., т. IV, стр. 120.

они должны считаться братьями (Мѡ. 20, 20—28; Лк. 22, 23—27; Мр. 10, 42—45; Иоан. 13, 13—16).

Св. Иоаннъ Златоустъ ¹⁾, блаженный Теофилактъ ²⁾, блаж. Теодоритъ ³⁾ и св. Исидоръ Пелусіотъ ⁴⁾ подъ камнемъ или скалою разумѣютъ исповѣданіе Петромъ Иисуса Христа, какъ Мессіи, Сыномъ Божиимъ, а св. Василій Великій ⁵⁾ и св. Иоаннъ Дамаскинъ ⁶⁾ твердою, какъ скала, вѣру Петра во Христа.

Исповѣданіе и вѣру Петра разумѣютъ подъ камнемъ многіе и изъ новѣйшихъ нѣмецкихъ толковниковъ ⁷⁾, а также и нашъ знаменитый богословъ Филаретъ, митр. московскій. „Кто прие-летъ, говоритъ митр. Филаретъ, въ особенное замѣчаніе то, что слово Господне объ основаніи церкви обращено къ ап. Петру, и къ одному ему: тотъ пусть вникнетъ въ обстоятельства, въ какихъ сіе произошло. Петръ одинъ, предвѣрая прочихъ апо-столовъ, исповѣдалъ Христа новымъ исповѣданіемъ христіан-скимъ: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога Живаго*, и потому одинъ, преимущественно предъ другими апостолами, услышалъ новое слово Христа о церкви: *и Азъ же тебѣ млаголю*; и, на перво-начальномъ всеобщемъ камнѣ основанія—Христѣ положенъ пер-вымъ изъ послѣдующихъ, меньшихъ камней основанія, т. е. апостоловъ, и притомъ не столько самъ онъ, сколько его вѣра и его исповѣданіе. Такъ слово Христово толкуетъ св. Злато-устъ: *на семъ камени созижду церковь Мою, сіе есть, на вѣрѣ исповѣданія*“ ⁸⁾. Преосвящ. Никаноръ, архіепископъ Херсонскій, толкуя рѣчь Спасителя о созданіи Церкви, подобно Филарету, основываетъ при этомъ достовѣрность своего толкованія на контекстѣ самой рѣчи Господа. „Въ подлинной рѣчи Господ-ней, говоритъ онъ, употреблены такіе отгѣнки, которые заста-

¹⁾ Бесѣд. на Еванг. Мате. стр. 419.

²⁾ Толков. на Еванг. Мате. стр. 286.

³⁾ Lapis offendiculi Meniate, 1752 г. pag. 114

⁴⁾ Твор. св. отцевъ, Москва, 1859 г. т. XXXIV, стр. 145.

⁵⁾ Твор. св. отцевъ, Москва, 145 г., т. 9., стр. 95.

⁶⁾ Хр. Чт. 1842 г. ч. 3, стр. 179.

⁷⁾ Lange Theol.—homil. Bibelw. D. N. T. I, s. 237; Keil. Comment. üb. Evang. Matth. s. 351; этого же мнѣнія держатся Калоній, Евальдъ, Визелеръ и др. См. Meyer. Krit. exeg. Handb. üb. Evang. Matth. s. 354.

⁸⁾ Слова и рѣчи, Москва, 1848 г. ч. 2-я, стр. 99.

вляють, по крайней мѣрѣ, уполномочиваютъ толковать ее такъ: ты еси каменный (по гречески *πέτρος*—слово производное отъ *πέτρα*—камень), и на семъ камени (по гречески употреблено тамъ *πέτρος*, а здѣсь *πέτρα*), на семъ твоёмъ исповѣданіи Меня Христомъ, Сыномъ Бога Живаго, на Мнѣ Самомъ Христѣ Сынѣ Бога Живаго, созижду Церковь Мою“¹⁾. Бейшлягъ въ опроверженіе этого мнѣнія, по которому подъ камнемъ или скалою (*πέτρα*) разумѣется исповѣданіе ап. Петромъ твердой вѣры въ Сына Божія, говорить, что Иисусъ высказывалъ свое обѣтованіе Петру на арамейскомъ языкѣ, а въ немъ нѣтъ различія мужскаго отъ женскаго рода въ употребленіи слова камень,—для того и другаго одинаково употребляется *Κερα*²⁾. Но если бы Иисусъ въ рѣчи своей, сказанной Имъ по-арамейски, въ томъ и другомъ случаѣ (т. е. „ты Петръ“ и „на семъ камнѣ“) употребилъ одно и тоже выраженіе безъ всякаго различія и отгѣнка, то, несомнѣнно, и ев. Матѳей, непосредственный слушатель этой рѣчи, не сдѣлалъ бы такого различія по-гречески, какое мы находимъ у него,—не употребилъ бы въ одномъ случаѣ *πέτρος*, а въ другомъ—*πέτρα*.

Смыслъ обѣтованія Господа сообразно съ изложеннымъ пониманіемъ, можно выразить такъ. Апостоль Петръ исповѣдалъ Христа Сыномъ Божиимъ, высказалъ свою твердую вѣру въ Него, какъ въ Сына Божія; эти высказанныя имъ исповѣданіе и вѣра сдѣлались твердымъ камнемъ, на которомъ основалась церковь христіанская. Петръ, какъ первый исповѣдовавшій вѣру въ Сына Божія, первый и названъ камнемъ, взятымъ отъ Господа въ совиданіе церкви; но въ этомъ смыслѣ камнями и основаніями должны быть названы не только другіе апостолы, а и всѣ вѣрующіе христіане (Еф. 2, 20; Апок. 21, 14; 1 Петр. 6, 7); первымъ же основаніемъ, краугольнымъ камнемъ, можетъ быть названъ одинъ только Иисусъ Христосъ. Однимъ словомъ, Христосъ, Сынъ Божій, есть зиждитель, а вмѣстѣ и первое основаніе, краугольный камень церкви (1 Петр. 2, 4—8; Еф. 2, 20—22); на Христѣ положены въ качествѣ второстепен-

1) Церков. Вѣдом. 1890 г. № 41.

2) См. цит. его статью въ „Revue Internat. de Theologie“.

ныхъ камней—ап. Петръ, исповѣдавшій твердую вѣру въ Сына Божія, и другіе апостолы, отъ лица которыхъ онъ исповѣдалъ эту вѣру; на апостолахъ утверждены и доселѣ полагаются всѣ вѣрующіе во Иисуса Христа Сына Божія. Такой именно образъ церкви, какъ зданія, начертанъ ап. Павломъ, который писалъ къ Ефесянамъ: *вы утверждены на основаніи апостоловъ и пророковъ, имѣя самого Иисуса Христа краеугольнымъ камнемъ, на которомъ все зданіе, слабаясь стройно, возрастаетъ въ святой храмъ въ Господь* (Еф. 2, 20—21).

Итакъ, на исповѣданіи ап. Петра или на твердой вѣрѣ его, Господь обѣтовалъ создать церковь свою. *Создамъ церковь мою* (οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν), говоритъ Онъ. Слово ἐκκλησία Самъ Спаситель въ своихъ рѣчахъ употребляетъ только два раза (здѣсь и у Мѡ. 18, 17), но оно не рѣдко встрѣчается въ посланіяхъ ап. Павла (1 Кор. 1, 1; 11, 18; 1 Тессалон. 1, 1; Кол. 1, 18; Еф. 5, 25), гдѣ обыкновенно обозначаетъ или частныя богослужебныя собранія вѣрующихъ въ Иисуса Христа, т. е. собраніе частныхъ христіанскихъ обществъ для молитвы и совершенія религіозныхъ обрядовъ въ извѣстное время и въ извѣстномъ мѣстѣ, или же вообще собраніе вѣрующихъ въ Иисуса Христа, безъ указанія мѣста и времени этого собранія. Отсюда слѣдуетъ, что подъ церковію должно разумѣть общество, или собраніе вѣрующихъ въ Иисуса Христа, подобно ап. Петру, въ Сына Бога живаго, гдѣ бы эти вѣрующіе ни были и когда бы ни жили. Изъ дальнѣйшихъ словъ Иисуса Христа Петру (ст. 19) и изъ рѣчи Его (Христа) о согрѣшающемъ братѣ, кромѣ того, (Мѡ. 18, 18) видно, что Господь говоритъ не только объ обществѣ христіанъ, но и объ организаціи этого общества, предназначавшагося быть высшимъ духовно-нравственнымъ судилищемъ и подъ руководствомъ и посредничествомъ апостоловъ приводить людей чрезъ вѣру и духовно-нравственное преспѣваніе въ царство небесное ¹⁾. Значитъ, Господь обѣтовалъ создать церковь въ томъ видѣ, въ какомъ она понимается по ученію православному, т. е. какъ общество людей, соединенныхъ вѣрою, закономъ Божиимъ, священноначаліемъ и таинствами.

¹⁾ См. Lange: Theolog.—homilet. Bibelwerk. Des. N. Test. Th. I.

Будущая форма употребленнаго Господомъ глагола *сосижду* (οἰχοδομήσω)—показываетъ, что рѣчь его о созданіи церкви была пророчественная и имѣла смыслъ обѣтованія; Онъ говорилъ объ основаніи церкви въ будущемъ, т. е. послѣ Его отшествія на небо и ниспосланія на вѣрующихъ Святаго Духа, когда необходимо было учрежденіе ея, какъ видимой посредницы въ освященіи людей божественной благодатію. Правда, въ рѣчи Господа о согрѣшающемъ братѣ (Мѣ. 18, 15—20) церковь представляется уже существующею, но это означаетъ только, что Господь своимъ духомъ переносился къ тому времени, когда она будетъ основана; онъ только представлялъ ее учрежденною,—ее, среди которой имѣлъ вѣчно пребывать невидимо и духовно (Мѣ. 18, 20).

Нѣкоторые изъ протестанскихъ толковниковъ ¹⁾, имѣя въ виду, что слово *ἐκκλησία* въ рѣчи Иисуса Христа употребляется только дважды, полагаютъ, что оно позднѣе внесено въ евангельскій текстъ,—въ то время, когда исторически выработалась идея церкви, но что самому Иисусу Христу мысль о созданіи церкви и вообще идея ея были чужды. Предположеніе это совершенно произвольно. Слово *ἐκκλησία* для обозначенія собранія богоизбраннаго народа израильскаго и вообще общества Израила, стоявшаго въ союзѣ съ Яеговою, употреблялось еще въ ветховавѣстныхъ книгахъ Св. Писанія (Втѣр. 18, 16; 23, 1—3; 21, 8) ²⁾.

Церкви, созданной на исповѣданіи и вѣрѣ ап. Петра, Господь обѣтовалъ даровать такую силу и крѣпость, сдѣлать ее настолько твердой и непоколебимой, что и врата ада не одалѣютъ ее (*καὶ πόλαι ἄδου οὐ κτισθήσουσι αὐτῆς*). Подъ вратами ада разумѣется враждебная церкви сила, враги ея, что видно изъ самой образной рѣчи Спасителя ³⁾; но что должно

¹⁾ См. Beyschlag: цит. его статья.

²⁾ Keil: Comment. üb. Evang. Matth. s. 350.

³⁾ Образъ взятъ отъ воротъ еврейскаго города, которыя состояли изъ прочныхъ косяковъ съ мѣдными и желѣзными запорами и были укрѣплены башнями. Предъ этими воротами собирался народъ для совѣщенія о дѣлахъ и для суда и расправы. Такимъ образомъ, городскія ворота внушали мысль о вещественной и нравственной силѣ, символомъ которой они и берутся въ рѣчи Спасителя. См. Winer: Biblisches Realwörterbuches,—Leipzig., 1884 г. В. 2, с. 616.

разумѣть подъ враждебною церкви силою,—мнѣнія толковниковъ относительно этого разнятся.

Отцы и учителя Церкви, разумѣя подъ адомъ мѣсто заключенія отверженныхъ дуковъ и царство сатаны, находятъ обыкновенно въ рѣчи Господа ту мысль, что никакія злобныя усилія діавола не въ силахъ сокрушить церкви Христовой. Діаволь будетъ воздвигать хулителей и гонителей церкви Христовой, еретиковъ среди ея членовъ, но они будутъ безсильны противъ нея, не причинять ей никакого вреда ¹⁾. Принимають это толкованіе и многіе изъ новыхъ толковниковъ ²⁾, но другіе отвергаютъ его, полагая что Господь говорилъ о побѣдѣ церкви не надъ діаволомъ, а надъ смертію. Такъ, Лянге утверждаетъ, что по библейскому представленію адъ есть собственно не царство діавола, а царство смерти. Іисусъ Христосъ представляетъ его образно, въ видѣ укрѣпленнаго замка съ воротами, какъ онъ не рѣдко изображается въ ветхо-завѣтныхъ писаніяхъ (Пѣсн. Пѣсн. 8, 6, Іов. 38, 17; Ис. 38, 10; Псал. 9, 14; Прем. 16, 13). Злобная сила воротъ этого замка выражается въ томъ, что они широко раскрываются, съ цѣлью поглотить Христа, ап. Петра, другихъ апостоловъ и всю церковь при посредствѣ мученической ихъ смерти; но врата ада не только не достигнутъ этой цѣли, а сами будутъ разрушены: Христосъ упразднитъ царство смерти (Ис. 25, 8; Ос. 13, 14; 1 Кор. 15, 15). Что Христосъ говорилъ о борьбѣ съ царствомъ зла и о побѣдѣ надъ нимъ, это, по мнѣнію Лянге, понятно само собою, но не эта здѣсь господствующая мысль, о побѣдѣ жизни надъ смертію, царства воскресенія надъ хищническимъ господствомъ подземнаго міра ³⁾. По Мейеру Іисусъ Христосъ словами *врата адовы не одолѣютъ ея* (не будутъ имѣть силы противъ нея) обозначаютъ несокрушимость церкви

¹⁾ Епифаній, Твор. св. Отцевъ, Москва, 1884 г. т. 52, стр. 23 и 24; Теофилактъ: Толков. на Еванг. Матѳея стр. 286; Зигабенъ: Толков. на Еванг. Матѳея стр. 249.

²⁾ Напр. Эразмъ Роттердам., Лютеръ, Беза, Кальвинъ, Каловій, Мальдонакъ, Михаэлисъ и др. См. у Meuser'a: Krit. exe. Handb. üb. Evang. Matth. стр. 355 Милндеръ выраженіе *врата адовы не одолѣютъ* объясняетъ въ томъ смыслѣ, что не смотря на всѣ муки, чрезъ которыя апостолы дойдутъ до воротъ смерти, церковь будетъ непоколебима. См. Luther. Zeitschrift, 1862 г. s. 621.

³⁾ Theol.-homil. Bibelwerk. D. N. T. I., s. 238.

въ томъ смыслѣ, что прочныя врата ада, препятствующія исхожденію оттуда, со временемъ, при второмъ пришествіи Христа, будутъ разрушены, вмѣстѣ съ тѣмъ души умершихъ выйдутъ изъ подземнаго міра для воскресенія и оправданія (1 Кор. 15, 15) и послѣдній врагъ—смерть (низводящая души въ заключеніе ада) упразднится ¹⁾ (1 Кор. 15, 26). Подобный этому смыслъ въ рѣчи о неодоленіи церкви вратами ада находятъ и Кейль, утверждая, что Христосъ хотѣлъ сказать, что врата ада не могутъ продолжительно противостоятъ крѣпости и силѣ церкви, что адъ долженъ будетъ потерять свою силу и возвратитъ удерживаемыхъ имъ въ заключеніи мертвыхъ ²⁾. По мнѣнію Ольсгаузена, обѣтованіе Христа имѣло тотъ простой смыслъ, что церковь не умретъ и не уничтожится до Его втораго пришествія ³⁾ Не врата царства діавола, а врата смерти разумѣетъ подъ вратами ада и Бейшлягъ. Царство смерти, рассуждаетъ онъ, представляется въ рѣчи Иисуса какъ бы укрѣпленнымъ замкомъ или тюрьмою съ крѣпкими воротами, которыя поглощаютъ все земное—„преодолѣваютъ все земное“,—т. е. все земное подлежитъ смерти, уничтожается. Но церковь Христа не должна испытать участи всего земнаго; она не должна никогда погибнуть и уничтожиться, такъ какъ въ ней дѣйствуютъ и ею управляютъ силы вѣчности. Церковь будетъ носителемъ небснаго царства, царства Божія, которое будетъ существовать вѣчно ⁴⁾.

Изъ представленныхъ мнѣній вѣрнымъ и вполне соответствующимъ общему смыслу обѣтованія Господа о созданіи церкви нужно признать первое. Зданіе церкви обѣтовалъ Господь воздвигнуть на исповѣданіи Петромъ Иисуса Христа Сы-

1) Krit. exeg. Handb. üb. d. Evang. Mat., s. 355.

2) Comment. üb. d. Evang. Mat., s. 351.

3) Bibl. Comment. I., s. 250, примѣч. 2-е. Виттихенъ безъ достаточнаго основанія даетъ тотъ смыслъ изъясляемому изреченію, что церковь переживетъ и 2-е пришествіе Христа и слѣдовательно совѣмъ не будетъ въ адѣ. См. Jahrb. f. Deutsche Theolog. 1862., s. 363.

4) Цит. его статья въ „Revue Internat. Theologie“. Ветштейнъ αὐτῆς относитъ къ Петру (ταύτῃ τῇ πέτρῃ), а не къ Церкви (ἐκκλησίᾳ) и смыслъ изъясняемаго изреченія Господа передаетъ такъ: cum in discrimen vitae venturum, nec tamen eo absterritum iri“. Но такое пониманіе не соответствуетъ ходу евангельской рѣчи.

номъ Божіимъ, на твердой вѣрѣ въ Сына Божія ап. Петра, другихъ апостоловъ и всѣхъ вѣрующихъ; въ этой твердой вѣрѣ въ Сына Божія и кроется вся сила и крѣпость церкви Христовой; этого то основанія никогда и не поколеблетъ *противникъ* вѣрующихъ во Христа *дѣволъ*, который *ходитъ, какъ рыкающій левъ, ища кого поглотитъ* (1 Петр. 5, 8), который на полѣ, засѣянномъ пшеницею, разсѣиваетъ плевелы (Мѣ. 13, 39) и похищаетъ слово Божіе (Лк. 8, 12). Вѣрующіе въ Сына Божія, въ своей совокупности образующіе церковь Христову, *противостоятъ* противнику своему дѣволу, *своею твердою вѣрою* (1 Петр. 5. 19).

Высказавъ обѣтованіе о созданіи церкви на исповѣданіи вѣры ап. Петра, Господь далѣе опредѣляетъ отношеніе самого Петра къ этой церкви. *И дамъ тебѣ*, говоритъ Онъ, *ключи царства небеснаго; и что свяжешь на земль, то будетъ связано на небесахъ; и что разрѣшиши на земль, то будетъ разрѣшено на небесахъ* (Мѣ. 16, 19).

Здѣсь, какъ и выше, рѣчь образная. Въ іудейскомъ царствѣ была высшая государственная должность царскаго домоправителя, который, имѣя ключъ отъ царскаго дворца, могъ, по своему усмотрѣнію, однихъ впускать въ этотъ дворецъ, а другихъ не впускать (Ис. 22, 22). Этотъ домоправитель былъ не простымъ привратникомъ, а полнымъ распорядителемъ во дворцѣ. Въ соотвѣтствіе этому образу и царство небесное, или, что одно и то же, церковь изображается какъ зданіе, которое имѣетъ двери, замыкаемыя и отпираемыя ключами. Ключи, при посредствѣ которыхъ можно бы было проникнуть въ зданіе и сдѣлать доступнымъ входъ въ него для другихъ, Христосъ обѣтовалъ дать ап. Петру. Ап. Петръ, такимъ образомъ, уполномочивался открывать, или не открывать двери зданія—церкви, впускать или не впускать въ нее людей. Но что нужно разумѣть подъ ключами, которыми ап. Петру предстояло отпирать двери церкви Христовой для пропуска въ нее людей и какая связь обѣщаннаго Христомъ полномочія Петру подъ образомъ ключей съ обѣтованною ему вмѣстѣ съ тѣмъ властью одно вязать, а другое рѣшить,—на это толковники отвѣчаютъ различно.

Одни изъ толковниковъ (протестантскихъ) подъ ключами ра-

зумѣють проповѣдываніе евангельскаго ученія. Такъ Ляйтфутъ, парифразируя слова Іисуса: *И дамъ тебѣ ключи царства небеснаго* въ выраженіе: „Ты первый откроешь двери вѣры язычникамъ“ и объясняя, что это открытіе дверей должно было совершиться чрезъ возвѣщеніе Петромъ евангельскаго ученія, замѣчаетъ, что Петръ дѣйствительно и выполнилъ данное ему полномочіе, какъ это показываетъ исторія Корнилія (Дѣян. 10) и что такое полномочіе онъ самъ усвоилъ себѣ, когда собравшимся на апостольскій соборъ говорилъ: *вы знаете, что Богъ отъ оней первыхъ избралъ изъ насъ меня, чтобы изъ устъ моихъ язычники услышали слово Евангелія и уверовали* (Дѣян. 15, 7) ¹⁾. По мнѣнію Плюмптра власть ключей (такъ какъ врученіе ключа было формальнымъ посвященіемъ въ книжника) означала „власть открывать сокровищницу божественныхъ вѣщаній и вынимать ихъ для учениковъ Христа“ (Мѡ. 13, 52; Лк. 11, 52), или иначе, учительную власть церкви ²⁾. У Бейшляга мы находимъ такое объясненіе „власти ключей“. Чтобы рѣшить, разсуждаетъ онъ, что Іисусъ разумѣетъ подъ ключами царства небеснаго,—нужно первоначально опредѣлить, что нужно понимать подъ царствомъ небеснымъ. Хорошо знающему ученіе Іисуса, какимъ оно именно представляется въ первыхъ трехъ евангеліяхъ, не нужно доказывать, что подъ царствомъ разумѣется не будущее загробное блаженство, а „приблизившееся царство Божіе“ (Мѡ. 4, 17; 10, 7), въ лицѣ Его сошедшее съ Неба на землю, т. е. общество Божіе, которое Онъ основалъ среди людей (Церковь). Употребляемые же при этомъ ключи, само собой разумѣется, суть тѣ средства, которыя самъ Іисусъ употреблялъ для того, чтобы отпереть людямъ небесное царство,—именно истины Евангелія, которыя онъ возвѣщалъ міру и которымъ была присуща *сила Божія* (Рим. 1, 16) для кающихся и вѣрующихъ открыть входъ въ общество (церковь) Бога Отца, а не желающихъ каяться грѣшниковъ и не вѣрующихъ исключить судомъ изъ этого общества. Однимъ словомъ, ключи, которые Христосъ хочетъ передать Петру, есть Еван-

¹⁾ *Notae Hebraicae et talmudicae*, pag. 198.

²⁾ См. Фаррара. Жизнь Іисуса,—примѣч. 801.

геліе, которое должно быть проповѣдуемо въ духѣ и силѣ Божіей. Въ позднѣйшее время съ понятіемъ „о власти ключей“ стали соединять то болѣе тѣсный смыслъ—отпускать или прощать грѣхи, то болѣе обширный—вообще обладать церковной властію. Эти выводы и примѣненія церкви имѣютъ свое основаніе, такъ какъ то, что совершается на исповѣди, есть ничто иное, какъ индивидуальное примѣненіе Евангелія къ желающему каяться вѣрующему, или же не желающему раскаяться невѣрующему; но Иисусъ, когда обращалъ свои слова къ Петру, не думалъ ни объ исповѣди, ни объ учрежденіи церковной власти, а—единственно о продолженіи проповѣди, которою онъ занимался еще во время своей жизни. Ключъ, о которомъ Иисусъ говорилъ Петру, по Его же собственнымъ словамъ (Лк. 11, 52), есть ключъ познанія; слѣдовательно, съ величайшимъ духовнымъ средствомъ власти—съ *словомъ* долженъ Петръ обращаться къ свободной духовной воспримчивости людей, къ ихъ способности познанія, и свободнымъ духовнымъ образомъ отпирать имъ небесное царство, какъ дѣлалъ это самъ Иисусъ ¹⁾.

Разумѣющіе подъ ключами евангельское ученіе и подъ употребленіемъ ихъ проповѣданіе его отрицаютъ прямую связь и зависимость словъ Иисуса: *и что свяжешь на землѣ, то будетъ связано на небесахъ; и что разрѣшишь на землѣ, то будетъ разрѣшено на небесахъ* отъ рѣчи Его и „власти ключей“ и говорятъ, что Спаситель этими словами обѣщалъ даровать Петру совсѣмъ иной видъ полномочія и власти сравнительно съ обѣщанными ему подъ образомъ врученія ключей. „Власть ключей“ и „власть вязать и рѣшить“, по ихъ мнѣнію, совершенно два разные вида власти. Ляйтфутъ, имѣя въ виду, что въ іудейскихъ школахъ выраженіе *вязать* (ligare) и *рѣшить* (solvere) было въ высшей степени ходячимъ и равнялось понятіямъ *запретить* и *позволить что нибудь*, объявить обязательнымъ или не обязательнымъ что нибудь для выполненія, считаетъ за несомнѣнное, что и въ устахъ Спасителя это выраженіе могло имѣть именно такой, а не другой смыслъ ²⁾. Этотъ взглядъ Ляйт-

¹⁾ Цит. статья въ „Revue International Theologie“. Подъ образомъ *ключей* разумѣютъ еще Евангельскую проповѣдь Кейль (Comment. üb. Evang. Matth), Мюллеръ, (Deutsch. Zeitschrift. 1752 г., № 8) и друг.

²⁾ Horae Hebraicae et talmud., pag. 198.

фута раздѣляютъ и позднѣйшіе толковники. По мнѣнію Пломптра „власть ключей“ и „власть вязать и рѣшить“ совершенно отдѣльные вещи. Власть вязать и рѣшить давала Петру ту власть, которою пользовались раввины (напр. школа Шамма и, которая, по іудейской пословицѣ, *вязала* и школа Гиллеля, которая *рѣшила*—власть именно объявлять, какія правила обязательны, и какія нѣтъ (ср. Мѡ. 23, 4; Дѣян. 10, 28). Слѣдовательно, это *законодательственная власть* церкви ¹⁾. И по взгляду Мейера *вязать и рѣшить* (δέσιν καὶ λύειν) нужно объяснить изъ указаннаго раввинскаго пониманія и употребленія ²⁾. Бейшлагъ также вполне соглашается съ Ляйтфутомъ. Ссылаясь на него, онъ говоритъ, что вязать и рѣшить было ходячее выраженіе еврейскихъ ученыхъ для обозначенія нравственнаго законодательства, въ силу котораго нѣкоторые предметы нравственно связывались, объявлялись обязательными, а другіе объявлялись отпущенными, нравственно не обязательными. Въ Талмудѣ не рѣдко встрѣчается такой оборотъ рѣчи: Schola shammaeana ligat, schola Hilleliana solvit (*Школа Шамма связывала, а школа Гиллеля разрѣшала*). Такой же смыслъ объясняемаго выраженія наилучшимъ образомъ соотвѣтствуетъ и общему смыслу рѣчи Христа, обращенной къ ап. Петру. Какъ скоро ап. Петръ своею проповѣдію положилъ начало Христовой церкви, то его же дѣломъ было и дать этому вновь образуемому учрежденію организацію, установить для него извѣстный порядокъ жизни, а слѣдовательно принимавшихъ крещеніе научить, что они, какъ христіане, должны считать обязательнымъ и что необязательнымъ. Ибо хотя первоначально церковь образовалась среди іудейской народности и въ общемъ продолжала соблюдать порядокъ іудейской жизни, какъ онъ выработался, подъ вліяніемъ закона и преданія, тѣмъ не менѣе вскорѣ оказалось, что не все, запрещенное еврею, могло быть *связывающимъ* совѣсть христіанина и не все, что казалось *позволятельнымъ* еврею, могло быть *разрѣшено* для

¹⁾ Фарраръ: Жизнь Иисуса Христа, примѣч. 801.

²⁾ Krit. exeg. Handb. üb. d. Evang. Matth. s. 356. Въ этомъ же смыслѣ выясняютъ понятія вязать и рѣшить: Витрингъ (De Synag. Verer. p. 754). Фритчъ (Comment. Evang. Matth. 1826 г.), Кеймъ (Die Geschichte Jesu von Nasara, 1867 г.) и друг.

совѣсти христіанина (т. е. позволено ему). И вотъ тотъ, кто учреждалъ церковь и владѣлъ ключами небеснаго царства, долженъ былъ установить правила христіанской жизни и христіанской нравственности, а это и значило вязать и рѣшить¹⁾. Не трудно видѣть, что прямой контекстъ евангельской рѣчи не даетъ никакихъ основаній для того, чтобы подъ ключами, которые имѣли быть вручены ап. Петру, разумѣть проповѣданіе имъ евангельскаго ученія и открытіе чрезъ него дверей въ церковь Христову. И дѣлать изъ него такой выводъ не значитъ объяснять его, а искусственно и произвольно впадать въ него такой смыслъ, какого онъ не имѣетъ. Такое пониманіе не соотвѣтствовало бы всей вообще рѣчи Спасителя о церкви. Оно предполагаетъ, что Петръ вручаемыми ему ключами будетъ только созидать церковь Христову, проповѣдію своею привлекать въ нее членовъ; между тѣмъ Господь говоритъ о церкви хотя и въ пророческомъ духѣ, какъ имѣющей существовать въ будущемъ, однако представляетъ Петра должествующимъ распоряжаться въ ней, какъ уже созданной и организованной. Петръ сдѣлается домоправителемъ церкви, когда она уже будетъ основана Господомъ; онъ будетъ владѣть ключами отъ дверей зданія уже вполне и совершенно устроеннаго. Если и допустить, далѣе, что подъ ключами разумѣтся евангельская проповѣдь, то какъ понять данное Петру полномочіе затворять этою проповѣдію входъ въ церковь для невѣрующихъ во Христа? Для нихъ эти двери затворены не какимъ нибудь внѣшнимъ и стороннимъ ключемъ, а ихъ собственнымъ невѣріемъ, какъ Самъ Господь говорилъ объ этомъ своимъ ученикамъ словами пророка Исаи (Мѣ. 13, 13—15). Ясно, что ап. Петру подъ ключами такого полномочія не только не было дано, но и не могло быть дано.

Въ одинаковой также степени не основательно и произвольно выяснять власть вязать и рѣшить изъ талмудическихъ словоупотребленій и слововыраженій, обусловливавшихся характеромъ раввинистическаго толкованія и приличествовавшихъ только этому толкованію, но не соотвѣтствовавшихъ духу еван-

¹⁾ Цит. статья въ „Revue Internat. Theologie“.

гельскаго ученія. Ни въ Ветхомъ завѣтѣ, ни въ Новомъ нельзя указать примѣровъ, чтобы съ глаголами—δέειν и λύειν соединялось значеніе *запрещать* и *позволять*, и хотя Бейшлагъ указываетъ такіе примѣры въ рѣчахъ Самаго Иисуса Христа (Мѡ. 5, 10; Іоан. 10, 35; Мѡ. 23, 4), однако безъ основаній. Прямое, собственное значеніе этихъ глаголовъ говорить не за употребленіе ихъ въ раввинистическомъ смыслѣ: δέειν собственно значить *связывать*, *заключать въ узы*, *удерживать*, а λύειν—*развязывать*, *снимать съ кого что нибудь*, *расторгать узы*, *освобождать*.

Св. І. Златоустый ¹⁾, блаж. Теофилактъ ²⁾, Іеронимъ ³⁾, Евф. Зигабень ⁴⁾ и изъ толковниковъ Эразмъ Роттердамскій ⁵⁾, Ольстаузенъ ⁶⁾, де Ветте ⁷⁾, Блекъ ⁸⁾, Кейль ⁹⁾, Преосв. Михаилъ ¹⁰⁾ и друг. ¹¹⁾ подъ обѣтованною Спасителемъ Петру властію *вязать* и *рѣшить* разумѣютъ власть его отпущать и не отпущать грѣхи, прощать и не прощать ихъ. Такое пониманіе соответствуетъ и контексту изъясняемой евангельской рѣчи и подтверждается другими, параллельными ей мѣстами, Евангелія. Подлинный контекстъ изъясняемой евангельской рѣчи рѣшительно говоритъ за то, что первая ея половина (*дамъ тебѣ ключи царства небснаго*) стоитъ въ непосредственной связи со второю (*что свяжешь на земль и дал.*) и ею поясняется, — именно: первая говоритъ объ уполномоченіи Петра впускать или не впускать въ царство небесное, оставлять или не оставлять въ немъ; а вторая указываетъ, при посредствѣ чего Онъ будетъ осуществлять это полномочіе, что будетъ относиться къ его „власти ключей“ и въ чемъ она будетъ

¹⁾ Бесѣд. на Еванг. Матѡ., стр. 420.

²⁾ Толков. на Еванг. Матѡ., стр. 287.

³⁾ Comment. in. Matth.

⁴⁾ Толков. на Еванг. Матѡ. стр. 249.

⁵⁾ Paraphrasis in Non. Iesu Christi Testam., Hannover, 1868 г.

⁶⁾ Bibl. Comment, I.

⁷⁾ Kurtz get. exeg. Handb. z. N. T. Bd. 1.

⁸⁾ Synopt. enklär. d. drei erst. Evang.

⁹⁾ Comment. üb. Fvang. Matth.

¹⁰⁾ Толков. Еванг. отъ Матѡ. стр. 298.

¹¹⁾ Напр. Лютеръ, Беза, Калвинъ, Мальдонатъ, Гроцій, Неандеръ, Крузіи, Деллингеръ и др. См. Meyer. Krit. exeg. Handb. üb. d. Evang. Matth. s. 357.

состоять. „Власть ключей“ Петра выразится въ томъ, что онъ будетъ вязать и разрѣшать, а что вязать и что разрѣшать, это открывається изъ сопоставленія даннаго евангельскаго мѣста съ параллельными ему евангельскими же мѣстами. Въ 18 гл. евангелія Матѳея Иисусъ Христосъ, выясняя своимъ ученикамъ, какъ они, какъ будущіе пастыри церкви ¹⁾, должны относиться къ согрѣшающимъ христіанамъ и уполномочивая ихъ однимъ изъ согрѣшившихъ (кающихся) прощать и оставлять въ церкви Мѳ. 18, 15), а другихъ (нераскаянныхъ) отлучать отъ церкви (ст. 17), заключаетъ свою рѣчь тѣми же словами объ этомъ предметѣ, которыя сказалъ Петру: *что вы свяжете на землѣ, то будетъ связано на небѣ; и что разрѣшите на землѣ, то будетъ разрѣшено на небѣ* (ст. 18). Изъ самаго хода рѣчи очевидно, что Господь разумѣетъ здѣсь подъ вязаньемъ и разрѣшеніемъ отпущеніе и не отпущеніе грѣховъ, прощеніе и не прощеніе ихъ согрѣшившему. Туже, конечно, власть Онъ обѣщаль даровать и Петру, т. е. власть прощать или не прощать грѣхи согрѣшившимъ членамъ церкви, чѣмъ обусловливалось оставленіе ихъ въ церкви, обществѣ христіанъ, или же исключеніе изъ него. Впослѣдствіи, послѣ воскресенія изъ мертвыхъ, Онъ и даровалъ апостоламъ эту власть, сказавъ: *кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся* (Іоан. 20, 22—23).

Изъ послѣднихъ двухъ евангельскихъ мѣстъ (Мѳ. 18, 15—18; Иоан. 20, 22—23) между прочимъ обнаруживается, что, во 1-хъ, власть прощать и не прощать грѣхи была дарована всѣмъ апостоламъ, а не одному Петру, и онъ въ этомъ отношеніи ничѣмъ не выдѣлялся изъ ряда ихъ, что утверждаютъ католики, основывающіе на этомъ исключительное право папъ, какъ преемниковъ Петра, распоряжаться сокровищницею сверхъ-должныхъ заслугъ (*thesaurus meritorum*) и давать индульгенціи, и, во 2-хъ, что властію этою они могли пользоваться только во имя Иисуса Христа, въ силу Его заслугъ при посредствѣ

¹⁾ Бейшлагъ въ цитованной нами статьѣ совершенно безъ основанія утверждаетъ, что въ 18 гл. Иисусъ говоритъ не объ апостолахъ, а о всѣхъ вѣрующихъ въ Него и разъясняетъ именно ихъ отношеніе къ согрѣшающимъ братьямъ.

благодати Св. Духа, сообщаемой грѣшникамъ только чрезъ таинство покаянія.

Нѣкоторые не только изъ протестантскихъ, но и изъ католическихъ толковниковъ подлинность всей рѣчи Спасителя, обращенной къ ап. Петру послѣ выказаннаго имъ исповѣданія и изложенной въ 17—19 ст. Евангелія Матѳея, подвергаютъ сомнѣнію и утверждаютъ, что она привнесена въ евангельскій текстъ впоследствии, въ доказательство что указываютъ на то, что ея нѣтъ у евр. Марка и Луки ¹⁾. Но такое предположеніе не правдоподобно уже потому, что Иисусъ, предложивъ ученикамъ столь знаменательный вопросъ и получивъ отъ Петра столь же знаменательный отвѣтъ, не могъ ограничиться только запрещеніемъ апостоламъ разглашать о томъ, что онъ есть Христосъ (ст. 20), ничего не высказавъ о достоинствѣ отвѣта Петра, не выразивъ одобренія ему. Различіе же въ сказаніяхъ евангелистовъ, несомнѣнно, объясняется здѣсь тѣмъ, что евр. Матѳея излагаетъ событіе подробно, а евр. Маркъ и Лука кратче. „Маркъ и Лука, говоритъ Евѳ. Зигабенъ, ради краткости привели отвѣтъ Петра по сокращенію, а потому объ ублаженіи его и о другой чести они умолчали. Матѳея же ради точности написалъ все это, воздавая вмѣстѣ съ тѣмъ честь верховному изъ апостоловъ ²⁾. Отвергающихъ подлинность обѣтованія Иисуса о созданіи Церкви смущаетъ то, какъ Иисусъ могъ Петра, непосредственно послѣ его отвѣта названнаго Имъ сатаною (Мѳ. 16, 23), троекратно отъ него отрешагося (Мѳ. 26, 69—74) и уже послѣ вознесенія Господа на небо колебавшагося въ своихъ убѣжденіяхъ (Гал. 2. 11—15), назвать скалою, на которой онъ построилъ свою церковь, но, во 1-хъ, скалою, какъ разъяснено выше, былъ названъ не самъ Петръ, а исповѣданіе имъ твердой вѣры въ Сына Божія, а во 2-хъ, не слѣдуетъ забывать, что Петръ, не смотря на нѣкоторыя свои слабости и несовершенства, при жизни Иисуса Христа былъ однимъ изъ самыхъ приближеннѣйшихъ Его учениковъ (Мѳ. 17, 1—18; Мр. 5, 38; Лк. 8, 51—

¹⁾ См. объ этомъ въ статьѣ Бейшлага.

²⁾ Толков. на Евангел. Матѳ., стр. 249.

Мар. 26—37 46), а послѣ отшествія Его къ Отцу главнымъ руководителемъ христіанъ и столпомъ церкви (Гал. 2, 9). Не значить ли это, что при всѣхъ естественныхъ человѣческихъ несовершенствахъ онъ былъ мужемъ высокихъ духовно-нравственныхъ совершенствъ и твердой вѣры?

Высказавъ обѣтованіе о созданіи Церкви, *Иисусъ запретилъ ученикамъ своимъ, чтобы никому не сказывали, что Онъ есть Иисусъ Христосъ* (Мѡ. 16, 20). Спаситель какъ видно изъ подлиннаго текста (*διετέλεστο* отъ *διατέλλω*—разъяснить, опредѣлять), разъяснилъ и заповѣдалъ ученикамъ своимъ, что они не должны говорить народу, что онъ есть Самъ Христосъ, а на кого либо изъ пророковъ, какъ тотъ предпологалъ. Причиною такого распоряженія Господу было нежеланіе Его возбуждать и воспалять въ народѣ ложныя политическія мессіанскія надежды.

Ив. Перовъ.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Пістєтє: вооѡмєн.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюня 1894 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

ПОСЛѢДНЕЕ СОЧИНЕНІЕ ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО
„ЦАРСТВО БОЖІЕ ВНУТРИ ВАСЪ“.

„Были и жестороки въ народѣ, какъ и у васъ будутъ лже-учители, которые введутъ паубкыл греси и, отвергався искупившаю ихъ Господа, навлекутъ сами на себя скорую поибель. И мноие послѣдуютъ ихъ разврату, и чрезъ нихъ путь истинны будетъ въ поношеніи“. 2 Петр. 2, 1—2.

(Окончаніе *).

V.

Соціально-нигилистическія и анархическія чаянія Толстого.

Идеаль новаго переустройства (вѣрнѣе сказать разстройства) внѣшней жизни людей, который вотъ уже болѣе десяти лѣтъ Толстой навязываетъ русскому обществу, въ своихъ существенныхъ чертахъ, конечно, уже извѣстенъ нашимъ читателямъ. О немъ Толстой постоянно твердитъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ послѣдняго девятилѣтія—какъ цензурныхъ, такъ и подпольныхъ, изъ которыхъ послѣднія, безъ сомнѣнія, пользуются среди русскаго общества гораздо большею популярностію, чѣмъ первыя. Въ разбираемомъ нами сочиненіи—„Царство Божіе внутри васъ“.—собственно говоря, не прибавлено ничего новаго въ сравненіи съ тѣмъ, что было высказано Толстымъ въ его прежнихъ, даже цензурныхъ сочиненіяхъ, въ особенности въ его сказкѣ объ Иванѣ-дуракѣ. Здѣсь онъ говоритъ о своемъ любимомъ предметѣ только съ большею откровенностію и наивностію, съ большею подробностію и съ постоянными ссылками на свои авторитеты, которыми являются для него социалисти-

*) См. „Вѣра и Разумъ“, за 1894 г., № 10.

ческіе писатели западной Европы. Мы охотно бы оставили безъ вниманія и не рѣшились бы подвергать критическому разбору всё безразсудныя и сумасбродныя соціально-нигилистическія, коммунистическія и анархическія чаянія Толстого, которымъ въ разбираемомъ сочиненіи онъ посвятилъ двѣ трети своего труда, тѣмъ болѣе, что всё эти разсужденія, какъ противорѣчающія требованіямъ здраваго разума, и преслѣдующія явно преступныя цѣли, скорѣе должны подлежать вѣдѣнію жандармскаго упряденія, чѣмъ литературной критикѣ. Но дѣло въ томъ, что весь центръ тяжести, весь интересъ разбираемаго нами сочиненія находится не въ религіозныхъ, а въ соціально-нигилистическихъ сужденіяхъ Толстого. Первые у него имѣютъ значеніе лишь подготовленія читателей къ послѣднимъ съ особннымъ способомъ запутыванія ихъ сужденій и извращенія ихъ христіанскихъ понятій. Каждый прочитавшій со вниманіемъ послѣднее сочиненіе Толстого, безъ сомнѣнія, придетъ къ убѣжденію, что если бы онъ не поставилъ своею главною цѣлію— совершенное разрушеніе существующаго устройства общественной и государственной жизни, то онъ не видѣлъ бы ничего противнаго христіанскому ученію ни въ присягѣ, ни въ военной службѣ, ни въ судѣ, ни въ государственныхъ податяхъ, ни въ повиновеніи властямъ. Кромѣ того, необходимо критически провѣрить соціально-нигилистическія разсужденія Толстого еще и потому, что нашлись люди, которые рѣшились при помощи періодической печати пропагандировать его разрушительныя идеи...

Необходимость разрушенія существующаго нынѣ устройства общественной и государственной жизни, по мнѣнію Толстого, вытекаетъ изъ тѣхъ недостатковъ, которые усматриваются въ этомъ устройствѣ жизни; а недостатки эти происходятъ отъ противорѣчій нашей жизни съ нашимъ христіанскимъ сознаніемъ. Послѣ этого казалось бы, что, по требованію здравой логики, нужно разсуждать такимъ образомъ: стремись къ уничтоженію противорѣчій между христіанскимъ сознаніемъ и жизнью; тогда уничтожатся и всё недостатки какъ въ общественной, такъ и въ государственной жизни, а вмѣстѣ съ ними уничтожится уже и *самая необходимость* разрушенія существ-

вующаго устройства общественной и государственной жизни. Но по логикѣ Толстого выходитъ не то. Онъ требуетъ разрушенія государства, предполагая, что вмѣстѣ съ этимъ уничтожатся всѣ недостатки нашей общественной и государственной жизни, а также и всѣ противорѣчія нашей жизни съ нашимъ христіанскимъ сознаниемъ. Толстой въ этомъ отношеніи похожъ на врага, который рѣшился бы уничтожить болѣзненные наросты на тѣлѣ людей не вырѣзываніемъ ихъ, а умерщвленіемъ самыхъ людей. Подробнѣе мы будемъ говорить объ этомъ взглядѣ Толстого еще въ свое время; а теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію тѣхъ противорѣчій, которыя Толстой указываетъ между нашею жизнію и нашимъ христіанскимъ сознаниемъ, и которыя привели его къ убѣжденію въ необходимости разрушенія существующаго устройства нашей общественной и государственной жизни.

Какія же это противорѣчія и въ чемъ они выражаются? Вопросъ этотъ—самая любимая тема для разсужденій Толстого. Въ этомъ случаѣ онъ не жалѣетъ самыхъ ирраціональных красокъ и прилагаетъ все свое стараніе и свои поэтическія дарованія къ тому, чтобы дать отвѣтъ, который могъ бы произвести на читателя самое сильное впечатлѣніе. „Стоитъ только сличить практику жизни съ ея теоріей,—говоритъ онъ¹⁾, чтобы ужаснуться передъ тѣмъ вопіющимъ противорѣчіемъ условій жизни и нашего сознанія, въ которомъ мы живемъ. Вся жизнь наша есть сплошное противорѣчіе всему тому, что мы знаемъ и что мы считаемъ нужнымъ и должнымъ. Противорѣчіе это — во всемъ: и въ экономической, и государственной, и международной жизни. Мы, какъ будто забывъ то, что знаемъ, и на время отложивъ то, во что мы вѣримъ (не можемъ не вѣрить, потому что это наши единственныя основы жизни), дѣлаемъ все навыворотъ того, чего требуетъ отъ насъ наша совѣсть и нашъ здравый смыслъ... Всякій человекъ нашего времени знаетъ, что люди всѣ имѣютъ одинаковыя права на жизнь и блага міра, что одни люди не лучше и не хуже другихъ, что всѣ люди равны. Всякій знаетъ это несомнѣнно твердо всѣмъ

1) Ч. 1. стр. 163.

существомъ своимъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ не только видитъ во-кругъ себя дѣленіе всѣхъ людей на двѣ касты: одну трудящуюся, угнетенную, нуждающуюся и страдающую, а другую—праздную, угнетающую, роскошествующую и веселящуюся,—не только видитъ, но волей неволей съ той или другой стороны принимаетъ участіе въ этомъ отвергаемомъ его сознаниемъ раздѣленіи людей, и не можетъ не страдать отъ сознанія такого противорѣчія и участія въ немъ¹⁾.

Въ частности, по словамъ Толстого²⁾, отъ сознанія этихъ противорѣчій страдаетъ „рабочій нашего времени“. „По всѣмъ даннымъ и по всему, что я знаю, что исповѣдуютъ всѣ“, такъ (будтобы) говоритъ рабочій человѣкъ³⁾, „я бы долженъ быть свободенъ, равенъ всѣмъ другимъ людямъ, любимъ; а я—рабъ (?), я униженъ (?) и ненавидимъ“ (!) „И онъ самъ, по словамъ Толстого⁴⁾, ненавидитъ и ищетъ средствъ спастись отъ своего положенія, свергнуть съ себя наваливагоса на него врага и самому съѣсть на него“. „Еще въ большемъ противорѣчій и *страдани* живеть человѣкъ такъ называемаго образованнаго класса“⁵⁾, выше причисленный къ кастѣ „праздной, угнетающей, роскошествующей и *веселящейся*. Вся жизнь нашихъ высшихъ классовъ есть сплошное противорѣчіе, тѣмъ болѣе мучительное, чѣмъ чутче нравственное сознаніе человѣка“. Противорѣчіе это Толстой рисуетъ⁶⁾ въ такомъ видѣ: „Мы всѣ братья, а между тѣмъ каждое утро братъ или сестра выносятъ мой горшокъ. Мы всѣ братья, а мнѣ утромъ необходима сигара, сахаръ, зеркало и т. п. предметы, на работѣ которыхъ теряли и теряютъ здоровье мои, равные мнѣ братья и сестры, а я пользуюсь этими предметами и даже требую ихъ. Мы всѣ братья, а я живу тѣмъ, что работаю въ банкѣ, или въ торговомъ домѣ и лавкѣ надъ тѣмъ, чтобы сдѣлать всѣ нужные моимъ братьямъ товары дороже. Мы всѣ братья, а и живу тѣмъ, что получаю жалованье за то, чтобы уличать, судить и казнить вора или проститутку,

1) Ч. стр. 166.

2) Тамъ-же стр. 167.

3) Стр. 168.

4) Тамъ-же.

5) Стр. 169.

6) Ч. 1. стр. 170.

существованіе которыхъ обусловлено всѣмъ складомъ моей жизни, и которыхъ я самъ знаю, что надо не казнить, а исправлять. Мы всѣ братья, но я живу тѣмъ, что получаю жалованье за собраніе податей съ бѣдныхъ рабочихъ для употребленія ихъ на роскошь празднымъ и богатымъ. Мы всѣ братья, а я получаю жалованье за то, чтобы проповѣдывать людямъ мнимо христіанскую вѣру, въ которую я самъ не вѣрю, лишаящую ихъ возможности узнать истинную. Я получаю жалованье, какъ священникъ, епископъ за то, что обманываю людей въ самомъ важномъ для нихъ дѣлѣ. Мы всѣ братья, но я отдаю бѣднымъ свои педагогическіе, врачебные, литературные труды только за деньги. Мы всѣ братья, а я получаю жалованье за то, что готовлюсь къ убійству, учусь убивать, или дѣлаю оружіе, порохъ, крѣпости"... Правящіе классы по отношенію рабочихъ,—говорить Толстой ¹⁾,—находятся въ положеніи подмявшаго подъ себя противника и держащаго, не выпуская его, не столько потому, что онъ не хочетъ выпустить его, сколько потому, что стоитъ ему выпустить на мгновеніе подмятаго, чтобы самому быть сейчасъ же зарѣзаннымъ, потому что подмятый озлобленъ, и въ рукѣ его ножъ. И потому, будутъ ли они чутки или не чутки, наши богатые классы (которыхъ, какъ мы видѣли уже, Толстой относитъ къ кастѣ „веселящейся“) не могутъ наслаждаться тѣми благами, которыя они похитили (?) у бѣдныхъ... Вся жизнь и всѣ наслажденія ихъ отравлены укорами совѣсти или страхомъ". „Таково,—заключаетъ Толстой ²⁾, противорѣчіе экономическое.

Хотя многія изъ указанныхъ здѣсь явленій общественной жизни вовсе не имѣютъ экономическаго характера и представлены Толстымъ крайне тенденціозно и преувеличенно; тѣмъ не менѣе существованія противорѣчій въ человѣческой жизни, конечно, отрицать нельзя, и они обнимаютъ собою даже болѣе широкую область, чѣмъ какую умѣетъ указать Толстой. Онъ находитъ ихъ лишь въ экономической, государственной и международной жизни; но онъ оставилъ безъ вниманія самый корень

¹⁾ Ч. 1. стр. 172.

²⁾ Тамъ-же.

всѣхъ этихъ противорѣчій — личную, внутреннюю душевную, нравственную жизнь человека. Конечно, это сдѣлано намѣренно, а вовсе не по легкомыслію или небрежности, потому что тогда Толстому пришлось бы объяснять эти противорѣчія указаніемъ на ихъ истинную причину, а не формою государственной жизни.

Останавливаясь на явленіяхъ, указанныхъ выше и названныхъ противорѣчіями нашего сознанія и нашей жизни, мы сначала признаемъ необходимымъ рѣшить слѣдующіе вопросы: только исключительно въ наше время и только въ формѣ нашей государственной жизни существуютъ эти противорѣчія, или они существовали уже и до насъ? Толстой ли первый замѣтилъ существованіе этихъ противорѣчій въ человѣческой жизни, или они были извѣстны людямъ и раньше его? Существованіемъ ли государства нужно объяснять эти противорѣчія, или они имѣютъ свою особую причину? Наконецъ, — не могутъ ли другими средствами, кромѣ уничтоженія государствъ, быть уничтожены или по крайней мѣрѣ сглажены указываемыя Толстымъ противорѣчія въ человѣческой жизни?

Что такія противорѣчія существовали съ тѣхъ поръ, какъ только человека стала знать исторія, объ этомъ ясно свидѣтельствуется уже книга Бытія. Что уже въ патриархальныя времена человекъ старался разрѣшить эти противорѣчія, отыскать ихъ причину, чтобы устранить ее, — на это указываютъ всѣ книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета. Уже въ книгѣ Іова мы встрѣчаемъ ясно выраженнымъ этотъ роковой вопросъ: „Почему беззаконные живутъ, достигаютъ старости, да и силами крѣпки? Дома ихъ безопасны отъ страха, и нѣтъ жезла Божія на нихъ; восклицаютъ подъ голосъ тимпана и цитры и веселятся при звукахъ свирѣли; проводятъ дни свои въ счастья... Одинъ умираетъ въ самой полнотѣ силъ своихъ... А другой умираетъ съ душою огорченною, не вкусивъ добра. Въ день гибели пощажень бываетъ злодѣй“ (Іов. 21, 7—30). „Межи передвигаютъ, угоняютъ стада и пасутъ у себя; у сиротъ уводятъ осла, у вдовъ берутъ въ залогъ вола; бѣдныхъ сталкиваютъ съ дороги, всѣ униженные земли принуждены скрываться; нагіе почувютъ безъ покрыва и безъ одѣянія на стужѣ... Око прелюбодѣя ждетъ сумерковъ, говоря: ничей глазъ не уви-

дѣть меня“ (Иова 24, 2—19). Иисусъ сынъ Сираховъ также ясно указываетъ на противорѣчія жизни: „Какой миръ у гieny съ собакою?“ спрашиваетъ онъ. „И какой миръ у богатаго съ бѣднымъ? Ловля львовъ—дикіе ослы въ пустынь, такъ пастбища богатыхъ—бѣдные. Отвратительно для гордаго смиреніе: такъ отвратителенъ для богатаго бѣдный. Когда пошатнется богатый, онъ поддерживается друзьями; а когда упадетъ бѣдный, то отталкивается и друзьями. Когда подвергнется несчастію богатый; у него много помощниковъ; сказалъ нелѣпость,— и оправдали его. Подвергся несчастію бѣднякъ,— и еще бранятъ его; сказалъ разумно,— и его не слушаютъ. Заговорилъ богатый,—и всѣ замолчали и превознесли рѣчь его до облаковъ; заговорилъ бѣдный,— и говорятъ: это кто такой? и если онъ споткнется, то совсѣмъ низвергнуть его“ (Сир. 13, 22—29). Ап. Іаковъ спрашиваетъ: „Не богатые ли притѣсняють васъ, и не они ли влекутъ васъ въ суды? Не они ли безславятъ доброе имя, которымъ вы называетесь? (Іак. 2, 6. 7). Срв. Прем. Солом. 2, 1—21 и мн. др.

Оставляемъ всю нравственную отвѣтственность на совѣсти Толстого, когда онъ утверждаетъ, что всѣ священники, получающіе жалованье, проповѣдуютъ будто бы то, во что сами не вѣрують. Кто назвалъ сознательными обманщиками св. Апостоловъ, для того, конечно, дѣло пустое—бросить грязью въ простыхъ священниковъ! Допускаемъ (скажемъ кстати) и мы, что между достойными пастырями церкви есть и недостойные, быть можетъ, даже и невѣрующіе. Но и это противорѣчіе не есть явленіе, свойственное только одному нашему времени. Еще въ Вѣхтомъ Завѣтъ на него указывалъ людямъ Самъ Богъ, говоря грѣшнику: „Что ты проповѣдуешь уставы Мои и берешь завѣтъ Мой въ уста твои, а самъ ненавидишь наставленіе Мое и слова Мои бросаешь за себя?“ (Пс. 49, 16, 17). Апостоль Павелъ указывалъ на такое же противорѣчіе іудейскому законнику и говорилъ: „Какъ же ты, уча другаго, не учишь себя самаго? Проповѣдуя не красть, крадешь? говоря: не прелюбодѣйствуй, прелюбодѣйствуешь? гнушаясь идиоловъ, святотатствуешь? хвалишься закономъ, а преступленіемъ закона безчестишь Бога?“ (Рим. 2, 21—23).

Итакъ, богодухновенные писатели св. книгъ еще яснѣ Толстого видѣли всѣ противорѣчія жизни съ совѣстью и Божественнымъ Откровеніемъ, находили эти явленія прискорбными, неестественными, недостойными людей и потому стремились къ уничтоженію ихъ; но какими средствами, по ихъ ученію, можно было устранить эти прискорбныя явленія? Тѣми ли, какія указываетъ Толстой? Находили ли они для этого нужнымъ возбуждать людей къ революціи, къ ниспроверженію государственной формы жизни, къ уничтоженію общественнаго строя и представителей власти? Въ существованіи ли государства и властей они усматривали причину этихъ противорѣчій, какъ усматриваетъ Толстой? Нѣтъ, истинную причину всѣхъ бѣдствій чело-вѣческой жизни, всѣхъ этихъ противорѣчій между голосомъ совѣсти и дѣйствіями чело-вѣка, они указывали единственно въ испорченной грѣхомъ природѣ чело-вѣка, въ самомъ чело-вѣкѣ, въ его злой волѣ, въ его грѣховныхъ страстяхъ и похотахъ. По ихъ ученію, противорѣчія во внѣшней жизни чело-вѣка исчезнутъ только тогда, когда будетъ уничтоженъ самый ихъ корень — противорѣчія внутреннія въ душѣ чело-вѣка; а это будетъ достигнуто только тогда, когда будетъ восстановлена испорченная грѣхомъ природа чело-вѣческая. Мы видѣли уже, какой представляетъ ап. Павелъ нашу грѣховную природу; мы приводили уже его свидѣтельство о себѣ самомъ: „знаю, что не живеть во мнѣ, то есть, въ плоти моей доброе, потому что желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю. Если же дѣлаю то, чего не хочу, уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ. И такъ я нахожу законъ, что, когда хочу дѣлать доброе, прилежитъ мнѣ злое. Ибо по *внутреннему* чело-вѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ, но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ. Бѣдный я чело-вѣкъ! кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?“¹⁾ Совѣсть чело-вѣка, созданнаго по образу Божію, или законъ Божій вну-

¹⁾ Рим. 7, 18—24.

тренній, говоритъ намъ о любви къ ближнимъ, а грѣховная природа наша—о мщеніи и ненависти; совѣсть указываетъ на добродѣтели цѣломудрія, воздержанія, самоотверженія, а грѣховная природа влечетъ къ порокамъ сладостолбія, изнѣженности, лобостязательности, своекорыстія, и происходящимъ отсюда преступленіямъ; совѣсть предоставляетъ намъ смиреніе, грѣховная природа возбуждаетъ въ насъ гордость и т. д. Удивительно ли, если при такой раздвоенности въ душѣ и при преобладающемъ господствѣ грѣховной природы, „мы дѣлаемъ, какъ говоритъ Толстой ¹⁾, все навыворотъ того, чего требуетъ отъ насъ наша совѣсть и нашъ здравый смыслъ“? И естественно, что это противорѣчіе существовало, существуетъ и будетъ существовать до тѣхъ поръ, пока въ душѣ человѣка будетъ царить эта явная для всѣхъ раздвоенность. Уничтожить же ее можно только тогда, когда будетъ восстановлена испорченная грѣхомъ природа человѣческая, когда человѣкъ не только объявитъ борьбу самому себѣ, но и одержитъ надъ собою побѣду. Единственными средствами для этого Божественное Откровеніе признаетъ съ одной стороны—благодать или спасительную силу Божію, съ другой—самую рѣшительную дѣятельность человѣка: усвоенія ученія Божественнаго Откровенія и согласную съ нимъ жизнь. Когда этими средствами человѣкъ уничтожитъ въ себѣ самую злую волю и чувственныя грѣховныя похоти, тогда исчезнутъ въ его жизни и противорѣчія. Этому насъ учитъ слово Божіе; это же подтверждаютъ и многочисленные опыты христіанскихъ подвижниковъ и великихъ угодниковъ Божіихъ. Самъ ап. Павелъ видѣлъ себя вынужденнымъ объявить борьбу своей плоти, чтобы избѣжать противорѣчій. „Усмиряю и поработаю тѣло мое,—говоритъ онъ (1 Кор. 9, 27), дабы, проповѣдуя другимъ, самому не остаться недостойнымъ“.

Не съ уничтоженія государственной формы жизни нужно начинать дѣло уничтоженія человѣческихъ противорѣчій и злоупотребленій, а съ нравственнаго возрожденія отдѣльныхъ членовъ государства. Ошибочна мысль, будто бы отъ однихъ только реформъ и преобразованій внѣшнихъ условій жизни, отъ од-

¹⁾ Ч. I. стр. 164.

нихъ только новыхъ уставовъ и положеній зависить поднятіе нравственности народа и улучшеніе его жизни. Самая лучшая, самая разумная реформа, предпринятая съ самыми благими намѣреніями, не можетъ принести счатья народу, если ея осуществленіе попадетъ въ руки безнравственныхъ и безчестныхъ людей. Напротивъ, люди добросовѣстные и богобоязненные, укрѣпленные въ духѣ истинно-христіанской нравственности, могутъ достигать благопріятныхъ результатовъ даже и при такихъ условіяхъ жизни, недостатки которыхъ очевидны для всѣхъ. Дѣло въ людяхъ, а не въ однихъ только формахъ внѣшней жизни. Такъ смотрѣлъ на это и одинъ изъ лучшихъ русскихъ писателей—Достоевскій, самъ много пострадавшій за свое стремленіе къ уничтоженію крѣпостного права. По его мнѣнію, даже крѣпостное право не было бы зломъ, еслибы и крестьяне и ихъ помѣщики были истинными христіанами, еслибы помѣщикъ такъ же любилъ крѣпостныхъ, какъ самаго себя, заботился объ ихъ благѣ, удовлетворялъ ихъ нуждамъ и т. д. И Достоевскій былъ правъ: у многихъ богобоязненныхъ помѣщиковъ крестьянамъ жилось хорошо и привольно, такъ что они даже не хотѣли воспользоваться дарованнымъ имъ освобожденіемъ отъ крѣпостной зависимости. Дѣло Мальцевскихъ крестьянъ, конечно, не было единственнымъ и исключительнымъ. Такимъ образомъ для уничтоженія въ жизни противорѣчій нужно начинать съ перевоспитанія отдѣльныхъ лицъ въ духѣ истиннаго христіанства: а затѣмъ послѣдуетъ и перевоспитаніе дѣлага общества, уничтожьте всѣ пороки, оставьте однѣ христіанскія добродѣтели,—и противорѣчія въ жизни исчезнутъ сами собою. Пусть гордецъ уничтожить свою гордость и усвоить смиреніе; пусть властолюбецъ научится, пользуясь властью, употреблять ее во благо своимъ подчиненныхъ; пусть лжецъ перестанетъ лгать; пусть дѣти научатся почитать родителей; пусть боячъ пользуется своимъ богатствомъ не для себя только, а и для другихъ; пусть бѣднякъ не завидуетъ богатому, а съ преданностію вождь Божіей переноситъ свою бѣдность; пусть воръ перестанетъ красть, а начнетъ честно трудиться; пусть вообще всѣ научатся любить другихъ, какъ себя, и станутъ жить не для себя только, а больше для другихъ. Тогда дѣйствительно, насту-

пить на землѣ миръ, который принесенъ Спасителемъ, былъ воспытъ въ Вилеємѣ ангелами, дарованъ всѣмъ людямъ въ христіанствѣ, но которымъ люди сами не хотятъ воспользоваться. Тогда наступитъ и то царство Божіе, возвѣщая которое, пророкъ говорилъ: „Волкъ и агненокъ будутъ пастись вмѣстѣ, и левъ, какъ волъ, будетъ есть солому, а для змѣя прахъ будетъ пищею: они не будутъ причинять зла и вреда“ (Ис. 65, 25). „Богатство моря обратится къ тебѣ, достояніе народовъ придетъ къ тебѣ. Множество верблюдовъ покроетъ тебя: принесутъ золото и ладанъ. Всѣ овцы Кидарскія будутъ собраны къ тебѣ: овны Неваіоескія послужатъ тебѣ. И будутъ всегда отверсты врата твои, не будутъ затворятся ни днемъ, ни ночью, чтобы приносимо было къ тебѣ достояніе народовъ. И придутъ къ тебѣ съ покорностью сыновья угнетавшихъ тебя, и падутъ къ стопамъ ногъ твоихъ всѣ презиравшіе тебя. Не слышно будетъ болѣ насилія въ землѣ твоей, опустошенія и раззоренія—въ предѣлахъ твоихъ“. (Ис. 60, 5—7. 11. 14. 18).

Толстой не вѣритъ этому ученію Божественнаго Откровенія; онъ предпочитаетъ ему ученіе французскихъ коммунистовъ прошлаго столѣтія о свободѣ, равенствѣ и братствѣ. Ему нѣтъ дѣла до того, къ какимъ прискорбнымъ результатамъ привело французовъ это ученіе; онъ съ непонятною самоувѣренностію надѣется достигнуть при помощи этого же самаго ученія совершенно другихъ результатовъ. Конечно, Толстой можетъ думать, что ему угодно; но онъ поступаетъ несправедливо, когда это ученіе французскихъ коммунистовъ отожествляетъ съ ученіемъ христіанскимъ... По ученію христіанскому, всѣ люди братья, потому что всѣ произошли отъ одного общаго родоначальника—Адама, всѣ—братья,—потому что всѣ возрождены Иисусомъ Христомъ, Который и далъ всѣмъ право быть чадами Божиими; всѣ равны предъ Богомъ, потому что „во Адамѣ всѣ согрѣшили“ и безъ искупительной жертвы Христа не могли бы сами достигнуть своего спасенія; всѣмъ равно дарованы всѣ средства ко спасенію... Никакого другого равенства между людьми христіанство не знаетъ. Какъ у обыкновенныхъ родителей дѣти бывають съ различными способностями и дарованіями; такъ и среди чадъ Божіихъ—во всемъ родѣ человѣчес-

комъ. Одному дано десять талантовъ, другому пять талантовъ, а инымъ—только по одному таланту; но за то, кому дано много, отъ того много и потребуетъ, и кому много вѣрено, съ того больше взыщутъ (Лук. 12, 48). Спаситель знаетъ богатыхъ и нищихъ и даже засвидѣтельствовалъ, что среди людей нищія будутъ существовать всегда (Марк. 14, 7; Матѳ. 26, 11; Иоан. 12, 8); Онъ училъ, что рабъ никогда не будетъ больше господина своего и посланникъ—больше пославшаго его (Иоан. 13, 16; 15, 20), что ученикъ не долженъ быть выше учителя (Матѳ. 10, 24; Лук. 6, 40). Это же самое ученіе проповѣдывали и апостолы. Они также знаютъ богатыхъ и бѣдныхъ (Іак. 2, 2. 3. 5. 6. Рим. 15, 26; 2 Кор. 6, 10; Галат, 2, 10), людей, отличающихся другъ отъ друга по своимъ способностямъ, дарованіямъ и вѣшнему положенію. Истину этого христіанскаго ученія подтверждаетъ и исторія, и ежедневный опытъ. Да и самъ Толстой, съ особенною ревностію проповѣдующій равенство людей, на самомъ дѣлѣ не только не признаетъ его, но положительно опровергаетъ его на каждой страницѣ своей книги, противорѣча такимъ образомъ самому себѣ. По крайней мѣрѣ, себя и своихъ послѣдователей онъ всегда ставитъ и по умственнымъ способностямъ, и по нравственности, и по практической жизни неизмѣримо выше всѣхъ другихъ людей... Но объ этомъ мы уже говорили.

Второе противорѣчіе жизни поражаетъ Толстого еще болѣе, чѣмъ разсмотрѣнное нами; онъ называетъ его *государственнымъ*. Оно состоитъ, по его мнѣнію, въ томъ, что люди подчиняются государственнымъ законамъ. „Вѣдь мы знаемъ, какъ дѣлаются законы,—говоритъ онъ ¹⁾,—мы всѣ были за кулисами, мы всѣ знаемъ, эти законы *суть произведенія корысти, обмана, борьбы партій*,— что въ нихъ нѣтъ и не можетъ быть истинной справедливости. И потому люди нашего времени не могутъ вѣрить тому, чтобы повиновеніе законамъ гражданскимъ или государственнымъ удовлетворяло бы требованіямъ разумности челоуѣческой природы. Люди давно уже знаютъ, что неразумно повиноваться такому закону, въ истинности котораго можетъ

¹⁾ Ч. I, стр. 174.

быть сомнѣніе, и потому не могут не страдать, повинаясь закону, разумность и обязательность котораго не признають". Въ частности *государственное* противорѣчіе, по словамъ Толстого, выражается въ слѣдующемъ: „Мы признаемъ ненужность таможенъ и заграничныхъ пошлинъ, и должны платить ихъ, признаемъ бесполезными расходы на содержаніе двора и многихъ чиновъ управленія; признаемъ вредной проповѣдь церковную (?); и должны участвовать въ поддержаніи этихъ (?) учреждений мы признаемъ жестокими и *безсовѣстными* (?) наказанія, накладываемыя судами, и должны участвовать въ нихъ; признаемъ неправильнымъ и вреднымъ распредѣленіе земельной собственности, и должны подчиняться ему; не признаемъ необходимости войскъ и войны, и должны нести страшныя тяжести для содержанія войскъ и веденія войнъ и т. п.“ Вотъ все, что Толстой нашелся сказать объ усмотрѣнномъ имъ въ жизни *государственномъ* противорѣчіи. Государственные законы, по его мнѣнію, не хороши только потому, что не покровительствуютъ разрушительнымъ теоріямъ грубаго социализма: охраняютъ частную собственность и личную безопасность каждаго подданнаго; вѣрный социально-коммунистическому ученію, онъ возстаетъ противъ государственныхъ податей и пошлинъ, указывая лишь на возможность ихъ „бесполезнаго расходованія“ и намѣренно умалчивая о томъ, сколько государство расходуетъ на народныя нужды и потребности: на защиту государства отъ внѣшнихъ враговъ и на предупрежденіе внутреннихъ безпорядковъ, на школы, больницы, пріюты, богадѣльни, устройство путей сообщенія, улучшеніе народнаго хозяйства и т. д. и т. д. Какъ врагъ христіанства, Толстой и здѣсь, уже безъ всякаго повода и основанія, говоритъ о *вредѣ церковной проповѣди* только потому, что она *церковная*, и въ самомъ существованіи ея видитъ *государственное* противорѣчіе!... Если бы Толстой былъ болѣе справедливъ и безпристрастенъ, онъ, конечно, выражался бы нѣсколько точнѣе и опредѣленнѣе: вмѣсто: „мы признаемъ“, „*остъ* мы знаемъ“ онъ говорилъ бы прямо: „мы — коммунисты, нигилисты и анархисты — признаемъ“. Ибо, какъ можно было усмотрѣть изъ *разсужденія* его о государственномъ противорѣчіи, кромѣ общихъ социалистически-нигилистическихъ фразъ — онъ

ничего не сказалъ. Но фантази нигилистовъ, социалистовъ, коммунистовъ и анархистовъ русскимъ людямъ уже надобно и опротивѣли...

О важномъ и благотворномъ, нравственно-воспитательномъ значеніи государственнаго законодательства съ философско-юридической точки зрѣнія пришлось бы говорить слишкомъ много; разсужденіе по этому предмету, само по себѣ, могло бы составить цѣлую и весьма объемистую книгу, могло бы дать обильный матеріалъ для ученой диссертациі. Но и для каждаго понятно, насколько не правъ Толстой, называя государственные законы „произведеніями только корысти, обмана и борьбы партій“. Охраняя права отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ обществъ, гражданскіе законы имѣютъ въ виду единственную цѣль—удовлетвореніе требованіямъ истинной справедливости: „не бери того, что не твое; если ты взялъ чужое, возврати его тому, кому оно принадлежитъ“. Уголовные законы идутъ далѣе: они не караютъ только совершившихъ преступленіе и не охраняютъ только гражданъ отъ возможности совершенія преступленій въ будущемъ, но еще и воспитываютъ общество въ тѣхъ или другихъ нравственныхъ понятіяхъ; они указываютъ зло въ общественной жизни и, наказывая преступника, этимъ самымъ ясно говорятъ всему обществу, что и въ будущемъ такое преступленіе не можетъ остаться ненаказаннымъ. Требования государственнаго закона суть требованія народной совѣсти и потому осуждать законъ значитъ осуждать совѣсть цѣлаго народа. Но мы посмотримъ на значеніе и смыслъ государственнаго законодательства—не съ этой юридически-философской точки зрѣнія, а съ той, какъ учить объ этомъ христіанство.

Толстой постоянно называетъ себя „истиннымъ христіаниномъ“; но еслибы онъ дѣйствительно былъ истиннымъ христіаниномъ, то онъ никогда не сказалъ бы о государственномъ законодательствѣ того, что онъ сказалъ. По ученію христіанства, законъ вообще имѣетъ важное нравственно-воспитательное и нравственно-исправительное значеніе. Представители власти и закона суть орудія правды Божіей. Когда были написаны новозавѣтныя книги Св. Писанія, власть находилась въ рукахъ даже враговъ христіанства—язычниковъ; тѣмъ

не менѣ великій Апостоль языкниковъ шипеть: „Всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти не отъ Бога; существующія же власти отъ Бога установлены. Посему противящійся власти противится Божію установленію. А противящіеся сами навлекутъ на себя осужденіе. Ибо начальствующіе страшны не для добрыхъ дѣлъ, но для злыхъ. Хочешь ли не бояться власти? Дѣлай добро, и получишь похвалу отъ нея; ибо начальникъ есть Божій слуга, тебѣ на добро. Если же дѣлаешь зло, бойся, ибо онъ не напрасно носитъ мечъ: онъ Божій слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему злое. И потому надобно повиноваться не только изъ *страха* наказанія, но и по совѣсти. Для сего вы и подати платите, ибо они Божіе служители, симъ самымъ постоянно занятые“ (Рим. 13, 1—6; срв. Петр. 2, 13. 14; Тит. 3, 1; 1 Петр. 3, 13 и др.).—Въ виду этого столь ясно выраженнаго истинно-христіанскаго ученія Толстой, какъ бы для нѣкотораго оправданія своей совѣсти, ссылается ¹⁾ на то, что теперъ „въ большинствѣ случаевъ люди нашего времени не вѣрятъ“, что законы, возвѣщенные даже въ Божественномъ Откровеніи, „*писаю пальцемъ Богъ*“ (какое кощунственное выраженіе!) и что власть установлена Богомъ. Но что и это за оправданіе? Мало ли чему, „не вѣрятъ въ большинствѣ случаевъ люди нашего времени“? Толстой и толстовцы не вѣрятъ даже въ самое бытіе личнаго Бога!.. Не признаютъ обязательнымъ для дѣтей почитать родителей и повиноваться имъ! Но что-же изъ этого?—Истина остается истинной. Дѣйствительность ничего не теряетъ отъ того, что душевно-больные люди представляютъ ее себѣ иною, чѣмъ какова она на самомъ дѣлѣ. Не вѣруешь въ Божественное Откровеніе,—это—дѣло твоей совѣсти; но не называй же себя послѣдователемъ этого Откровенія; не вѣруешь, что христіанское ученіе проповѣдуетъ истину,—не называй же себя и христіаниномъ. Скажи прямо и откровенно: кто ты? Соціалистъ? нигилистъ? коммунистъ или анархистъ?—Тогда по крайней мѣрѣ ты не будешь водить въ потемкахъ своего читателя. Онъ будетъ знать, съ кѣмъ имѣетъ дѣло, и если признастъ тебя заблуждающимся, не согласится

¹⁾ Ч. I. стр. 173.

съ твоими взглядами, то во всякомъ случаѣ не будетъ уличать тебя въ недобросовѣстности и безчестности. Въ томъ-то и состоитъ основная ложь всего ученія Толстого и его безчестность, какъ писателя, что онъ заимствуетъ свои положенія изъ чуждаго, даже враждебнаго христіанству источника (у позитивистовъ, пантеистовъ, социалистовъ, коммунистовъ, нигилистовъ и даже анархистовъ), и въ то же время увѣряетъ читателя, что его ученіе—истинно христіанское...

Толстой, какъ мы видѣли, самъ указываетъ въ жизни множество противорѣчій между требованіями совѣсти и дѣйствіями людей. Съ точки зрѣнія государственнаго законодательства эти противорѣчія суть преступленія, по ученію христіанскому—грѣхи. И вотъ гражданскіе законы, основывающіеся на законѣ Божіемъ, главною цѣлю своею имѣютъ именно уничтоженіе, устраненіе, предотвращеніе или пресѣченіе этихъ противорѣчій, преступленій, или грѣховъ. По ученію христіанскому, законъ является необходимымъ послѣдствіемъ существованія преступленій, а съ другой стороны—средствомъ для опредѣленія преступленій и отличія ихъ отъ дѣйствій непротивныхъ совѣсти и волѣ Божіей. „Для чего же законъ? говоритъ Ап. Павелъ Онъ данъ послѣ, по причинѣ преступленій“ (Гал. 3, 19). Гдѣ нѣтъ преступленія, тамъ не нуженъ и законъ (Рим. 4, 15). Законъ положенъ не для праведника, но для незаконныхъ и непокоривыхъ, нечестивыхъ и грѣшниковъ, развратныхъ и оскорбленныхъ, для оскорбителя отца и матери, для челоуѣкоубійць, для блудниковъ, клеветниковъ, лжецовъ, клятвопреступниковъ, и для всего, что противно здравому ученію“ (1 Тим. 1, 9—10). Кто имѣетъ „любовь, радость, миръ, долготерпѣніе, благодать, милосердіе, вѣру, кротость, воздержаніе,—на такихъ нѣтъ закона“ (Гал. 5, 22, 23). „Закономъ познается грѣхъ“ (Рим. 3, 20). „И такъ законъ противенъ обѣтованіямъ Божіимъ?—Никакъ! законъ былъ для насъ дѣловодителемъ ко Христу“ (Гал. 3, 21, 24), „законъ духовенъ“ (Рим. 7, 14), „законъ святъ“ (Рим. 7, 12), „законъ добръ“ (Рим. 7, 16; 1 Тим. 1, 8), „если кто законно употребляетъ его“ (1 Тим. 1, 8). Послѣ этого понятно, почему истинный христіанинъ, исповѣдующій, что законъ духовенъ, святъ и добръ, не можетъ ут-

верждать вмѣстѣ съ Толстымъ, что законъ есть государственное противорѣчіе и произведеніе корысти, обмана и борьбы партий.... Апостолъ Іаковъ прямо говоритъ: „Если вы исполняете законъ царскій,—хорошо дѣлаете. Но если поступаете съ лицепріятіемъ, то грѣхъ дѣлаете, и предъ закономъ оказываетесь преступниками“ (Іак. 2, 8, 9). Истинный христіанинъ иначе и не можетъ говорить о законѣ государственномъ, если онъ не противорѣчитъ закону Божію. Христіанская любовь стоитъ, конечно, выше закона; но и законъ долженъ быть орудіемъ ея, какъ ветхозавѣтный законъ былъ для людей дѣтводителемъ ко Христу.

Наконецъ, третье и послѣднее противорѣчіе, которое Толстой разъясняетъ съ особеннымъ усиліемъ, онъ усматриваетъ въ международныхъ сношеніяхъ. Это противорѣчіе христіанскаго сознанія и войны. Въ помощь себѣ Толстой приводитъ множество мнѣній разныхъ извѣстныхъ и неизвѣстныхъ ученыхъ о томъ, что война и расходы по содержанію армій есть не добро, а зло. Эти мнѣнія и взгляды ученыхъ на войну занимаютъ въ книгѣ Толстого цѣлыхъ 63 страницы—отъ 176 до 239! Благодаря этому мы узнаемъ, какъ отзывались о войнѣ профессоръ международного права графъ *Комаровскій* „въ своемъ ученомъ трактатѣ“ (?), *Эрико Ферри*, *Чарльзъ Бумъ* „въ рѣчи своей, читанной въ Лондонѣ въ ассоціаціи для реформы и кодификаціи закона народовъ 26 іюня 1887 года“, *Frederic Passy* „въ запискѣ, читанной на послѣднемъ конгрессѣ (1890 г.) всеобщаго мира въ Лондонѣ“, *Sir Wilfred Lawson*, говорившій на томъ же конгрессѣ,—*Mr. I. Iowet Wilson*, *Mr. E. D. Bartlett*, *L'abbé Defourny*, Синьоръ *E. I. Монета*, *Maxime du Camp*, „даровитый писатель“ (другъ и послѣдователь Толстого) *E. Rod*, *Монасанъ*, „знаменитый академикъ“ (почитатель Толстого) *Дусъ*, *Жюль Кларетти (Jules Claretie)*, Э. Золя, „академикъ *Вомъз*“ (другъ Толстого) и др. Разбираемая нами книга Толстого была издана уже въ ноябрѣ прошлаго года; а въ настоящемъ году въ Лондонѣ также былъ созванъ конгрессъ всеобщаго мира, на который были устремлены умиленные взоры всѣхъ противниковъ войны. Англійскіе ораторы въ своихъ увлекательныхъ рѣчахъ, указывая на всѣ ужасы и бѣдствія порожд-

даемыя войнами, на тѣ громадныя раскоды, которыя несетъ Европа по содержанию многочисленныхъ армій, настойчиво требовали всеобщаго разоруженія и учрежденія третейскаго суда для рѣшенія всѣхъ споровъ, которые могутъ возникать между различными государствами. Рѣчи шли безъ перерыва. Не успѣвалъ окончить своей рѣчи одинъ ораторъ, какъ его мѣсто занималъ другой. Ихъ сладкія рѣчи о вѣчномъ и всеобщемъ мирѣ публика слушала съ умиленіемъ. Но вдругъ встаетъ одинъ ораторъ, обладавшій большимъ благоразуміемъ, чѣмъ его товарищи, и указываетъ на внутреннюю ложь всѣхъ ихъ сладкихъ рѣчей. „Наша англійская армія для Европы не страшна и не имѣетъ никакого значенія (такъ приблизительно гласила его рѣчь); ей страшнѣе только нашъ многочисленный флотъ, на который мы производимъ слишкомъ большія и тяжелыя затраты; поэтому, если вы дѣйствительно хлопочете о мирѣ, то прежде всего потребуйте отъ правительства уничтоженія флота“. По словамъ корреспондента „Московскихъ Вѣдомостей“, на эту рѣчь не послѣдовало никакихъ возраженій, и члены конгресса тихо разошлись по домамъ. Понятно, почему о всеобщемъ разоруженіи армій любятъ ораторствовать англичане...

Толстой перечислилъ всѣхъ англичанъ, которые выдаютъ себя за гуманныхъ противниковъ войны; но онъ намѣренно, конечно, умолчалъ о христіанской Церкви, которая около 2000 лѣтъ ежедневно по нѣсколько разъ возноситъ свои молитвы *о мирѣ всего міра и соединеніи всѣхъ, объ отвращеніи междоусобныхъ брани, нашествія иноплемениковъ* и т. п. Доказывать, что война есть зло весьма легко и удобно, потому что эта истина также ясна, какъ $2 \times 2 = 4$. Но съ другой стороны для каждаго должно быть ясно и то, что это зло неизбежное. Даже Христосъ, даровавшій міру религію любви и всепрощенія, съ прискорбіемъ долженъ былъ утверждать предъ учениками, что въ этомъ грѣховномъ мірѣ, который весь во злѣ лежитъ, войны не прекратятся никогда, и что даже Самъ Онъ принесъ на землю не миръ, но раздѣленіе (Лук. 12, 51). „Не думайте, что Я пришелъ принести миръ на землю; не миръ пришелъ Я принести, но мечъ, ибо Я пришелъ раздѣлить челоуѣка съ отцемъ его, и дочь съ матерью ея, и невѣстку со свекровью ея. И враги

человѣку—домашніе его“ (Матѣ. 10, 34—36). Исторія многочисленными фактами подтвердила истину этихъ словъ. Достаточно упомянуть о языческихъ гоненіяхъ на христіанъ и крестовыхъ походахъ. Указывая признаки кончины міра, Спаситель также говорилъ: „Услышите о войнахъ и о военныхъ слухахъ. Смотрите, не ужасайтесь: ибо *надлежитъ всему тому быть*. Но это еще не конецъ: ибо возстанетъ народъ на народъ, и царство на царство“ (Матѣ. 24, 6. 7). Хотя въ Евангеліяхъ нигдѣ не говорится о томъ, признавалъ ли Господь войну дозволенною, какъ въ Ветхомъ Заветѣ: но можно думать, что для жизни государствъ Онъ не отрицалъ ея политическаго значенія, какъ средства защиты отъ нападенія враговъ. По крайней мѣрѣ, на вопросъ Пилата: „Ты Царь Іудейскій?“ Спаситель отвѣчалъ такъ: „Царство Мое не отъ міра сего: если-бы отъ міра сего было Царство Мое, то служители—Мои подвизались бы за Меня (οἱ ὑπηρετοὶ ἄν οἱ Ἰουδαίου), чтобы Я не былъ преданъ Іудеямъ“ (Іоан. 18, 36).

Пусть Толстой и подобные ему утописты мечтаютъ найти средство для уничтоженія войнъ, хотя они, безъ сомнѣнія, и сами не вѣрятъ тому, что говорятъ. Но истинный христіанинъ не можетъ предаваться такимъ пустымъ мечтаніямъ празднои фантазіи. Ему, по примѣру Самаго Христа, приходится только скорбѣть о грѣховности міра и о неизбежности такого зла, какъ война; вѣруя словамъ Спасителя, что войны будутъ ведены до конца міра, онъ будетъ поступать по христіанскому чело-вѣколюбію, когда, отказавшись найти средства для совершеннаго уничтоженія войнъ, будетъ заботиться объ устраненіи различныхъ поводовъ къ войнѣ и объ облегченіи тѣхъ ужасныхъ бѣдствій, которыя всегда влекутъ за собою ожесточенныя войны.

Главная цѣль, къ которой направлены всѣ стремленія Толстого, есть собственно разрушеніе существующаго порядка государственной жизни. О войнѣ онъ говоритъ съ крайнимъ возмущеніемъ не только потому, что она есть зло сама по себѣ, но и потому, что чрезъ это для него является возможность въ такомъ же ужасномъ, мрачномъ видѣ представить и военную службу, на которую онъ смотритъ, какъ на главную вѣшнюю

опору государства. Желая, во что бы то ни стало, нарисовать самую мрачную картину войны и военной службы, Толстой прибѣгаетъ къ помощи приемовъ явно тенденціозныхъ и ведетъ дѣло съ очевидною для читателя предвзятостію. Онъ не видитъ даже серьезныхъ побужденій къ войнѣ. „Правда, теперь уже не воюютъ изъ за того, что одинъ король не исполнилъ учтивости относительно льбовницы другого, говоритъ онъ ¹⁾, но, преувеличивая *почтенныя* и *естественныя чувства* національнаго достоинства и патріотизма и возбуждая общественное мнѣніе одного народа противъ другого, доходятъ, наконецъ, до того, что становится достаточнымъ того, чтобы было сказано,—хотя бы извѣстіе и было невѣрно,—что посланникъ вашего государства не былъ принятъ главой другого государства, для того, чтобы разразилась самая ужасная и гибельная война изъ всѣхъ тѣхъ, которыя когда либо были“. Если читатель обратитъ достаточное вниманіе на то, какими причинами были вызваны, напр., нами послѣднія войны съ Турціей—Крымская и Восточная, то ясно увидитъ, насколько невѣрны и легкомысленны разсужденія Толстого. Изъ исторіи этихъ войнъ видно что не правители возбуждали общественное мнѣніе одного народа противъ другого, а самъ народъ вынуждалъ правителей объявлять войну. Какъ поэтъ, которому должны быть извѣстны всѣ движенія души человѣческой, Толстой легко могъ бы представить, сколько бессонныхъ ночей провели наши въ Бозѣ почивающіе Государя, сколько душевныхъ мученій испытали Они, прежде чѣмъ рѣшились объявить войну Турціи. Смерть множества людей—дѣло ужасное! Но русскій народъ—отъ простого рабочаго до высшаго представителя русской прессы—требовалъ самымъ настойчивымъ образомъ этой жертвы для искупленія своихъ единокровныхъ и единовѣрныхъ братьевъ. Добровольцы, по собственной инициативѣ, массами отправлялись на мѣсто кровопролитія. И только послѣ этого, въ виду совершенной невозможности уладить дѣло съ Турціей, послѣ употребленія всѣхъ другихъ средствъ при помощи дипломатіи, не имѣя силъ противиться требованію русскаго народа, правительство объ-

¹⁾ Ч. I, стр. 186.

явило эти войны. Дѣло это было недавно; истину сказаннаго нами провѣрить легко, а вмѣстѣ съ тѣмъ легко увидѣть, насколько невѣрны сужденія Толстого.

Главною причиною войны Толстой признаетъ чувство патриотизма ¹⁾. Это чувство онъ считаетъ эгоистическимъ, а потому ложнымъ и противухристіанскимъ, такъ какъ оно будто бы несоединимо съ обязанностію христіанина одинаково любить всѣхъ людей. Впрочемъ въ иныхъ мѣстахъ, какъ и въ приведенномъ нами выше, онъ, въ полномъ противорѣчїи самому себѣ, чувство патриотизма называетъ уже *почтеннымъ* и *естественнымъ* ²⁾. Чему же вѣрить? Но такъ какъ подобныя противорѣчїя у Толстого слишкомъ многочисленны и неразрѣшимы, то мы оставляемъ открытымъ и этотъ вопросъ ³⁾. Отмѣтимъ только, что, по христіанскому ученію, патриотизмъ дѣйствительно признается чувствомъ *естественнымъ* и *почтеннымъ*. „Если кто о своихъ и особенно о домашнихъ не печется, тотъ отрекся отъ вѣры и хуже невѣрнаго“ (1 Тим. 5, 8). „Истину говорю во Христѣ, не лгу, свидѣтельствуешь мнѣ совѣсть моя въ Духѣ Святомъ,—говорить ап. Павелъ (Рим. 9, 1—4),—что великая для меня печаль и непрестанное мученіе сердцу моему: я желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братьевъ моихъ, родныхъ мнѣ по плоти, то есть, Израильтянъ“. Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ не былъ чуждъ патриотическаго чувства. Это доказываетъ вся исторія Его земной жизни. Для подтвержденія этого мы не будемъ ссылаться на Его любовь къ Галилеѣ, Тиверїадскому озеру, „Своему городу“ ⁴⁾ Капернауму; мы напомнимъ только читателю о томъ, какъ за нѣсколько дней до Своихъ крестныхъ страданій, во время торжественнаго входа въ столицу Палестины, Спаситель, взглянувъ на Иерусалимъ, заплакалъ о немъ и сказалъ: о если бы и ты хотя въ сей твой день узналъ, что служить къ миру тво-

¹⁾ Ч. 1, стр. 186, 194.

²⁾ Ч. 1, стр. 186.

³⁾ Интересно, что, осуждая чувство патриотизма у русскихъ людей, Толстой находить естественнымъ проявленіе сепаратизма у поляковъ, остзейскихъ нѣмцевъ и евреевъ. Ср. Ч. II, стр. 50.

⁴⁾ Мѣ. 9, 1.

ему!“ (Лук. 19, 42). Сколько проявлено въ этихъ словахъ и этихъ слезахъ любви къ священному для каждаго іудея городу! Могъ ли послѣ этого Христосъ, Самъ плакавшій объ Іерусалимѣ, осудить тѣхъ іудеевъ, которые, движимые чувствомъ благодарнаго патріотизма, также со слезами говорили нѣкогда, обращаясь къ тому же городу: „При рѣкахъ Вавилона тамъ сидѣли мы и плакали, когда вспоминали о Сіонѣ... Какъ намъ пѣть пѣснь Господню на землѣ чужой? Если я забуду тебя, Іерусалимъ,— забудь меня десница моя; прильни языкъ мой къ гортани моей, если не буду помнить тебя, если не поставлю Іерусалима во главѣ веселія моего“ (Ис. 136, 1. 4—6). А если христіанство не можетъ осуждать іудейскаго патріотизма, котораго не былъ чуждъ и Самъ Спаситель, то какъ же оно будетъ осуждать патріотизмъ вообще?...

Толстой возмущается войною главнымъ образомъ потому, что ради нея, въ Европѣ держится подъ ружьемъ 28.000,000 молодыхъ людей и что на содержаніе ихъ съ 1872 года (до какаго года—неизвѣстно) народы Европы издержали 15 миллиардовъ рублей) ¹⁾. По этой же причинѣ онъ крайне возмущается и общеою военною повинностью, которую онъ считаетъ „последнимъ предѣломъ противорѣчія, дальше котораго идти нельзя“ ²⁾. При этомъ онъ доказываетъ вредъ общей воинской повинности еще тѣмъ, что она „отрываетъ всѣхъ мущинъ отъ обычнаго теченія жизни и нарушаетъ возможность самаго труда“ ³⁾. „Угрозы войны, готовой всякую минуту разразиться,—говоритъ Толстой ⁴⁾—дѣлаютъ бесполезными и тщетными всѣ усовершенствованія общественной жизни“. Несправедливость этого разсужденія увидѣть легко; для этого нужно только провѣрить его съ дѣйствительностію, и тогда окажется: 1) что общая воинская повинность не есть „последній предѣлъ противорѣчія“, а есть только дѣло справедливости—уравненіе подданныхъ въ ихъ обязанностяхъ по отношенію къ государству, благодаря чему одинаковыя обязанности возлагаются какъ на сына сенатора,

¹⁾ Ч. I. стр. 181. 182.

²⁾ Ч. I, стр. 240.

³⁾ Ч. I, стр. 258.

⁴⁾ Тамъ-же.

такъ и на сына послѣдняго крестьянина; 2) что общая воинская повинность вовсе не отрываетъ *всѣхъ* мущинъ отъ обычнаго теченія жизни, а изъ *всѣхъ* она беретъ для военной службы столько, сколько бралось и до общей воинской повинности; и, наконецъ, 3) что, слѣдовательно, общая воинская повинность не помѣшала усовершенствованіямъ общественной жизни; напротивъ, ежедневный опытъ свидѣтельствуетъ, что со времени введенія общей воинской повинности постоянно увеличиваются разные усовершенствованія, какъ по земледѣлію и веденію сельскаго хозяйства, такъ и въ ремеслахъ.

У Толстого есть нѣчто роковое—путаться въ непонятныхъ противорѣчійхъ, имъ же самимъ постоянно измышляемыхъ. Не удивительно поэтому, что въ VII главѣ своей книги онъ уже противорѣчитъ тому, что онъ утверждалъ въ двухъ предшествующихъ. Теперь уже оказывается, что главное зло государственной жизни не въ войнахъ съ сосѣдями, а въ войнѣ государства съ своими подданными. Войска уже оказываются нужными не для войны съ враждебными народами. „Войска, говоритъ Толстой ¹⁾, прежде всего нужны всякому правительству и правящимъ классамъ для того, чтобы поддержать тотъ порядокъ вещей, который не только не вытекаетъ изъ потребности народа, но часто прямо противоположенъ ему, и выгоденъ только правительству и правящимъ классамъ. Войска нужны всякому правительству прежде всего для содержанія въ покорности своихъ подданныхъ и для пользованія ихъ трудами“. Однимъ словомъ, войска нужны для поддержанія власти; но власть сама по себѣ есть явленіе безнравственное, потому что „основа власти есть тѣлесное насиліе ²⁾“. Поэтому и „люди, находящіеся у власти,—говоритъ Толстой ³⁾,—будь они министры, полицмейстеры, городовые—всегда, вслѣдствіе того, что они имѣютъ власть, дѣлаются болѣе склонными къ безнравственности“; „люди имѣющіе власть, именно вслѣдствіе обладанія властью, всегда не святы ⁴⁾“; обладаніе властью развращаетъ людей ⁵⁾“; зах-

1) Ч. I. стр. 254.

2) Ч. I. стр. 243.

3) Стр. 244.

4) Ч. I. стр. 245.

5) Ч. I. стр. 248.

ватывать и удерживать власть никакъ не могутъ болѣе добрые ¹⁾“; „безъ возвеличиванія себя и униженія другихъ, безъ лицемерія, обмановъ, безъ тюремъ, крѣпостей, казней, убійствъ не можетъ ни возникнуть, ни держаться никакая власть ²⁾“; злые всегда властвуютъ надъ добрыми ³⁾“; „поэтому подчиненіе власти государства совершенно бесполезно ⁴⁾“. Таковы сужденія Толстого о государственной власти. Но этого мало. Онъ идетъ въ этомъ направленіи далѣе и прямо, какъ обыкновенный бунтарь анархистъ, начинаетъ возбуждать своихъ послѣдователей къ открытому неповиновенію государственной власти, доказывая ⁵⁾ рядомъ софизмовъ, что „исполненіе требованій государства и подчиненіе себя воинской повинности для человѣка въ большей части случаевъ невыгоднѣе, чѣмъ отказъ отъ нея“. „Если я принадлежу къ меньшинству угнетателей, говорить Толстой ⁶⁾, невыгоды неподчиненія требованіямъ правительства будутъ состоять въ томъ, что меня, какъ отказавшагося исполнить требованія правительства, будутъ судить и въ лучшемъ случаѣ или оправдаютъ или, какъ поступають у насъ съ менонитами,—заставятъ отбывать срокъ службы на невоенной работѣ; въ худшемъ же случаѣ приговорятъ къ ссылкѣ или заключенію въ тюрьму на два или на 3 года (я говорю по примѣрамъ бывшимъ въ Россіи), или, можетъ быть, и на болѣе долгое заключеніе, можетъ быть и на казнь, хотя вѣроятіе такого наказанія очень мало. Таковы невыгоды не подчиненія. Невыгоды же подчиненія будутъ состоять въ слѣдующемъ: въ лучшемъ случаѣ меня не пошлютъ на: убійство людей и самаго не подвергнуть большимъ вѣроятіямъ искалѣченія и смерти, а только зачислятъ въ военное рабство. я буду наряженъ въ шутовской нарядъ (будто тепершняя блуза Толстого *для него* не шутовской нарядъ!), мною будетъ помыкать всякій человѣкъ выше меня чиномъ (а для гордеца это тяжело!)—отъ ефрейтора до фельдмаршала, меня заставятъ кривляться тѣ-

1) Ч. II. стр. 45.

2) Тамъ же.

3) Ч. II стр. 48 и ин. др.

4) Ч. I. стр. 258.

5) Ч. I. стр. 265.

6) Ч. I. стр. 266—268.

ломъ, какъ имъ этого хочется, и, продержавъ меня отъ одного до пяти лѣтъ, оставлятъ меня на десять лѣтъ въ положеніи готовности всякую минуту явиться опять на исполненіе всѣхъ этихъ дѣлъ. Въ худшемъ же случаѣ будетъ то, что при всѣхъ же прежнихъ условіяхъ рабства меня еще пошлютъ на войну, гдѣ я вынужденъ буду убивать ничего не сдѣлавшихъ мнѣ людей чужихъ народовъ, гдѣ могу быть искалѣченъ и убитъ (казненнымъ, значить, быть лучше!) и гдѣ могу попасть въ такое мѣсто, какъ это бывало въ Севастополѣ и какъ бываетъ во всякой войнѣ, гдѣ люди посылаются на вѣрную смерть, и что мучительнѣе всего, могу быть посланъ противъ своихъ же соотечественниковъ (отрицаніе и осужденіе патріотизма—и любовь къ соотечественникамъ!) и буду убивать своихъ братьевъ (!?) для династическихъ и совершенно чуждыхъ мнѣ правительственныхныхъ интересовъ.—Таковы сравнительныя невыгоды. Сравнительныя же выгоды подчиненія и неподчиненія слѣдующія: Для неотказавшагося выгоды будутъ состоять въ томъ, что онъ, подвергнувшись всѣмъ униженіямъ (?) и исполнивъ всѣ жестокости (?!), которыя отъ него требуются, можетъ не будучи убитымъ получить украшенія красныя, золотыя, мишурныя на свой шутовскій нарядъ (опять нарядъ!), можетъ въ лучшемъ случаѣ распорядиться надъ сотнями тысячъ такихъ же какъ и онъ *оскотиненныхъ* (?!) людей и называться фельдмаршаломъ и получать много денегъ. Выгоды же отказавшагося будутъ состоять въ томъ, что онъ сохранитъ свое человѣческое достоинство (?), получить уваженіе *добрыхъ людей*, и главное—будетъ несомнѣнно знать, что онъ дѣлаетъ *дѣло Божье*, (?!) и потому—несомнѣнное добро людямъ. (Дѣлать добро людямъ такимъ образомъ, по Толстому, значить—не повиноваться правительству!). Невыгоды для человѣка изъ рабочаго класса, не отказавшагося отъ военной службы, будутъ еще состоять въ томъ, что, поступая въ военную службу, онъ своимъ участіемъ и какъ-бы согласіемъ закрѣпляетъ то угнетеніе, въ которомъ находится онъ самъ“.

Думаемъ, что если бы мы это разсужденіе Толстого изложили своими словами, а не его собственными, съ точнымъ обозначеніемъ страницъ книги, на которыхъ оно помѣщено, то многіе изъ почитателей яснополянскаго джепророка, до сихъ поръ не

появшіе его и продолжающіе считать его только простымъ мистикомъ и утопистомъ, честнымъ мыслителемъ или искажителемъ истины, конечно, не повѣрили бы тому, что мы не исказили намѣренно его мысли. И эти люди были бы отчасти правы. Быть можетъ, мы и сами бы такъ подумали, если бы другіе намъ передали содержаніе книги Толстого, а не прочитали ея нѣсколько разъ мы сами. Приведенная нами выдержка изъ послѣдняго сочиненія Толстого—„Царство Божіе внутри васъ“—болѣе похожа на прокламацію безшабашнаго анархиста, чѣмъ на спокойное разсужденіе философствующаго мыслителя. Но ложь анархизма теперь уже признана всѣми не только теоретически, но и практически—горькимъ опытомъ. Послѣдніе анархическіе процессы и до цинизма откровенныя показанія такихъ анархистовъ, какъ Ревашоль и Анри, ясно показали міру, что это за люди; ихъ прошлое омрачено и запятнано безнравственностію и безчеловѣчными преступленіями; ихъ жадность ненасытима; ими движутъ исключительно эгоистическія побужденія; они возстали противъ власти и государства, противъ всѣхъ и каждого, только потому, что, явившись на міровой банкетъ, не нашли *для себя* приготовленнаго прибора и жирнаго, вкуснаго блюда. Такой же эгоизмъ проглядываетъ и въ приведенномъ сужденіи Толстого. Онъ не хочетъ подчиняться правительству и поступать въ военную службу только потому, что надъ нимъ будетъ командовать человѣкъ выше его чиномъ; онъ боится, чтобы его не убили, не искалѣчили; ему не нравится въ военной службѣ, что на него надѣнутъ *шутовскій* нарядъ придуманный другими, хотя онъ охотно натянулъ на себя гораздо болѣе шутовскій нарядъ, но избранный имъ самимъ; онъ не хочетъ поступать въ военную службу, потому что для него выгоднѣе просидѣть два года въ острогѣ, чѣмъ четыре года на дѣйствительной службѣ въ войскахъ и т. д.

Впрочемъ, самъ по себѣ, анархизмъ Толстого насъ даже мало интересуетъ; его ложь очевидна; она разоблачена во Франціи самыми дѣйствіями анархистовъ. Но насъ возмущаетъ то, что свои анархическія воззрѣнія Толстой называетъ „истиннохристіанскимъ ученіемъ“, „дѣломъ Божіимъ“, „заповѣдію о любви къ ближнему“. Странно даже доказывать, что христіанское

ученіе и въ этомъ отношеніи не имѣетъ ничего общаго съ анархическимъ ученіемъ Толстого. По ученію христіанскому, власть не заключаетъ въ себѣ ничего безнравственнаго и никого не развращаетъ; она есть средство для пользы и блага людей и основывается главнымъ образомъ на высшихъ нравственныхъ началахъ—вѣрѣ въ Бога, любви къ ближнимъ и совѣсти каждаго христіанина; поэтому пользующіеся властію не только не злые люди, а напротивъ—наиболѣе добрые. Злоупотребленія властію ничего не говорятъ противъ самаго ученія христіанскаго о достоинствѣ власти. По ученію Божественнаго Откровенія, Самъ Богъ, какъ Творецъ и Владыка міра, есть истинный источникъ власти. Иисусъ Христосъ, Котораго даже Толстой еще не считаетъ ни злымъ, ни безнравственнымъ, „зная, что Отецъ все отдалъ въ руки Его“ (Іоан. 13, 3), Самъ свидѣтельствовалъ о Себѣ: „Все предано Мнѣ Отцомъ Моимъ“ (Матѣ. 11, 27), „дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ“ (Матѣ. 28, 18); „Отецъ любитъ Сына и все далъ въ руку Его“ (Іоан. 3, 35) и въ молитвѣ къ Оцу говорилъ: „Ты далъ Ему *власть надъ всякою плотію*“ (Іоан. 16, 2). Вполнѣ согласно съ этимъ учили объ Иисусѣ Христѣ и Его Апостолы, „Иисусъ Христосъ, восшедъ на небо, пребываетъ одесную Бога и *Ему покорились Ангелы и власти и силы*“ (1 Петр. 3, 22). „Христосъ для того и умеръ и воскресъ и ожилъ чтобы *владычествовать* и надъ мертвыми и надъ живыми“ (Рим. 14, 9). „Богъ превознесъ Его и далъ Ему имя выше всякаго имени, дабы предъ именемъ Иисуса *преклонилось* всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ“ (Филип. 2, 9). Господь далъ власть Апостоламъ (Матѣ. 10, 1; Марк. 3, 15; Лук. 9, 1; Матѣ. 18, 15—18; 16, 19; Іоан. 20, 23) и Апостолы поэтому исповѣдывали Христа „*главою всякаго начальства и власти*“ (Колос. 2, 10). Но не только духовная власть Апостоловъ и ихъ преемниковъ, но и гражданская власть царей и правителей, по истинно христіанскому ученію, проистекаетъ только отъ Бога. Даже языческому правителю Пилату Господь сказалъ: „Ты не имѣлъ бы надо Мною ни какой *власти*, еслибы не было дано тебѣ *свыше*“ (Іоан. 19, 11). Согласно съ этимъ учили и Апостолы: „нѣтъ власти не отъ Бога; существующія же власти отъ Бога уста-

новлены“ (Рим. 13, 1). „Будьте покорны всякому человѣческому начальству, для Господа: царю-ли, какъ верховной власти, правителямъ ли, какъ отъ него посылаемымъ для наказанія преступниковъ и для поощренія дѣлающихъ добро“ (1 Петр. 2, 13. 14). „Напоминай имъ повиноваться и покоряться начальству и властямъ“ (Тит. 3, 1). Христіанское ученіе требуетъ только, чтобы начальствующія лица пользовались своею властію не для удовлетворенія своимъ эгоистическимъ стремленіямъ— властолюбію, честолюбію, самолюбію, гордости или корысти, а исключительно для блага и пользы подчиненныхъ. „Кто хочетъ между вами быть большимъ, да будетъ вамъ слугою; и кто хочетъ между вами быть первымъ, да будетъ вамъ рабомъ; такъ какъ Сынъ Человѣческой не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“ (Матѳ. 20, 26—28. Марк. 10, 43—45; Лук. 22, 24—27; Матѳ. 23, 11).

Относительно военной службы, воиновъ и военачальниковъ истинно-христіанское ученіе также не имѣетъ ничего общаго съ лжеученіемъ Толстого. Во время земной жизни Иисуса Христа въ Капернаумъ проживалъ одинъ римскій сотникъ, т. е. воинъ и даже военачальникъ. Спаситель однако-же не называлъ его *оскотиненнымъ* человѣкомъ, какъ называетъ Толстой всѣхъ военныхъ—отъ рядового до фельдмаршала, а напротивъ, указывая на него іудеямъ, какъ на примѣръ достойный подражанія, отзывался о немъ такъ: „истинно говорю вамъ: и въ Израилѣ не нашель Я такой вѣры“ (Матѳ. 8, 10; Лук. 7, 9). Другой сотникъ, равно какъ и воины его, которые вмѣстѣ съ нимъ стерегли на Голгоѣ распятаго Иисуса Христа, также не были *оскотиненными* людьми, ибо всѣ они увѣровали во Христа и говорили: „воистинну Онъ былъ Сынъ Божій“ (Матѳ. 27, 54; Марк. 15, 39; Лук. 23, 47). Въ Кесаріи былъ нѣкоторый мужъ, именемъ Корнилій, *сотникъ* изъ полка, называемаго Италійскимъ; но и его нельзя назвать *оскотиненнымъ* человѣкомъ, ибо, по свидѣтельству книги Дѣяній Апостольскихъ (10, 2), онъ былъ человѣкъ „благочестивый и боящійся Бога со всѣмъ домою своимъ, творившій много милостыни народу и всегда молившійся Богу“. Понятно послѣ этого, почему и Апостолы

не только не презирали, а напротивъ съ истиннымъ уваженіемъ относились къ военному званію и не находили ничего соблазнительнаго въ томъ, что свое содержаніе войны получали отъ государства. Такъ ап. Павелъ пишетъ ученику своему Тимоѳею: „Переноси страданія, какъ добрый *воинъ* Иисуса Христа. Никакой воинъ не связываетъ себя дѣлами житейскими, чтобы угодить военачальнику“ (2 Тим. 2, 3, 4). „Преподаю тебѣ, сынъ мой Тимоѳею, сообразно съ бывшими о тебѣ пророчествами, чтобы ты воинствовалъ согласно съ ними, какъ добрый воинъ“ (1 Тим. 1, 18). И въ посланіи къ Коринтянамъ: „Какой воинъ служить когда либо на своемъ содержаніи?“ (1 Кор. 9, 7). Еслибы апостолы считали воиновъ *оскатыненными* людьми, то они не уподобляли бы имъ дѣятельности и трудовъ апостольскихъ. Первенствующіе христіане также не считали участіе въ военной службѣ противнымъ своей христіанской совѣсти. Подъ римскими знаменами существовалъ даже особый полкъ, состоявшій изъ однихъ только христіанъ. Климентъ Римскій прямо восхваляетъ тѣхъ героевъ, которые оружіемъ защищали свое отечество. Цѣлый соборъ христіанъ—Арелатскій постановилъ отлучать отъ церкви, между прочимъ, тѣхъ, кто видитъ въ военной службѣ и въ войнѣ лишь зло и отказывается отъ участія въ нихъ ¹⁾; а соборъ этотъ былъ еще во времена языческихъ гоненій на христіанъ.—Ясно, что ученіе Толстого совершенно противорѣчитъ ученію христіанскому, какъ противорѣчитъ ему анархизмъ вообще.

Крайнимъ выводомъ анархизма Толстой остается вѣрнымъ и въ своихъ сужденіяхъ о *государствѣ*. Государство, по его мнѣнію, совершенно не нужно, потому что нѣтъ въ немъ никому никакой надобности. Теперь, говорить онъ ²⁾, вѣдь нѣтъ такихъ злыхъ людей, отъ насилія и нападенія которыхъ спасаетъ государство и его войско, а всѣ люди нашего времени не употребляютъ и не носятъ оружія и всѣ, исповѣдуя правила челоуѣколюбія, состраданіе къ ближнимъ, желаютъ того же, что и мы,—только возможности спокойной и мирной жизни. Такъ что теперь уже

¹⁾ Гусевъ. Основныя религіозныя начала графа Л. Толстого. Казань. 1893. Стр. 269.

²⁾ Ч. I. стр. 261.

нѣтъ тѣхъ особенныхъ насильниковъ, отъ которыхъ государство могло бы защищать насъ... Теперь скорѣе можно сказать обратное: именно то, что дѣятельность правительствъ съ своими оставшими отъ общаго уровня нравственности жестокими приемами наказаній, тюрьмъ, каторгъ, висѣлицъ, гильотинъ,—скорѣе содѣйствуетъ огрубѣнію народовъ, чѣмъ смягченію ихъ, и потому скорѣе увеличенію, чѣмъ уменьшенію числа насильниковъ“. Нужно ли опровергать эти доводы и разоблачать ихъ ложь?—Теперь, видите ли, нѣтъ злыхъ людей; теперь уже нѣтъ насильниковъ; *все* люди нашего времени уже не употребляютъ оружія; *все* исповѣдуютъ правила человеколюбія и состраданіе къ ближнимъ... Какое, подумаешь, счастливое время! Мечи передѣланы на ораля! Кто же это выдумываетъ басни объ извергахъ, убившихъ семейства Петровыхъ и Арцымовичей? Зачѣмъ это лжетъ телеграфъ о томъ, будто человеколюбивые и сострадательные люди разрывными снарядами взрываютъ на воздухъ театры, трактиры, парламенты, церкви и дома ни въ чемъ неповинныхъ и мирныхъ гражданъ? Правда, Толстой не признаетъ преступниковъ преступниками, потому что онъ усвоилъ отъ детерминистовъ совершенно ложное ученіе, будто бы въ преступленіи виновенъ не самъ преступникъ, а общество, среди котораго преступникъ живетъ; но вѣдь и это ложное ученіе не даетъ никакихъ основаній для того, чтобы отвергать самый фактъ существованія преступниковъ и преступленій. А что сказать о внѣшнихъ врагахъ? Правда, по милости Божіей, въ настоящее время мы живемъ спокойно и каждый, пользуясь безопасностію, можетъ трудиться и развивать свою дѣятельность; враги внѣшніе не нападаютъ на насъ; не разоряютъ нашихъ полей и нашихъ фабрикъ; солдаты въ рабочее время увольняются правительствомъ на полевые работы, убираютъ хлѣбъ обильнаго урожая, въ весеннее время геройски спасаютъ населеніе отъ бѣдствій наводненія. Но почему мы живемъ спокойно и внѣшніе враги не нападаютъ на насъ?—Благодаря только мудрости и твердости нашего Государя Императора и могуществу нашего государства,—только потому, что они боятся насъ, зная силу и храбрость нашей прекрасной арміи. Но что было бы съ нами, еслибы наше государство не было такимъ могу-

щественнымъ, каково оно теперь,—легко можетъ представить каждый. И къ славѣ нашего отечества нужно сказать, что, по свидѣтельству исторіи, наше правительство пользовалось всегда своимъ могуществомъ не только для пользы своихъ подданныхъ, но и для пользы другихъ народовъ: грековъ, сербовъ, болгаръ, черногорцевъ, австрійцевъ, прусаковъ и французовъ. Все разсужденіе Толстого можно выразить кратко въ слѣдующемъ софизмѣ: „государство излишне, потому что, благодаря только могуществу нашего государства, мы живемъ спокойно“. Явный абсурдъ!

Далѣе, по мнѣнію Толстого, государство не нужно и для развитія внутренней жизни народа: для учрежденій воспитательныхъ, образовательныхъ, религіозныхъ, путесобшительныхъ и др. Въ видѣ основанія для этого мнѣнія Толстой говоритъ ¹⁾ слѣдующее: „Широко разившіяся средства общенія и передачи мыслей сдѣлали то, что для образованія обществъ, собраній, корпорацій, конгресовъ, ученыхъ, экономическихъ, *политическихъ* (?) учрежденій, люди нашего времени не только вполне могутъ обходиться безъ правительствъ, но что правительства въ большей части случаевъ скорѣе мѣшаютъ, чѣмъ содѣйствуютъ въ достиженіи этихъ цѣлей“. Какое странное разсужденіе! Да кто же, какъ не правительства, создалъ, создаетъ, развиваетъ, улучшаетъ, управляетъ и завѣдуетъ этими „широко разившимися средствами общенія и передачи мыслей“? Или они развились сами собой? Такимъ образомъ, по разсужденію Толстого, выходитъ, что нужны одни жолуди, а дубовъ, на которыхъ они только и растутъ, не надо; собери яблоки, а яблонь сруби,—она больше не нужна! Пусть существуютъ желѣзныя дороги безъ машинистовъ и кондукторовъ; пусть поѣзда ходятъ безъ опредѣленія сроковъ ихъ прихода и отхода. Пусть телеграфы существуютъ сами собою, безъ телеграфистовъ! Пусть образовываются какія то *политическія* учрежденія безъ учредителей и управителей!

Да не подумаетъ читатель, что Толстой останется по крайней мѣрѣ на этихъ положеніяхъ. Нѣтъ, онъ сейчасъ впадаетъ

1) Ч. 1, стр. 263.

въ противорѣчіе съ самимъ собою и отъ указаваній на *благотѣльное* значеніе „широко разившихся средствъ общенія и передачи мыслей“, дѣлающихъ излишнимъ самое существованіе правительствъ, переходитъ къ указанію самаго *вреднаго* (съ его точки зрѣнія) значенія тѣхъ же самыхъ „широко разившихся средствъ общенія и передачи мыслей“, потому что, благодаря именно этимъ средствамъ, правительство твердо сидитъ на своемъ мѣстѣ и никогда никѣмъ не можетъ быть низвергнуто. Вотъ что именно онъ говоритъ объ этихъ „средствахъ общенія и передачи мыслей“ въ другомъ мѣстѣ ¹⁾: „Желѣзныя дороги, телеграфы, телефоны, фотографія и многія другія новѣйшія изобрѣтенія, которыми передъ другими пользуются правительства, даютъ имъ такую силу, что если только разъ власть попала въ извѣстныя руки и полиція явная и тайная, и администрація и всякаго рода прокуроры, тюремщики и палачи усердно работаютъ, нѣтъ никакой возможности свергнуть правительство, какъ-бы оно ни было безумно и жестоко“. И такъ чему же вѣрить?

Второе средство, которымъ правительство поддерживаетъ себя, есть *подкупъ*, подъ которымъ Толстой разумѣетъ жалованье чиновникамъ. „Отобравъ отъ трудового рабочаго народа посредствомъ денежныхъ податей его богатства“,—говоритъ Толстой ²⁾,—правительство старается „распредѣлить эти богатства между чиновниками, обязанными за это вознагражденіе поддерживать и усиливать поработощеніе народа“. Какое нечестное извращеніе фактовъ, жизни. Толстому, конечно, извѣстно, что коронная служба по недостаткамъ государственной казны крайне бѣдно вознаграждаетъ служащихъ. Столоначальникъ любаго казеннаго учрежденія получаетъ жалованья 700 р., а бухгалтеръ частнаго банка, иногда не имѣющій никакого образовательнаго ценза, получаетъ не менѣе 3000 рублей. Прикащикъ въ хорошемъ магазинѣ, управляющій хорошою фабрикою или имѣніемъ получаютъ больше либого министра! И это Толстой называетъ *подкупомъ* со стороны правительства!

¹⁾ Ч. I. стр. 281.

²⁾ Ч. I. стр. 282.

Третье средство для поддержанія. государетва Толстой „не умѣетъ назвать иначе, какъ гипнотизаціей (усыпленіемъ?) народа ¹⁾“. Сюда входятъ „государственная религія, обученіе дѣтей безсмысленнымъ кощунствамъ церковныхъ катехизисовъ, съ указаніемъ необходимости повиновенія властямъ, обученіе *дикому суетнрю патріотизма*, устройство на собранныя съ народа средства храмовъ, процессій, памятниковъ, празднествъ, съ помощію живописи, архитектуры, музыки, благовоній, одуряющихъ народъ (?), а главное—*содержаніе такъ называемаго духовенства* (!?), обязанность котораго состоитъ въ томъ, чтобы своими представленіями (!), папосомъ службъ, проповѣдей, своимъ вмѣшательствомъ въ частную жизнь людей—при родахъ, при бракахъ, при смертяхъ—отуманивать людей и держать ихъ въ „постоянномъ состояніи одуренія“. Далѣе Толстой ведетъ рѣчь о табакѣ, водкѣ, театрахъ, цензурѣ и т. д.

Въ виду этого разсужденія Толстого, мы просимъ читателя обратить вниманіе на слѣдующее:

1) Въ 1884 году, какъ мы указывали уже, Толстой говорилъ: „Государственная власть зиждется на преданіи, на наукѣ, на народномъ избраніи, на грубой силѣ, на чемъ хотите, только не на церковныхъ началахъ. Государственныя учрежденія прямо игнорируютъ церковь; мысль о томъ, чтобы церковь могла быть основой суда, собственности, въ наше время только смѣшна“ ²⁾. Какое же мнѣніе Толстого справедливо?

2) Высшій размѣръ „содержанія такъ называемаго духовенства“ получаемого отъ казны простирается: для священника до 140 р., для псаломщика—до 36 рублей въ годъ (для діаконовъ жалованья нѣтъ). И неужели кто либо повѣритъ, что за это вознагражденіе можно *подкупить* духовенство „отуманивать людей и держать ихъ въ постоянномъ состояніи одуренія“? А между тѣмъ, по словамъ Толстого, этотъ *подкупъ* духовенства есть *главное* средство поддержанія правительства!.. Правда, у духовенства есть еще *доходы* отъ требоисправленій; но эти доходы идутъ не отъ правительства; они находятся въ рукахъ народа

¹⁾ Ч. I. стр. 282.

²⁾ Въ чемъ моя вѣра? Женевское изданіе, стр. 197.

и потому представляют самую лучшую гарантію за то, что наше духовенство никогда и ничѣмъ не отклонится отъ ученія Христова.

3) Не всякое христіанское вѣроисповѣданіе оказываетъ поддержку правительству. Католицизмъ самъ ищетъ свѣтской власти и потому естественно всегда будетъ находиться даже въ борьбѣ съ представителями власти государственной. Протестантство, какъ скрытый рационализмъ, породившій всѣ рационалистическія міровоззрѣнія, смотря по обстоятельствамъ, столько же можетъ содѣйствовать усилению правительственной власти, сколько и ослабленію ея. Въ сектахъ, порожденныхъ протестантствомъ (даже въ штундизмѣ), можетъ найти для себя оправданіе и ученіе Толстого. Только истинно—христіанское ученіе, хранимое неизмѣнно Православною Церковію, есть истинная опора Богомъ установленной власти и основаннаго на ней устройства государственной жизни. Даже враждебное отношеніе государства къ Православной Церкви не измѣняетъ ея благотворнаго вліянія на развитіе государственной жизни. Въ Турціи Православная церковь такъ же учитъ чадъ своихъ повиноваться власти и законамъ, какъ и у насъ въ Россіи. Мощество Русскаго государства, какъ свидѣтельствуемъ исторія, сложилось благодаря вліянію Православной Церкви. Св. митрополитъ Филиппъ II обличалъ Іоанна Грознаго; св. Митрофанъ Воронежскій—Петра Великаго. Но въ ихъ обличеніяхъ нужно видѣть не возстаніе противъ царской власти, а—любовь къ ней, подвигъ пастырей Православной Церкви для блага государства.

Четвертое средство для поддержанія государственной власти „состоитъ,—говоритъ Толстой ¹⁾),—въ томъ, чтобы посредствомъ трехъ предшествующихъ средствъ выдѣлить изъ всѣхъ такимъ образомъ закованныхъ и одуренныхъ людей еще нѣкоторую часть людей для того, чтобы, подвергнувъ этихъ людей особеннымъ, усиленнымъ способомъ одуренія и озвѣренія, сдѣлать изъ нихъ безвольныя орудія всѣхъ жестокостей и звѣрствъ, которыя понадобятся правительству“. Это Толстой говоритъ о нашей славной арміи. Дѣйствительно, войско составляетъ опору

¹⁾ Ч. I. стр. 284.

государственной власти, но только тогда, когда оно выполняет свое назначеніе, остается вѣрнымъ данной *присягѣ*, сознательно уважаетъ и заботливо охраняетъ военную дисциплину, Толстой знаетъ это прекрасно; вотъ почему онъ направляетъ всѣ свои усилія и не пренебрегаетъ никакими средствами для того, чтобы уничтожить *присягу* и представить военную службу недостойною не только христіанина, но и человѣка. Но мы уже выше раскрыли всю недобросовѣстность приемовъ Толстого, равно какъ указали и на то, какъ истинное христіанство учитъ о военной службѣ и какъ оно относится къ ней. Къ сожалѣнію, мы должны сознаться, что въ этомъ отношеніи ученіе Толстого уже пользуется нѣкоторыми немаловажными успѣхами. Намъ приходилось встрѣчать людей, состоящихъ на военной службѣ, которые съ жаромъ защищали лжеученіе Толстого во всѣхъ его частяхъ ¹⁾. Но среди крестьянъ дѣло находится еще въ худшемъ положеніи, принимая чисто практическій характеръ. Мы знаемъ одно село, въ которомъ до 200. человѣкъ—крестьянъ уже практически осуществляютъ въ своей жизни ученіе Толстого въ его грубомъ анархически-нигилистическомъ видѣ. Изъ этихъ крестьянъ двое отказались поступить въ военную службу. Ихъ присудили къ двухлѣтнему заключенію въ острогъ. Отбывъ это наказаніе, они съ торжествомъ возвратились въ свое село и стали проповѣдывать всѣмъ односельчанамъ, насколько *выгоднѣе* и *удобнѣе* отсидѣть два года въ острогѣ, чѣмъ пробыть шесть лѣтъ въ военной службѣ. По ихъ словамъ, въ острогѣ имъ жилось *лучше*, чѣмъ даже дома: они ничего не дѣлали, не платили податей, не исполняли никакихъ общественныхъ обязанностей, кормили ихъ прекрасно, къ праздникамъ купцы присылали много

¹⁾ Вотъ что, между прочимъ, говорить в самъ Толстой (Ч. II. стр. 86—87): „Военные люди высшихъ чиновъ вмѣсто того, чтобы поощрять грубость и жестокость воинновъ, необходимая для ихъ дѣла, сами распространяютъ между военнымъ сословіемъ образованіе (?), проповѣдуютъ гуманность (?) и часто сами даже *раздѣляютъ социалистическія убѣжденія массъ и отрицаютъ войну*. Въ послѣднихъ заговорахъ противъ русскаго правительства многіе изъ замѣшанныхъ были всенные. И такихъ военныхъ заговорщиковъ становится все больше и больше. И очень часто случается, какъ это было на дняхъ, что призванные для усмиренія жителей военные отказываются стрѣлять по нимъ. Военное молодецтво прямо осуждается самыми военными и часто служить предметомъ насмѣшекъ“.

булокъ, колбасъ, пасокъ, яицъ, въ храмовой праздникъ въ церкви острога служилъ даже архіерей; губернаторъ, прокуроръ окружнаго суда и члены тюремнаго комитета часто посѣщали ихъ, освѣдомляясь, не испытываютъ ли они какихъ либо притѣсненій и неудобствъ и т. д. Конечно, съ крестьянской точки зрѣнія такая жизнь можетъ быть даже завидною. Но если такъ дѣло пойдетъ и далѣе, то не придется ли въ самомъ дѣлѣ военныя казармы обращать въ мѣста заключенія для лицъ, отказывающихся отъ военной службы?.. Впрочемъ, этотъ вопросъ долженъ быть разрѣшенъ не критикою и не философіею...

Приведенными средствами государство однако-же, по словамъ Толстого, достигаетъ какъ разъ противоположнаго тому, къ чему стремится. Оно разрушаетъ само себя. „Жизнь, построенная на началѣ насилія,—говоритъ онъ ¹⁾),—дошла до отрицанія тѣхъ самыхъ основъ, во имя которыхъ она была учреждена. Устройство общества на началахъ насилія, имѣвшее цѣлью обезпеченіе блага личнаго, семейнаго и общественнаго, привело людей къ полному отрицанію и уничтоженію этихъ благъ“. Разложеніе государства будто-бы уже началось. Признаки этого разложенія (будто-бы) очевидны для всѣхъ. У правительства скоро не будетъ чиновниковъ. „Не говоря уже о явно презираемыхъ должностяхъ и положеніяхъ,—говоритъ Толстой ²⁾), въ родѣ: шпионовъ, агентовъ тайной полиціи, ростовщиковъ (?), кабатчиковъ (!!), большое количество положеній насильниковъ, считавшихся прежде почетными, въ родѣ полицейскихъ, придворныхъ, судейскихъ, административныхъ, духовныхъ, военныхъ, откупщицкихъ (!), банкирскихъ (!), не только не считается всѣми желательнымъ, но уже осуждается *известнымъ* (?), *наиболѣе уважаемымъ* кругомъ людей (толстовцевъ?). Есть уже *люди* (?), которые добровольно отказываются отъ этихъ прежде считавшихся *безукоризненными* положеній (ростовщиковъ, кабатчиковъ, откупщиковъ?) и предпочитаютъ имъ менѣе выгодныя, но не связанныя съ насиліемъ положенія“. Если повѣрить словамъ Толстого, то положеніе государства представляется ужаснымъ. Но кто же повѣритъ тому, что

¹⁾ Ч. I, стр. 302.

²⁾ Ч. II, стр. 83.

онъ говорить? Вѣдь все это онъ насаждалъ только для того, чтобы какъ можно мрачнѣе представить то, что ему хочется видѣть мрачнымъ, но что въ дѣйствительности вовсе не таково. Въ дѣйствительности желающихъ служить на государственной службѣ такъ много, что государство положительно не знаетъ, что съ ними дѣлать. Образовалось даже довольно странное положеніе, о которомъ въ прежнее время было неслышно,— положеніе *кандидатовъ* на судебныя, полицейскія и другія должности. Молодые люди, получившіе высшее университетское образованіе, служатъ нѣсколько лѣтъ безъ всякаго вознагражденія, питаются лишь одною надеждою занять штатную должность въ будущемъ, и затѣмъ получаютъ мѣста, которыя прежде занимали люди малограмотные... Не успѣетъ освободиться какое-либо незавидное мѣстечко, прошенія о занятіи его поступаютъ десятками въ первый день. Обращаются къ *протекціямъ*, ходатайствамъ вліятельныхъ лицъ, даютъ обѣщанія, принимаютъ всевозможныя условія, лишь бы поступить на государственную службу... А Толстой увѣряетъ своихъ читателей, что государству никто служить не хочетъ...

Дальнѣйшіе признаки разложенія государственной жизни Толстой усматриваетъ ¹⁾ въ томъ, „что кругъ людей, изъ котораго отбираются слуги правительства и богатые люди, становится все меньше и меньше, и низменнѣе, сами люди эти уже не приписываютъ тѣмъ положеніямъ, которыя они занимаютъ, прежняго значенія и часто, стыдясь ихъ въ ущербъ тому дѣлу, которому они служатъ, не исполняютъ того, что они по своему положенію призваны дѣлать“. Что говоритъ Толстой о военныхъ, мы уже привели выше (въ подстрочномъ примѣчаніи). Теперь приведемъ его дальнѣйшее разсужденіе ²⁾: „Судьи, обязанные судить и приговаривать преступниковъ, ведутъ засѣданія такъ, чтобы оправдать ихъ... То же и съ прокурорами, которые часто отказываются отъ обвиненій и даже вмѣсто обвиненій, обходя законъ (?), защищаютъ тѣхъ, кого они должны обвинять. Ученые юристы (адвокаты?), обязанные (?) оправдывать насиліе власти, все болѣе и болѣе отрицаютъ право на-

¹⁾ Ч. II, стр. 86.

²⁾ Ч. II, стр. 87.

казанія и вводятъ на мѣсто его теории невмѣняемости и даже не исправленія, а лѣченія тѣхъ, которыхъ называютъ преступниками. Тюремщики и начальники каторжниковъ большею частью дѣлаются защитниками тѣхъ, кого они должны мучить. Жандармы и сыщики постоянно спасаютъ тѣхъ, кого они должны губить. Духовныя лица проповѣдуютъ терпимость, иногда даже отрицаніе насилія, и болѣе образованные изъ нихъ стараются въ своихъ проповѣдяхъ обходить ту самую ложь (?), которая составляетъ весь смыслъ ихъ положенія и которую они призваны проповѣдывать. Палачи отказываются отъ исполненія своихъ обязанностей, такъ что въ Россіи смертные приговоры часто не могутъ приводиться въ исполненіе за отсутствіемъ палачей, такъ какъ охотниковъ поступать въ палачи, не смотря на всѣ выгоды, представляемые этимъ людямъ, выбираемымъ изъ каторжниковъ, становится все меньше и меньше. Губернаторы, исправники, становые, сборщики податей, мытари часто, жалѣя народъ, стараются найти предлоги для несобирания съ народа податей. Богачи не рѣшаются пользоваться своимъ богатствомъ только для себя, а распредѣляютъ его на общественныя дѣла. Землевладѣльцы устраиваютъ на своихъ земляхъ больницы, школы, а нѣкоторые изъ нихъ даже отказываются отъ владѣнія землей и передаютъ ее земледѣльцамъ или устраиваютъ на ней общины. Заводчики и фабриканты устраиваютъ больницы, училища, кассы, пенсіи, жилища для рабочихъ; нѣкоторые учреждаютъ товарищества, въ которыхъ сами становятся равными съ другими участниками. Капиталисты отдають часть своихъ капиталовъ на общественныя, образовательныя, художественныя, филантропическія учрежденія. Не въ силахъ разстаться съ своими богатствами при жизни, многіе изъ нихъ послѣ смерти по завѣщаніямъ всетаки отказываются отъ нихъ въ пользу общественныхъ учрежденій. Всѣ это явленія, по заключенію Толстого, суть несомнѣнные признаки того, что государственная жизнь сама собою разрушается и что въ скоромъ времени она должна неминуемо погибнуть.

Что факты искажены и заключеніе Толстого ложно,—это едва ли нужно доказывать. Въ самомъ дѣлѣ, кто же можетъ мыслить такимъ образомъ: богачи отдають свои деньги бѣдня-

камъ; слѣдовательно, они разрушаютъ государство? Тысячу лѣтъ существуетъ русское государство и все это время русскіе люди отличались особенною любовью къ страждущимъ, незлобіемъ, прощеніемъ обидъ, радушіемъ; не прокуроры только и судьи, а сами цари любили посѣщать тюрьмы и облегчать участь заключенныхъ,—и все-таки не разрушили этимъ своего государства. О снисходительности властей къ преступникамъ съ задними мыслями мы предоставляемъ судить тѣмъ самымъ лицамъ, которыхъ Толстой въ этомъ обвиняетъ. Насколько ложно и противорѣчиво изображаетъ Толстой дѣйствительную жизнь настоящаго времени, можно видѣть съ особенною ясностію изъ нижеслѣдующей параллели, въ которой мы приводимъ сужденія его объ однихъ и тѣхъ же предметахъ изъ одной и той же 2-й части разбираемаго сочиненія:

Ч. II, стр. 87.

„Прокуроры часто отказываются отъ обвиненій и даже вмѣсто обвиненій, обходя законъ, защищаютъ тѣхъ, кого они должны обвинять. Ученые юристы, обязанные оправдывать насиліе власти, все болѣе и болѣе отрицаютъ право наказанія и вводятъ на мѣсто его теоріи невмѣняемости и даже не исправленія, а лѣченія тѣхъ, которыхъ называютъ преступниками“.

Ч. II, стр. 88.

„Богачи не рѣшаются пользоваться своимъ богатствомъ только для себя, а распредѣляютъ его на общественныя дѣла... Заводчики и фабриканты устраиваютъ больницы, училища, кассы, пенсіи, жилища для рабочихъ; нѣкоторые учреждаютъ товарищества, въ которыхъ сами становятся равны-

Ч. II, стр. 189.

„Прокуроръ знаетъ, что по его приговору или рѣшенію сидятъ сей часъ сотни, тысячи оторванныхъ отъ семей несчастныхъ въ одиночныхъ тюрьмахъ, на которахъ, сходя съ ума и убивая себя стекломъ, голодомъ; знаетъ... и увѣренъ, что онъ дѣлаетъ полезное общественное дѣло“...

Ч. II, стр. 190.

„Живутъ всѣ эти люди и тѣ, которые кормятся около нихъ, ихъ жены, учителя, дѣти, повара, актеры, жокен, и т. п., живутъ той кровью, которая тѣмъ или другимъ способомъ, тѣми или другими шивками высасывается изъ рабочаго народа, живутъ такъ, поглощая каждый ежедневно для

ми съ другими участниками. Капиталисты отдають часть своихъ капиталовъ на общественныя, образовательныя, художественныя, филантропическія учрежденія“.

Ч. II, стр. 88.

„Землевладѣльцы устраиваютъ на своихъ земляхъ больницы, школы, а нѣкоторые изъ нихъ даже отказываются отъ владѣнія землей и передають ее земледѣльцамъ или устраиваютъ на ней общины“ и т. д.

своихъ удовольствій сотни и тысячи рабочихъ дней замученныхъ рабочихъ, принужденныхъ къ работѣ угрозами убійствъ (?), видятъ лишенія и страданія этихъ рабочихъ, ихъ дѣтей, стариковъ, женъ, больныхъ, знаютъ про тѣ казни, которымъ подвергаются нарушители этого установленнаго грабежа и не только не уменьшаютъ свою роскошь, не скрываютъ ея, но нагло выставляютъ передъ этими угнетенными, большею частію ненавидящими ихъ рабочими, какъ бы нарочно дразня ихъ, свои парки, дворцы, театры, охоты, свачки“.

Ч. II, стр. 184.

„Землевладѣлецъ за право, предоставляемое имъ людямъ, живущимъ на его землѣ, кормиться съ нея, сдираетъ съ этихъ большею частію голодныхъ людей все, что только онъ можетъ содрать съ нихъ. Право собственности на землѣ этого человѣка основывается на томъ, что при каждой попыткѣ угнетенныхъ людей, безъ его согласія воспользоваться землями, которыя онъ считаетъ своими, приходитъ войска и подвергаютъ людей, захватывающихъ эти земли, истязаніямъ и убійствамъ“.

Подобныхъ противорѣчій въ послѣднемъ сочиненіи Толстого такъ много и настолько они непримиримы между собою, что приходится только удивляться тому, какъ ихъ могъ высказывать одинъ и тотъ же писатель... Но такія же противорѣчивыя сужденія мы будемъ встрѣчать въ сочиненіи его и далѣе.

Указанныя Толстымъ явленія, которыя мы привели выше, убѣдили его въ томъ, что наше государство въ непродолжительномъ времени должно погибнуть, должно разрушить само себя. Послѣ этого,—о чемъ бы, кажется, хлопотать? Онъ желаетъ разрушенія государства; государство разрушается само собою; чего же еще?—Нѣтъ, онъ всетаки убѣждаетъ своихъ послѣдователей употреблять всѣ усилія, чтобы разрушить и само по себѣ уже разрушающееся государство; зачѣмъ?—чтобы ускорить наступленіе Царства Божія. Но какъ и чѣмъ можно разрушить государство? Вѣдь самъ Толстой утверждаетъ, что чрезъ одно существованіе „желѣзныхъ дорогъ, телеграфа, телефоновъ, фотографіи“ и т. п. *„нѣтъ никакой возможности свернуть правительство“*, какъ бы оно ни было безумно и жестоко ¹⁾. Впрочемъ, не смотря на это категорическое утвержденіе, онъ все таки находитъ вѣрное средство не только для низложенія правительства, но и для разрушенія государства. Средство это—христіанство. *„Христіанство въ его истинномъ значеніи, —говоритъ Толстой ²⁾,—разрушаетъ государство. Такъ оно было понято и съ самаго начала, за то былъ и распятъ Христосъ“*. Конечно, это—клевета на истинное христіанство, которое въ теченіи друхъ тысячъ лѣтъ своего существованія не разрушило ни одного государства, но только содѣйствовало усилю и процвѣтанію христіанскихъ государствъ; не вѣрно и то, что будто-бы за эту мнимую разрушительную силу христіанства былъ распятъ Христосъ. Но не нужно забывать, что подъ христіанствомъ *въ его истинномъ значеніи* Толстой разумѣетъ не то христіанское ученіе, которое содержится въ новозавѣтныхъ книгахъ Св. Писанія, а лишь свое собственное лжехристіанское ученіе. Въ этомъ смыслѣ онъ сказалъ правду. Его лжеученіе дѣйствительно не имѣетъ никакой другой цѣли, кромѣ разрушенія государства во что-бы то ни стало.

Къ разрушенію государства Толстой возбуждаетъ своихъ послѣдователей уже давно, гораздо раньше написанія разбираемаго нами сочиненія; но прежде онъ не былъ такъ дерзокъ и

¹⁾ Ч. I. стр. 281—282.

²⁾ Ч. II. стр. 38.

откровененъ, какъ теперь. Вотъ почему его не понимали даже ближайшіе его послѣдователи и друзья. Проповѣдуемое имъ разрушеніе государства они представляли себѣ въ отдаленномъ будущемъ и чѣмъ-то утопическимъ. Соглашаясь въ принципѣ съ Толстымъ, они разсуждали, по свидѣтельству самаго Толстого ¹⁾, такимъ образомъ: „Упраздненіе государственнаго насилія возможно и желательно бы было только тогда, когда бы всѣ люди были христіанами. До тѣхъ же поръ, пока этого нѣтъ, пока среди людей, только называющихся христіанами, есть люди нехристіане, люди злые, для своей личной похоти готовые нанести вредъ другимъ, упраздненіе государственной власти не только не было бы благомъ для остальныхъ людей, но только увеличило бы ихъ бѣдствія. Упраздненіе государственной формы жизни нежелательно не только тогда, когда будетъ малая часть истинныхъ христіанъ, но оно нежелательно даже тогда, когда всѣ будутъ христіанами, но въ средѣ ихъ или вокругъ ихъ, въ другихъ народахъ, останутся нехристіане, потому что нехристіане будутъ безнаказанно грабить, насиловать, убивать христіанъ и сдѣлаютъ ихъ жизнь мучительною. Будетъ только то, что злые будутъ безнаказанно властвовать надъ добрыми и насиловать ихъ. И потому государственная власть не должна быть упразднена до тѣхъ поръ, пока не уничтожатся всѣ злые, хищные люди на свѣтѣ. А такъ какъ этого, если никогда, то еще долго не можетъ быть, то не смотря на попытки освобожденія отдѣльныхъ христіанъ отъ государственной власти, власть эта для большинства людей должна быть поддерживаема“. И многіе были убѣждены, что такъ думаетъ и самъ Толстой. Что-же?—Очень можетъ быть, что лѣтъ 10—15 тому назадъ, политическія чаянія его и не шли дальше этихъ утопическихъ мечтаній. Но теперь уже не то. Утопія теперь уже превратилась, какъ и нужно было ожидать, въ дѣйствительной анархизмъ. Теперь Толстой объявляетъ прямо, что ждать дольше ненадо, что нѣтъ надобности даже въ томъ, чтобы люди усвоили истинное христіанство; достаточно для разрушенія государства и того, чтобы въ этомъ духѣ составилось *обществен-*

¹⁾ Ч. II. стр. 43.

ное мнѣніе (?). „Переходъ людей отъ одного устройства жизни къ другому,—говорить Толстой ¹⁾),— совершается не постоянно такъ, какъ пересыпается песокъ въ песочныхъ часахъ: песчинка за песчинкой отъ первой до послѣдней, а скорѣе такъ, какъ вливается вода въ опущенный въ воду сосудъ, который сначала только одной стороною медленно и равномерно впускаетъ въ себя воду, а потомъ отъ тяжести уже влившейся въ него воды вдругъ быстро погружается и почти сразу принимаетъ въ себя всю ту воду, которую онъ можетъ вмѣстить. Тоже происходитъ и съ обществами людей при переходѣ отъ одного пониманія, а потому и устройства жизни къ другому. Люди только сначала постепенно и равномерно одинъ за другимъ воспринимаютъ новую (?) истину внутреннимъ путемъ и слѣдуютъ ей въ жизни; при извѣстномъ же распространеніи истины она усваивается ими уже не внутреннимъ способомъ, не равномерно, а сразу почти невольно“. При извѣстной степени распространенія истины, люди, стоящіе на низшей степени развитія, принимаютъ ее всѣ сразу по одному довѣрію къ тѣмъ, которые приняты ее внутреннимъ способомъ и прилагаютъ ее къ жизни“ ²⁾). Такъ складывается „общественное мнѣніе“, которое именно и должно разрушить настоящую форму государственной жизни. Оно, говоритъ Толстой ³⁾), „не нуждается для своего возникновенія и распространенія въ сотняхъ тысячахъ лѣтъ, а имѣетъ свойство заразительно дѣйствовать на людей и съ большою быстрою охватывать большія количества людей“.

Такое общественное мнѣніе, необходимое для разрушенія государства, по убѣжденію Толстого ⁴⁾), уже сложилось и достаточно распространено. Здѣсь подъ общественнымъ мнѣніемъ онъ разумѣетъ не что иное, какъ распространеніе социалистическихъ и анархическихъ ученій, а въ томъ числѣ и его собственнаго лжеученія, увеличеніе легкомысленныхъ его разрушительными идеями, „толстовщиною“. По его мнѣнію ⁵⁾,

1) Ч. II стр. 59.

2) Ч. II. стр. 60 и дал.

3) Ч. II. стр. 63.

4) Ч. II. стр. 82 и слѣд.

5) Ч. II. стр. 92 и слѣд.

онъ уже достаточно убѣдилъ людей въ томъ, что не слѣдуетъ „кормить и содержать всѣхъ этихъ министровъ, генераловъ съ музыками, кавалеріями и барабанами, прокуроровъ, судей, сборщиковъ податей, духовенство, капиталистовъ и т. п. Дѣло остается только за разрушеніемъ государства. Но что же, спрашивается, будетъ учреждено на мѣсто разрушеннаго государства? Конституція? Республика?—Нѣтъ! Что-же? Тамъ видно будетъ! „Требованіе это (указать опредѣленно чѣмъ замѣнить разрушаемое государство),—говоритъ Толстой ¹⁾),—подобно тому, которое бы заявилъ изслѣдователь новыхъ странъ, потребовавъ подробное описаніе той страны, въ которую онъ вступаетъ. Если бы жизнь отдѣльнаго человѣка при переходѣ отъ одного возраста къ другому была бы вполне извѣстна ему, ему не зачѣмъ бы было жить. Тоже и съ жизнью человѣчества: еслибы у него была программа той жизни, которая ожидаетъ его при вступленіи въ новый возрастъ его, то это было бы самымъ вѣрнымъ признакомъ того, что оно не живетъ, не движется, а толчется на мѣстѣ. Условія новаго строя жизни не могутъ быть извѣстны намъ, потому что они должны быть выработаны нами же“.

Какъ же опредѣлить то, когда наступитъ моментъ для окончательнаго разрушенія существующаго государственнаго устройства? „Когда же это будетъ?“ спрашиваетъ Толстой самого себя и отвѣчаетъ ²⁾ такъ: „1800 лѣтъ назадъ на вопросъ *этомъ* (?) Христось отвѣтилъ тѣмъ, что конецъ нынѣшняго вѣка, т. е., языческаго устройства міра, наступитъ тогда, когда (Мѣ. XXIV, 3—28) увеличатся до послѣдней степени бѣдствія людей и вмѣстѣ съ тѣмъ благая вѣсть Царства Божія, т. е., возможность новаго, ненасильническаго устройства жизни, будетъ проповѣдано по всей землѣ. О днѣ же и часѣ томъ никто не знаетъ только Отецъ Мой одинъ (Мѣ. XXIV, 36), тутъ же говоритъ Христось. Ибо оно можетъ наступитъ всегда, всякую минуту и тогда, когда мы не ожидаемъ его. На вопросъ о томъ, когда наступитъ этотъ часъ, Христось говоритъ, что знать этого мы

¹⁾ Ч. II. стр. 78.

²⁾ Ч. II. стр. 99.

не можемъ, но именно потому, что мы не можемъ знать времени наступленія этого часа, мы не только должны быть всегда готовы къ встрѣчѣ его, какъ долженъ быть всегда готовъ хозяинъ, стрегущій домъ, какъ должны быть всегда готовы съ свѣтильниками встрѣчающіе жениха, но и *должны работать изъ вѣсѣхъ данныхъ намъ силъ для наступленія этого часа*, какъ должны были работать работники на данные имъ таланты (Мѡ. XXIV. 43, XXV. 1—13, 14—30). На вопросъ, когда наступитъ этотъ часъ, *Христосъ утѣшаетъ людей вѣсми своими силами работать для скорѣйшаго наступленія его*. И другаго отвѣта не можетъ быть. Знать то, когда наступитъ день и часъ Царства Божія, люди никакъ не могутъ, потому что *наступленіе этого часа ни отъ кого другого не зависитъ, какъ отъ самихъ людей*. Отвѣтъ тотъ же, какъ отвѣтъ того мудреца, который на вопросъ прохожаго: далеко ли до города, отвѣчалъ: иди! Какъ мы можемъ знать, далеко ли до той цѣли, къ которой приближается человѣчество, когда мы не знаемъ, *какъ будетъ подвигаться къ этой цѣли* человѣчество, отъ котораго зависитъ идти или не идти, остановиться, умѣрить свое движеніе, или усилить его. Все, что мы можемъ знать, это—то, что мы, составляющіе человѣчество, должны дѣлать и чего должны не дѣлать для того, чтобы наступило *это Царство Божіе*. А это мы всѣ знаемъ. *И стоитъ только каждому начать дѣлать то, что мы должны дѣлать, и перестать дѣлать то, что мы не должны дѣлать, стоитъ только каждому изъ насъ жить всѣмъ тѣмъ свѣтомъ, который есть въ насъ, для того, чтобы тотъ часъ же наступило то обѣщанное Царство Божіе, къ которому влечется сердце каждаго человѣка*“.

Итакъ,—вотъ кто такой графъ Л. Н. Толстой, котораго до сихъ поръ недалъновидные русскіе люди считали лишь поэтомъ, безвреднымъ мечтателемъ, утопистомъ, мистикомъ, а нѣкоторые—даже мыслителемъ и философомъ! Вотъ только когда онъ откровенно сказалъ, *въ чемъ дѣйствительно состоитъ его вѣра* и какова она! Только теперь мы имѣемъ возможность читать его дѣйствительную *исповѣдь*! Только теперь знаемъ, что такое у Толстого его *истинное христіанство*! Вотъ къ чему вели всѣ его философскія и богословскія разсужденія о непротивленіи

злону, о нагорной проповѣди! До сихъ поръ мы думали только, что Толстой выдумалъ для русской интеллигенціи новую забаву— „игру въ мужички“! Мы наивно воображали, что всѣ выходки Толстого ограничатся тѣмъ, чтобы, отказавшись отъ Православной вѣры, покощунствовать надъ Православною Церковію и обругавъ духовенство, надѣть блузу, натянуть крестьянскіе сапоги, взяться за плугъ, кладку печей или починку сапогъ на удивленіе міру... Мы думали только, что все кончится улыбкою крестьянина и словами его: „баринъ началъ чудить“; но Толстой вызываетъ уже крестьянина *на дѣло* и даетъ ясно понять ему, что за *это дѣло* пора приниматься... Вотъ какъ глубоко мы ошибались!

Кратко и ясно изложенное ученіе Толстого таково.— Государство стѣсняетъ жизнь, свободу и дѣятельность дурныхъ людей (т. е. запрещаетъ красть, грабить, насиловать, убивать, безъ позволенія хозяевъ захватывать чужія земли и капиталы; охраняетъ права и трудъ каждаго; заставляетъ приносить жертвы въ пользу другихъ; поэтому людямъ жаднымъ до чужой собственности, лѣнтяямъ, пьяницамъ, беззаботнымъ жить трудно). Чтобы облегчить жизнь этихъ людей, нужно уничтожить государство. Разрушеніе государства не должно быть дѣломъ людей ученыхъ, разумныхъ, просвѣщенныхъ, мыслящихъ и убѣжденныхъ. Это только государство въ своихъ видахъ заботится о народномъ просвѣщеніи, о наукѣ и школахъ. Для дѣла, которому служить Толстой, наука самый опасный врагъ; поэтому ему наука не нужна; ему нужно только *общественное мнѣніе*, „вѣянія“, безмысленное увлеченіе толпы. Только невѣжественная толпа, наэлектризованная бунтарскими идеями яснополянскаго лжепророка, можетъ разрушить государственную форму жизни человѣческой. Послѣ разрушенія государства не нужно думать ни о какомъ другомъ устройствѣ жизни; не нужно никакой власти, никакихъ законовъ, никакихъ установленій: пусть каждый живетъ себѣ, какъ хочетъ. И тогда наступитъ „царство Божіе“, проповѣдуемое Толстымъ: воръ будетъ безнаказанно красть, разбойнику никто не помѣшаетъ убивать, люди будутъ истреблять другъ друга, что и составляетъ послѣднюю судьбу человѣчества... Кто внимательно изучилъ сочиненія Тол-

стого за послѣднее десятилѣтіе, тотъ знаетъ, что мы не искажаемъ ученія его, а только излагаемъ, какъ оно есть, безъ всякихъ пантеистическихъ прикрасъ, которыми самъ Толстой его вѣскольکو отуманиваетъ. Написавъ разбираемое нами сочиненіе, Толстой прервалъ всякую связь не только съ христіанствомъ, но и съ философіею. Онъ болѣе не философъ, хотя нѣкогда и думалъ выдавать себя за такового. Онъ анархистъ, и его анархизмъ выражается въ самой грубой и крайней формѣ. Въ самомъ дѣлѣ, можетъ ли серьезный мыслитель сказать, что познаніе истины необходимо не для всѣхъ, а только для нѣкоторыхъ людей—вожаковъ толпы?—что громадное большинство людей должно жить только „общественнымъ мнѣніемъ“, т. е., неосмысленными „вѣяніями“? Это могъ сказать только завзятый анархистъ, для котораго чѣмъ глупѣе толпа, тѣмъ лучше, потому что такую толпу ему кажется болѣе легкимъ вести за собою куда угодно: она не знаетъ, что дѣлаетъ и что будетъ дѣлать... Какъ можетъ человѣкъ здравомыслящій убѣждать такую толпу начать разрушеніе существующаго государства, не имѣя въ виду ничего опредѣленнаго, чѣмъ бы можно было замѣнить разрушеніе? Для изясненія своего ученія Толстой указываетъ на изслѣдователя новыхъ странъ, который напередъ не требуетъ подробнаго описанія той страны, въ которую онъ вступаетъ. Но примѣръ этотъ ничего не объясняетъ. Приводя его, Толстой, очевидно, намѣренно подтасовываетъ понятія. Познавать не то же, что жить. Изслѣдователь новыхъ странъ соберетъ нужныя ему свѣдѣнія о неизвѣстной землѣ и возвратится домой: его познанія ограничатся только дѣятельностію разсудка; разрушителямъ же государственной жизни пришлось бы познавать совершенное ими зло горькимъ опытомъ своей жизни; а это—иное дѣло! Для уясненія ученія Толстого мы приведемъ другой примѣръ. Толстой подобенъ домовладѣльцу, который, замѣтивъ въ своемъ домѣ нѣкоторыя неисправности въ печахъ, вмѣсто того, чтобы ремонтировать печи, рѣшился разрушить до основанія самый домъ, не имѣя возможности и желанія выстроить вмѣсто него новый и доказывая удивленнымъ прохожимъ, что подъ открытымъ небомъ на морозѣ ему будетъ теплѣе, чѣмъ въ домѣ, что, живя такимъ образомъ,

онъ будетъ въ большей безопасности отъ злыхъ людей и хищныхъ звѣрей, чѣмъ когда онъ жилъ въ своемъ домѣ, снабженномъ крѣпкими запорами. Назоветь ли кто такого домовладѣльца здравомыслящимъ человѣкомъ? Не лучше ли было бы для него самаго вмѣсто разрушенія дома исправить только печи? На землѣ нигдѣ нѣтъ полнаго совершенства. Много злоупотреблений совершается, конечно, и на обширномъ пространствѣ нашего государства. Злоупотребленія эти, безъ сомнѣнія, часто укрываются отъ правительства. Но укажите на нихъ правительству,—и оно озаботится ихъ уничтоженіемъ. Толстой возмущается поведеніемъ одного, какъ онъ говоритъ, „несчастнаго, *полупьянаго*, заблудшаго человѣка, называемаго губернаторомъ“ ¹⁾, любившаго сидѣть „у стола, уставленнаго бутылками, въ своемъ полувоенномъ мундирѣ“ ²⁾; злоупотребленія властію со стороны этого человѣка Толстой въ цѣлой картинѣ, разрисованной самими мрачными красками, представляетъ, какъ дѣйствія, „безусловно необходимыя для поддержанія существующаго порядка“. Но онъ поступилъ нечестно, намѣренно умолчавъ о томъ, какъ правительство справедливо наказало виновниковъ допущенныхъ злоупотреблений. Разсказать объ этомъ Толстому было невыгодно, потому что тогда ему нельзя было бы говорить объ этихъ злоупотребленіяхъ, какъ о дѣйствіяхъ, „безусловно необходимыхъ для поддержанія существующаго порядка“. Какъ ни враждебно вообще Толстой относится къ правительству; но во всемъ своемъ сочиненіи, при всемъ своемъ явномъ стараніи, онъ не могъ указать ни одного случая, когда бы правительство, зная о злоупотребленіяхъ, не употребило самыхъ энергичныхъ мѣръ къ ихъ пресѣченію. Напротивъ онъ нерѣдко даже дѣлаетъ правительству упрекъ за то, что оно искореняетъ преступленія и злоупотребленія въ государствѣ. Но если правительство постоянно заботится объ искорененіи всѣхъ замѣченныхъ злоупотребленийъ и правонарушеній, то это обстоятельство явно свидѣтельствуетъ о томъ, что корень этихъ злоупотребленийъ нужно искать не въ формѣ государственной жизни,

1) Ч. II, стр. 110.

2) Ч. II, стр. 118.

какъ говорить Толстой, а въ злой волѣ и испорченности нравственной природы отдѣльныхъ лицъ. Ясно, чѣмъ разрушать домъ, благоразумнѣе поручить печнику исправить печи, если нѣкоторыя изъ нихъ дѣйствительно плохо грѣютъ... Но дѣло здѣсь даже и не въ печахъ. Безумный Геростратъ сжегъ храмъ Діаны не потому, что этотъ храмъ былъ плохъ и не удовлетворялъ своему значенію, а исключительно только потому, что чрезъ такое уничтоженіе храма самъ Геростратъ хотѣлъ прославить себя, сдѣлать бессмертнымъ свое имя, чрезъ занесеніе его на страницы исторіи. Конечно, Геростратъ не былъ сумасшедшимъ въ собственномъ смыслѣ; но его душевное состояніе не было и нормальнымъ,—иначе онъ не сжегъ бы храма. Безъ сомнѣнія, онъ хорошо понималъ, какое безумное дѣло онъ предпринимаетъ, но онъ рѣшился все таки сдѣлать это зло, потому что тщеславіе, въ формѣ глориманіи (славолюбія), приняло такіе размѣры, что сдѣлало ненормальнымъ все его душевное состояніе, онъ самъ сталъ какъ бы сумасшедшимъ. Въ такомъ состояніи, къ прискорбію, не рѣдко оказываются люди, въ особенности богато одаренные отъ природы—поэты, композиторы, художники, актеры, переживающіе свою славу и къ концу жизни не могущіе создать ничего подобнаго тому, что было создано ими во время полнаго развитія таланта. Славолюбіе затмѣваетъ ихъ разсудокъ и они нерѣдко стараются уже обезсмертить свое имя путемъ чисто отрицательнаго характера. Такимъ патологическимъ душевнымъ состояніемъ нужно объяснять себѣ и всю послѣднюю десятилѣтнюю дѣятельность Толстого—ея характеръ и направленіе. Но почему она выразилась именно въ формѣ крайняго анархизма? Отвѣтъ на этомъ вопросѣ дать легко. Самъ Толстой уже десять лѣтъ тому назадъ говорилъ о себѣ: „Я прожилъ на свѣтѣ 55 лѣтъ, и, за исключеніемъ 14 и 15 дѣтскихъ, 35 лѣтъ я прожилъ нигилистомъ въ настоящемъ значеніи этого слова“¹⁾. Что же удивительнаго въ томъ, если этотъ нигилизмъ на старости лѣтъ принялъ форму анархизма? То же слѣдуетъ сказать и о *всѣхъ* безъ исключенія „послѣдователяхъ“ Толстого или—вѣрнѣе—„толстовцахъ“. Правда, увле-

1) Въ чемъ моя вѣра? стр. 3.

кающихся идеями Толстого очень много какъ въ Россіи, такъ и за границей; но эти люди не могутъ быть названы *последователями* Толстого въ собственномъ смыслѣ; они не могли увлечься внутреннимъ содержаніемъ его ученія, которое не даетъ ничего новаго и только повторяетъ то, что давнымъ давно было высказано пантеистами, позитивистами, коммунистами, социалистами, нигилистами и анархистами. Толстой вовсе не создалъ какой либо школы. Многие „толстовцы“ были уже „толстовцами“ гораздо раньше, чѣмъ Толстой сталъ проповѣдывать свое анархическое ученіе. Они были нигилистами, невѣрующими, не христианами съ тѣхъ поръ, какъ только стали помнить себя. Они нашли въ Толстомъ лишь своего пророка, выразителя своихъ давнихъ мыслей, желаній, стремленій и чаяній. Прочитавъ сочиненія Толстого, которые явились въ послѣднее десятилѣтіе, они только сказали: „Да! Толстой говоритъ правду. Такъ и мы думаемъ!“ Толстой не сказалъ ничего новаго; но это нисколько не уменьшаетъ тѣхъ размѣровъ зла, которое для русскаго общества уже причинилъ Толстой; а что еще онъ сдѣлаетъ въ будущемъ, этого предвидѣть нельзя. Мы успокаиваемъ себя пріятнымъ предположеніемъ, будто бы разрушительному движенію шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ положенъ конецъ; но безумное увлеченіе идеями Толстого, замѣчаемое въ русскомъ обществѣ, говоритъ намъ не то. Нынѣшніе нигилисты и социалисты стали только хитрѣе своихъ предшественниковъ и заговорили на другомъ языкѣ, менѣе понятномъ для недалновидныхъ людей. Но волки остались волками и въ овечьей шерсти... О если бы истинно—русскіе православные люди не забывали наставленія своего Спасителя и Господа: „Берегитесь лжепророковъ, которые приходятъ къ вамъ въ овечьей одеждѣ, а внутри суть волки хищные“ (Матѣ. 7, 15)!..

Въ Европѣ ученіе Толстого пользуется большою популярностію, но только такъ-же, какъ и у насъ—среди людей, враждебно относящихся къ существующему государственному устройству,—среди коммунистовъ, социалистовъ, нигилистовъ и анархистовъ. Изъ людей мыслящихъ лишь немногіе сочувственно высказались о міровоззрѣніи Толстого; это именно тѣ, которые

сами ищутъ для себя популярности среди враждебныхъ правительству элементовъ. Но за то всё вообще серьезно-мыслящіе, научно-образованные и просвѣщенные люди говорятъ о Толстомъ, какъ о человѣкѣ, сбившемся съ своего истиннаго пути, безшабашномъ анархистѣ, неспособномъ къ здравому логическому мышленію и даже прямо, какъ о человѣкѣ душевно-больномъ. Въ заключеніе своего разбора сочиненія Толстого „Царство Божіе внутри васъ“ мы находимъ умѣстнымъ познакомить своихъ читателей съ отзывомъ объ ученіи Толстого, высказаннымъ однимъ весьма даровитымъ и популярнымъ западно-европейскимъ писателемъ—*Максомъ Нордау*.

Еще до появленія въ свѣтъ сочиненія Толстого „Царство Божіе внутри васъ“ *Максъ Нордау* написалъ свою книгу, въ настоящемъ году переведенную и на русскій языкъ.—„*Entartung*“ („Вырожденіе“). Эта книга пользуется во всей Западной Европѣ весьма большимъ успѣхомъ. Вотъ почему и мы останавливаемъ на ней вниманіе читателей. Въ этой книгѣ *Нордау* отводитъ для критическаго анализа ученія Толстого особую главу, которая надписана такъ: „*Толстоизмъ*“. Мы приведемъ изъ нея нѣсколько сужденій объ ученіи яснополянскаго лжепророка.

Вотъ что говоритъ *Нордау*: „Толстой думаетъ, что въ своихъ поискахъ смысла жизни онъ вернулся къ вѣрѣ народа; на самомъ же дѣлѣ, онъ процоувѣдуетъ какъ разъ противное христіанской религіи—пантеизмъ“¹⁾. „Міровоззрѣніе Толстого—плодъ отчаянія, туманный и непонятный отвѣтъ на собственный вопросъ, простой наборъ словъ. Его мораль, которой онъ самъ придаетъ гораздо большее значеніе, чѣмъ философіи, нѣсколько не лучше ея. Онъ излагаетъ ее въ пяти заповѣдяхъ... Но кажется нѣтъ надобности доказывать несостоятельность его нравственнаго ученія. Для здороваго ума она сама собою бросается въ глаза. Если убійца не пойдетъ на висѣлицу, если воръ потеряетъ страхъ передъ тюрьмою,—убійство и воровство сдѣлаются обычными явленіями, такъ какъ пріятнѣе ѣсть испеченный хлѣбъ и одѣвать готовые сапоги, чѣмъ ходить за плугомъ или сидѣть за верстакомъ. Кто будетъ заботиться о пра-

1) Вырожденіе: Кіевъ. 1894 г. стр. 89.

восудит, если общество прекратитъ свое существованіе? Кто удержитъ злыхъ людей отъ дурныхъ наклонностей, и кто отклонитъ другихъ отъ подражанія? Несомнѣнно—не ученіе Толстого что „жизнь есть жизнь въ настоящемъ“. Первою задачею обществѣ, во имя чего отдѣльные люди сошлись въ общину, заключается въ защитѣ своихъ членовъ отъ больныхъ, одержимыхъ зудомъ убійствъ, отъ тунеядцевъ, отъ нездоровыхъ отклоненій отъ нормальнаго типа, стремящихся жить за счетъ труда другихъ, и устраняющихъ съ дороги всякое существо, мѣшающее имъ удовлетворять ихъ похоти. Особи съ противообщественными наклонностями сдѣлаются несомнѣнно большинствомъ, если здравые люди перестанутъ вести съ ними борьбу, не будутъ препятствовать ихъ размноженію; если же они останутся въ большинствѣ, тогда общество и человѣчество погибнутъ“¹⁾.

„Въ Толстомъ, какъ во всякомъ выраждающемся высшаго порядка, живутъ два человѣка, и одинъ изъ нихъ замѣчаетъ странности другого и осуждаетъ ихъ. Въ „Крейцеровой сонатѣ“ совершенно точное опредѣленіе теоріи (жизни) даетъ ея проповѣдникъ Позднышевъ, сознающійся, что „его считаютъ сумасшедшимъ“. Но въ другихъ своихъ произведеніяхъ, гдѣ Толстой говоритъ отъ своего собственнаго имени, онъ развиваетъ то же ученіе“... „Возражать теоріи бросающей вызовъ всему, что выработано опытомъ, наблюденіями природы и исторически развивающимися учрежденіями и законами,—теоріи, сознательно ставящей себѣ цѣлью уничтоженіе человѣческаго рода,—нельзя. Мысль—выступить въ походъ противъ естественныхъ законовъ—можетъ придти въ голову только людямъ, болѣе или менѣе ненормальнымъ. Умственно здоровому человѣку достаточно выяснитъ, и онъ сразу пойметъ, что имѣетъ дѣло съ психозомъ“²⁾.

„Самый большой врагъ Льва Толстого—наука. Въ своей „Исповѣди“ онъ осыпаетъ ее всевозможными обвиненіями и насмѣшками. Она не служитъ народу, а правящимъ классамъ и капиталистамъ. Она занята такими пустыми и праздными вопро-

1) „Врожденіе“, стр. 90—91.

2) Врожденіе, стр. 99—100.

сами, какъ изслѣдованіе протоплазмы или спектральнаго анализа, и никогда не подумала о чемъ нибудь полезномъ, напримѣръ: „какъ сдѣлать хорошій топоръ, какъ испечь хлѣбъ, какая мука для этого лучше годится, какъ дѣлать дрожжи, какіе напитки и какая пища самые здоровые, какіе грибы полезнѣе“ и т. д... Какъ настоящій художникъ, онъ постарался претворить въ образы свои взгляды на науку и написалъ комедію: „Плоды просвѣщенія“. Но надъ чѣмъ онъ смѣется въ ней? Надъ тупоумными глупцами, вѣрющими въ духовъ, надъ одержимыми смертельнымъ страхомъ передъ бактеріями? Спиритизмъ и свѣдѣнія, почерпнутыя невѣжественными свѣтскими людьми изъ ежедневныхъ газетъ о заразительности микробовъ—вотъ что, по мнѣнію Толстого, наука, и противъ нея онъ направляетъ стрѣлы своей сатиры.—Настоящая наука не нуждается въ защитѣ отъ такихъ враговъ. Всѣ доказательства, направленные противъ нея,—или доказательства чисто ребяческія, или просто нечестныя... Толстой говоритъ о наукѣ, какъ слѣпой о краскахъ. Онъ понятія не имѣетъ о сущности науки, объ ея задачахъ, методѣ и содержаніи. Онъ напоминаетъ Бювара и Пекюше, двухъ идіотовъ романа Флобера. Они также бессознательно, безъ учителей и руководителей и безъ выбора, перелистывали извѣстное число книгъ и убѣдили себя, что они такъ, шутя усвоили положительную науку; какъ невѣняемые люди, они старались примѣнять потомъ свои выводы, дѣлали, понятно, глупость за глупостью, и наконецъ, сочли себя вправѣ ругать всячески науку и заявлять, что она—глупая забава и обманъ. Флоберъ мстилъ такимъ образомъ за бесплодность своихъ попытокъ посвятить себя самаго въ тайны знанія... Толстой съ своей стороны охлаждаетъ неудачную страсть къ наукѣ, этой гордой и суровой красавицѣ, сердце которой можно завоевать только серьезною, долгою преданностію и самопожертвованіемъ, рисуя на сцѣнѣ дурацкія головы своихъ „Плодовъ просвѣщенія“. Вырождающійся Флоберъ и вырождающійся Толстой подають другъ другу руку въ своемъ сумасшедшемъ бредѣ¹⁾.

Указавъ несостоятельность ученія Толстого по всѣмъ част-

¹⁾ Вырожденіе, стр. 101.

нымъ пунктамъ и оцѣнивая въ общемъ все міровоззрѣніе его, какъ цѣлое, Нордау говоритъ слѣдующее: „Какъ философъ, онъ (Толстой) проповѣдуетъ намъ, въ видѣ понятій о мірѣ и жизни, библейскіе тексты, постоянно противорѣча имъ и дико ихъ толкуя. Какъ глашатай нравственности, онъ проводитъ теорію непротивленія злу и преступленію, раздачи имущества и уничтоженія человѣческаго рода посредствомъ воздержанія. Въ своемъ ученіи объ общественныхъ и экономическихъ отношеніяхъ онъ настаиваетъ на вредѣ знанія и цѣлительной силѣ невѣжества, на упраздненіи промышленности и на благости земледѣльческаго труда, не объясняя, откуда возьметъ тогда крестьянинъ необходимыя земледѣльческія орудія? Самое замѣчательное въ его системѣ, что она не замѣчаетъ своей собственной ненужности. Еслибы она поняла себя, она ограничилась бы одною проповѣдью воздержанія. Само собою ясно, что нѣтъ никакой надобности ломать голову надъ цѣлью и смысломъ человѣческой жизни, надъ зломъ и любовью къ ближнему, надъ жизнію въ городѣ или въ деревнѣ, когда мы всѣ исчезнемъ, вмѣстѣ съ современнымъ поколѣніемъ, съ лица земли ¹⁾).

Чѣмъ же объяснить себѣ то, что Толстой, одинъ изъ великихъ и даровитыхъ писателей, могъ составить міровоззрѣніе, полное противорѣчій здравому смыслу и явныхъ нелѣпостей? На этотъ вопросъ Нордау даетъ слѣдующій отвѣтъ. „Истина въ томъ, что всѣ духовныя особенности Толстого могутъ быть прекрасно объяснены извѣстными и характерными чертами вырождающихся высшаго порядка. Онъ самъ рассказываетъ о себѣ: „Скептицизмъ довелъ меня, одно время до состоянія близкаго къ сумасшествію. Мнѣ казалось, что помимо меня никого и ничего нѣтъ въ свѣтѣ, что явленія не суть явленія, а представленія о нихъ, только тогда проявляющія себя, когда я обращаю на нихъ вниманіе, и что они сейчасъ же исчезаютъ, какъ только я перестаю о нихъ думать... Бывали часы, когда, подъ вліяніемъ упорно преслѣдующей меня мысли, я доходилъ до душевнаго разстройства, и кидался въ проти-

¹⁾ Вырожденіе, стр. 103—104.

воположную сторону, въ единственномъ расчетѣ, что тамъ я встрѣчу что-либо меня поражающее“. Въ своей Исповѣди „онъ говоритъ слѣдующее: „Я чувствовалъ, что я не со всѣмъ здоровъ душевно“. Это чувство не обманывало его. Онъ страдалъ манією сомнѣнія и „умствования“, въ той формѣ, какъ это наблюдалось на многихъ вырождающихся высшаго порядка“... Особенностію указанной болѣзни является страсть къ противорѣчіямъ и склонность къ самостоятельнымъ во что бы то ни стало взглядамъ. Одинъ изъ лучшихъ клиницистовъ, Солье, называетъ послѣднюю особенность характерною чертою выражающихся. У Толстого она выступаетъ въ извѣстные моменты очень ярко. „Въ стремленіи быть самостоятельнымъ, сообщаетъ его биографъ Левенфельдъ,—Толстой часто оскорбляетъ требованія эстетики, сражаясь съ установившимися авторитетами только потому, что они давно установились. Такъ, онъ называетъ Шекспира дюжиннымъ писакою, и утверждаетъ, что восторги передъ великимъ британцемъ объясняются ничѣмъ другимъ, какъ нашею привычкою повторять чужіе взгляды, не продумавъ ихъ“¹⁾).

Далѣе Нордау рассматриваетъ снова сужденія Толстого о разныхъ предметахъ, указывая признаки его умственной ненормальности и душевнаго расстройства, ложнаго направленія разсудочной дѣятельности.

Увлечение идеями Толстого Нордау также признаетъ явленіемъ ненормальнымъ и даже патологическимъ. Вотъ что онъ говоритъ по этому поводу. „Въ міровой извѣстности Толстого замѣчательный художественный талантъ, безъ сомнѣнія, играетъ большую, но далеко не главную роль. Приверженцевъ завоевали ему не лучшія и значительнѣйшія художественныя его произведенія, а болѣе позднія мистическія (?) работы. Его вліяніе покоится не на эстетическихъ, а на патологическихъ основахъ. Толстой сталъ бы неизвѣстнымъ учителемъ вѣры, какъ какойнибудь Кнудсенъ семнадцатаго вѣка, еслибы сумасбродство вырождающагося мистика не встрѣтило подготовленныхъ къ воспріятію его современниковъ. Принявшая эпидемическій ха-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 107.

рактёр истерія подготовила почву толстоизму, и онъ далъ пышный цвѣтъ. Что возникновение и распространение послѣдняго покоится не на внутреннемъ содержаніи произведеній Толстого, а на душевномъ строѣ читателей, видно изъ того, какъ эта система воспринимается различно въ каждой странѣ... Въ Англіи горячія сочувствія встрѣтила брачная теорія Толстого; экономической строй страны осуждаетъ на безбрачіе громадное число дѣвушекъ образованнаго класса. Эти жалкія существа находятъ себѣ утѣшеніе и черпаютъ бодрость духа для одинокой и безсодержательной жизни въ ученіи, превозносящемъ цѣломудріе, какъ высшее достояніе и высшее благо человѣка. „Крейцерова соната“ сдѣлалась евангеліемъ старыхъ дѣвъ Англіи. Во Франціи любятъ Толстого больше за то, что онъ выбрасываетъ за окно науку, осуждаетъ правящіе классы, проповѣдуетъ бѣдность и вѣру (?); для неокатоликовъ и для мистиковъ изъ символистовъ это—цѣлительный бальзамъ, и они создали изъ ученія Толстого свой храмъ. Въ Германіи теорія воздержанія „Крейцеровой сонаты“, „Исповѣдь“ и „Плоды просвѣщенія“ встрѣчаютъ мало сочувствія, но коммунистическія теоріи и болѣзненная любовь къ ближнему создали Толстому горячихъ поклонниковъ. Всѣ слабыя нѣмецкія головы, не желающія знать науки, всѣ истеричные и больные, чувствуютъ невольныя симпатіи къ сладковатому социализму, проповѣдующему курицу въ супѣ для пролетарія и описывающему жизнь въ большихъ городахъ въ чувствительныхъ романахъ и мелодрамахъ. Для нихъ Толстой—живой источникъ экономическихъ и нравственныхъ законовъ“¹⁾.

Свое сужденіе о Толстомъ и его ученіи Нордау заключаетъ слѣдующими словами: „Толстоизмъ, встрѣтившій откликъ во всѣхъ частяхъ земного шара, сдѣлался знаменемъ. И по такому знамени легче всего судить о паденіи современной литературы и о силѣ вырожденія и истеріи культурныхъ народовъ. Это—настоящіе „сумерки народовъ“²⁾.

Вотъ какое сужденіе о Толстомъ и его ученіи высказываетъ

¹⁾ Вырожденіе, стр. 111—112.

²⁾ Тамъ-же, стр. 112.

одинъ изъ лучшихъ и чуждыхъ всякой предвзятости и партійности западно-европейскихъ ученыхъ. Но не нужно думать, что въ этомъ отношеніи Нордау представляетъ собою какое-либо исключеніе. Кромѣ двухъ-трехъ лицъ (Вогюэ, Родъ), считающихся учеными, но не пользующихся особенною популярностію, почти всѣ серьезные и мыслящіе люди въ Европѣ, находятъ Толстого если и не вполне душевно-больнымъ, то по меньшей мѣрѣ не здравомыслящимъ, „сбитымъ съ толку“, человѣкомъ нищимъ популярности уже не талантомъ, а игрою на струнахъ анархизма и нигилизма.

„Мы переживаемъ въ настоящее время,—говоритъ Нордау ¹⁾),—острую массовую душевную болѣзнь, въ нѣкоторомъ родѣ чуму вырожденія и истеріи, и совершенно естественно, если нѣкоторые спрашиваютъ себя съ тревогою: „Что же будетъ дальше?“

Истинно просвѣщенные люди даже и на западѣ предупреждаютъ всѣхъ здравомыслящихъ подумать о той пропасти, которая зияетъ предъ ними; они совѣтуютъ не избирать въ почетные члены душевно-больныхъ, а позаботиться объ ихъ излеченіи. Къ прискорбію Толстой и большинство „толстовцевъ“ признаются неизлечимыми. „Кто имѣлъ по своей спеціальности дѣло съ сумасшедшими,—говоритъ по этому поводу Максъ Нордау ²⁾),—тотъ знаетъ, что совершенно бессмысленно уговорить ихъ или доказать имъ, что ихъ болѣзненные представленія ложны. Единственный результатъ будетъ только тотъ, что они причислятъ врача къ своимъ врагамъ и преслѣдователямъ и возненавидятъ его или посмѣются, какъ надъ глупцомъ. Большимъ фанатикамъ новыхъ модныхъ теченій, которые стоятъ пока на границѣ къ полному помѣшательству, было бы также бесполезно проповѣдывать, что они увлекаются психопатіей и суемудріемъ. Они не повѣрятъ намъ, да и не могутъ повѣрить. Дѣло въ томъ, что произведенія, бессмысленность которыхъ бросается въ глаза съ перваго взгляда всякому здоровому человѣку, доставляютъ имъ искреннее наслажденіе. Они отражаютъ ихъ собственную душевную ненормальность, ихъ извращенные инстинкты; эти полудидюты впадаютъ при чтеніи ихъ

¹⁾ Вырожденіе, стр. 422.

²⁾ Вырожденіе, стр. 437.

въ настоящій трансъ и познають высшее эстетическое наслаждение... Здравый критикъ можетъ говорить сколько угодно ненормальному вырождающемуся: „Эта книга — отвратительный бредъ помѣшаннаго“. Онъ совершенно искренно отвѣтитъ вамъ: „Бредъ? Можетъ быть. Но отвратительный бредъ? Этого я не допускаю. Я понимаю въ этомъ толкъ больше вашего. Произведеніе сильно волнуетъ и трогаетъ меня, и ваши слова не убѣдятъ меня, что ничего подобнаго нѣтъ въ дѣйствительности“. Болѣе ненормальные идутъ дальше: „Мы чувствуемъ всеми своими нервами красоту произведенія; вы этого не чувствуете; тѣмъ хуже для васъ. вмѣсто того, чтобы сознаться въ своемъ невѣжествѣ, дикости и тупомъ филистерствѣ, вы хотите отрицать реальность нашихъ чувствъ. Если и есть здѣсь помѣшанный, то это вы сами“. Исторія цивилизаціи учитъ насъ, что душевно-больные возбуждаютъ часто горячіе восторги, и въ теченіе столѣтій и даже тысячелѣтій царятъ надъ мыслями и чувствами миллионныя люди, иногда потому только, что удовлетворяютъ назрѣвшей, хотя и болѣзненной, потребности. Противъ всего, что доставляетъ людямъ наслажденіе, безсильны доводы разсудка. Вырождающіеся, какъ психически ненормальные, могутъ быть предоставлены собственной судьбѣ. Спасти и исправить ихъ нельзя. Они будутъ буйствовать еще нѣсколько времени и затѣмъ исчезнутъ“. Но такъ какъ ихъ болѣзнь не только неизлѣчима, но и крайне заразительна, то даже западно-европейскіе ученые настойчиво требуютъ совершеннаго изолированія ихъ отъ здоровыхъ элементовъ общества, какъ изолируются карантинномъ зачумленные и неблагополучныя мѣстности. Нужно заботиться о томъ, чтобы спасти отъ заразы здоровыхъ, если уже нельзя спасти этихъ несчастныхъ неизлѣчимыхъ больныхъ, обреченныхъ на погибель.

Впрочемъ, и среди увлекающихся лжеученіемъ Толстого не всѣ должны быть признаны безнадежными, потому что зло это „охватило не только тѣхъ, кто, въ силу органическаго предрасположенія долженъ былъ попасть въ водоворотъ, но и многихъ павшихъ жертвою моды, введенныхъ въ заблужденіе. Вернуть этихъ заблудившихся на истинный путь, говоритъ Нордау¹⁾, надежда

¹⁾ Вырожденіе, стр. 439.

еще не потеряна“, и предоставлять ихъ на произволь судьбы было бы безнравственно и жестоко. „Этимъ легкимъ больнымъ или здоровымъ, попавшимъ въ сѣти новыхъ словъ, бѣгущимъ туда, куда спѣшитъ толпа, необходимо доказать“ всю ложь самаго ученія, „нужно сорвать съ него маску, въ какой оно является передъ міромъ и раскрыть его во всей жалкой наготѣ“¹⁾, лишить его ореола новизны, на которую оно не имѣетъ никакого, права и показать до очевидности, что оно предлагаетъ взгляды, уже отвергнутыя здоровымъ человѣческимъ разумомъ.

Въ частности для борьбы со зломъ, которое причиняется обществу лжеученіемъ Толстого, и для оздоровленія самаго общества люди истинно-ученые и благоразумные даже въ западной Европѣ указываютъ намъ на слѣдующія средства: 1) Энергическія, своевременныя и благоразумныя мѣры со стороны правительства, такъ какъ, оставивъ теоретическую почву, лжеученіе Толстого перешло на чисто практическую и стремится лишь къ тому, чтобы распатать основы семейной, общественной и государственной жизни; 2) опроверженія и разоблаченія лжи въ ученіи Толстого съ указаніемъ на его разрушительный характеръ путемъ литературнымъ и чрезъ публичныя чтенія; 3) распространеніе въ обществѣ здоровыхъ и истинно христіанскихъ понятій и, наконецъ, 4) воспитаніе и школьное образованіе юношества на началахъ здоровыхъ и разумныхъ, вполне согласныхъ съ духомъ истиннаго христіанства. Отвергать разумность и цѣлесообразность этихъ средствъ нельзя. Прискорбно и для русскаго общества будетъ только губительно, если мы не пожелаемъ или не сумѣемъ воспользоваться мудрыми совѣтами благоразумныхъ людей.

¹⁾ Вырожденіе, стр. 441.

ОЧЕРКЪ СОДЕРЖАНІЯ КНИГИ ЕККЛЕЗИАСТА.

Книга Екклесіаста съ самаго древняго времени и до самаго послѣдняго не перестаетъ вызывать самыя разнообразныя о себѣ сужденія. Одни (напр. іудейскіе раввины ¹⁾, христіанскіе еретики, противъ которыхъ боролся Филастріи еп. Бресчанскій ²⁾, упрекали ея автора въ эпикуреизмъ, другіе (напр. Тилеръ ³⁾ въ эпикуреизмъ и стоицизмъ, третьи (Мафріанъ Абулфарагій, жившій въ 13 вѣкѣ ⁴⁾ въ пифагореизмъ Эмпедокла, четвертые (Клейнертъ) ⁵⁾ въ заимствованіяхъ изъ произведеній египетскихъ, пятые (напр. Пфлейдереръ) ⁶⁾ въ слѣдованіи Гераклиту, и, наконецъ, шестые (Де-Ветте, Люрсъ, Августи и др.) ⁷⁾ въ скептицизмъ, эпикуреизмъ и фатализмъ. Многіе толкователи находили въ этой книгѣ грубыя противорѣчія въ ученіи о воздаяніи, безсмертіи, мудрости, благѣ и смыслѣ жизни и старались объяснить ихъ тѣмъ, что видѣли въ ней или соединеніе отрывковъ разныхъ авторовъ (Гроцій, Павлюсъ, Нахтигаль) или сводъ мыслей одного автора, написанныхъ въ разное время въ различныхъ душевныхъ настроеніяхъ (Шмидтъ, Вистонъ, Шпонъ, Циркель) или драматическое произведеніе, въ которомъ выво-

¹⁾ Ср. Ern. Elster, Commentar üb. d. Prediger Salomo. 1855 s. 35. Knobel, Commentar üb. d. Buch Koheleth. 1886, s. 99.

²⁾ Ср. Elster—s. 35 и Knobel—s. 101—102.

³⁾ Ср. Menzel, Der griech. Einfluss auf Prediger u. Weish. Salomons. 1889, s. 12.

⁴⁾ Ср. Knobel—s. 102. М. Абулфарагій считалъ Соломона современникомъ Эмпедокла.

⁵⁾ Ср. Menzel—s. 12.

⁶⁾ Ср. Menzel—s. 13.

⁷⁾ Ср. Knobel—s. 103; Elster—s. 21—22.

дятся лица съ противоположными взглядами (Бл. Иеронимъ, Св. Григорій Нисскій, изъ новыхъ—Гердеръ, Эйхгорнъ, Бергетъ, Павлюсъ и отчасти Шенкель) ¹⁾. А въ самомъ пониманіи общей идеи книги и ея цѣли такое разнообразіе, что, по словамъ Эльстера, почти ни одинъ экзегетъ не сходится вполне съ другимъ ²⁾. Причина столь широкаго разнообразія мнѣній о книгѣ Екклесіаста кроется не столько въ трудности пониманія отдѣльныхъ мѣстъ ея,—на это толкователь ея не въ правѣ жаловаться,—сколько въ выдающейся трудности связать всѣ частныя мысли Екклесіаста съ главной его идеей такъ, чтобы первыя, не противорѣча себѣ, служили развитіемъ второй. Самое естественное на первый взглядъ отношеніе мыслей оказывается недѣйствительнымъ при чтеніи слѣдующаго стиха или главы, что и побуждаетъ часто толкователя предпочесть одни разсужденія автора другимъ и, игнорируя послѣднія, на первыхъ обосновать главную мысль. Отсюда научный интересъ всякаго новаго труда касательно этой книги заключается въ настоящее время не столько въ выясненіи отдѣльныхъ мыслей и ихъ обоснованіи, сколько въ уясненіи главной идеи книги и общаго смысла ея. На эту сторону мы и обратимъ особенное вниманіе въ предлагаемомъ очеркѣ содержанія, къ которому и приступимъ.

Въ жизни народовъ съ болѣе или менѣе развитымъ самосознаніемъ бываетъ пора, когда среди всеобщаго напряженнаго исканія счастья, среди мучительныхъ заботъ и суетливой дѣятельности вдругъ раздается скептической вопросъ: что же такое счастье? Вопросъ этотъ не миновалъ и сознанія іудея, несмотря на то, что его и днемъ и ночью охранялъ столь строгій воспитатель, каковъ былъ законъ Моисеевъ. Такъ какъ послѣдній повидимому не одобрялъ подобныхъ скептическихъ вопросовъ—впрочемъ только повидимому, потому что въ дѣйствительности было не такъ,—то въ самомъ глубокомъ интересѣ затронутый вопросомъ о счастьи духъ іудея рѣшился обсудить его

¹⁾ Ср. Elster—в. 9—27; Schenkel, Bibel—Lexikon. 3. B. s. 550—556.

²⁾ Цит. соч. стр. 9. Здѣсь на стр. 9—27 можно найти и довольно подробную исторію этихъ повмнаній. Стр. 42—50 и 185—194 въ книгѣ Олесницкаго (Опытъ критико—экзегетическаго изслѣдованія. Книга Екклесіастъ) представляетъ собою почти исключительно дословный переводъ кн. Эльстера.

помимо своего пѣстуна, наединѣ, самостоятельно. Величайшимъ плодомъ этой работы и явилась книга Екклесіаста. Что дѣйствительно этотъ вопросъ, а не какой другой, занималъ автора означенной книги, явствуетъ изъ самаго начала ея, именно изъ 3 стиха 1-й главы, гдѣ Екклесіастъ спрашиваетъ себя: „что пользы (mah Ithron) человѣку отъ всѣхъ трудовъ его, которыми трудится онъ подъ солнцемъ?“ Вопросъ этотъ въ одинаковой почти формѣ повторяется имъ четыре раза (1, 3; 3, 9; 5, 15; 6, 11). Предлагая его, Екклесіастъ искалъ „подъ солнцемъ“— т. е. въ сферѣ натуральныхъ условій, въ предѣлахъ земной жизни,—не тѣхъ временныхъ и частныхъ радостей, которыхъ найдется немало у каждаго, но счастья въ высшемъ смыслѣ этого слова, такого счастья, которое, поддерживая постоянно жизне-радостное, невозмутимо блаженное настроеніе духа, грѣло бы и свѣтило человѣку въ продолженіе всего его существованія, т. е. счастья полнаго и вѣчнаго. Такъ какъ жизнь не знала такого счастья, и вопросъ о немъ не приходилъ еще къ ясному сознанию, то на языкѣ Екклесіаста не нашлось соотвѣтствующаго ему понятію слова. Поэтому Екклесіастъ пользуется новымъ словомъ ни разу въ священномъ писаніи не встрѣчающимся и притомъ неизвѣстнаго корня. Слово это Ithron. По болѣе или менѣе согласному мнѣнію всѣхъ лексикографовъ и экзегетовъ оно значитъ собственно „то, что остается“, „нѣчто непреходящее и продолжающееся“. Бл. Иеронимъ вопросъ mah Ithron переводитъ словами: „что останется (quid superest)?“ А Св. Григорій Нисскій перефразировалъ его такъ: „какое изъ видимыхъ благъ пребываетъ всегда тѣмъ же?“ Итакъ, уже въ самомъ словѣ Ithron Екклесіастъ указалъ главную черту искомаго счастья, его постоянство и устойчивость. Потребность въ такомъ счастьи у Екклесіаста не случайная, и мысль о немъ не есть плодъ его празднаго воображенія и мечта избалованнаго сердца. Это потребность всѣхъ людей, и Виновникъ ся Богъ. „Видѣлъ я, говоритъ Екклесіастъ, эту заботу (т. е. заботу объ Ithron ср. ст. 9), которую далъ Богъ сынамъ человѣческимъ, чтобы они упражнялись въ томъ“ (3, 10). Если такъ, то и вопросъ объ Ithron не есть вопросъ случайный и личный, но вопросъ жизни, вопросъ всего человѣчества. Для

насть этотъ вопросъ о вѣчномъ счастьи подъ солнцемъ заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Но Екклезіастъ, слишкомъ мало, какъ увидимъ, знавшій о вѣчной жизни, но въ то же время ясно сознававшій потребность вѣчнаго счастья, не замѣтилъ этого противорѣчія.

Какъ же рѣшаетъ онъ этотъ вопросъ? Такъ какъ отвѣта на него Екклезіастъ не находилъ въ законѣ Моисеевомъ, по крайней мѣрѣ такого, который удовлетворялъ бы его, то онъ рѣшаетъ его при посредствѣ вѣрою просвѣтленнаго разума на основаніи собственнаго опыта и наблюденія надъ міромъ и людьми. Онъ является не столько органомъ непосредственнаго откровенія и пророкомъ, сколько священнымъ философомъ. „Все это, говоритъ онъ о себѣ, испыталъ я мудростью—обратился я сердцемъ своимъ къ тому, чтобы узнать, изслѣдовать мудрость и разумъ—вотъ это я нашель, испытывая одно за другимъ“ (7, 28—27). Этотъ самостоятельный путь изслѣдованія сказался уже въ томъ внѣшнемъ обстоятельстве, что въ книгѣ Екклезіаста совсѣмъ не встрѣчается имени Іегова, спеціально употребляющагося для обозначенія Бога откровенія, и нѣтъ упоминанія объ израильской исторіи и откровеніи. При этомъ, философскій методъ Екклесіаста не дедуктивный, а индуктивный. Онъ исходитъ не изъ общихъ понятій и отвлеченныхъ сужденій, но изъ доступнаго всѣмъ опыта. „Я видѣлъ“, „я увидаль“—постоянная формула Екклесіаста. Философствуя не для философи, а для жизни, онъ не могъ основываться на апріорныхъ сужденіяхъ, мало пригодныхъ къ жизни, но долженъ былъ опереться на дѣйствительный внутренній опытъ каждаго и не столько сообщать нѣчто новое, сколько приводить къ ясному сознанію то, что таилось уже въ глубинѣ человѣческаго духа. Его слово не нуждается, поэтому, въ какихъ либо доказательствахъ, ибо непреложное свидѣтельство истинности его читатель находитъ въ своемъ сердцѣ и совѣсти. Въ этомъ величіе Екклесіаста.

Итакъ съ вопросомъ о томъ, достижимо ли для человѣка Ithron, Екклесіастъ обращается сначала къ минувшимъ поколѣніямъ. Если Ithron вѣчно, то разъ достигнутое предшествующими поколѣніями оно жило бы среди людей, измѣнивъ къ лучшему всѣ физическія и историческія условія ихъ жизни; и

прежде всего это отразилось бы на природѣ, въ зависимости отъ которой стоитъ человѣкъ. Но что же находить Екклезіастъ? Онъ видитъ, что „родъ проходитъ, и родъ приходитъ, а земля пребываетъ во вѣки“ (1, 4). Смѣнилось много поколѣній съ ихъ непрестанными усиліями достичь Ithron, пересоздать міръ, проклятый Богомъ, сдѣлавъ его снова раемъ, а между тѣмъ міръ все тотъ же, что и былъ; тоже круговращеніе главныхъ міровыхъ стихій, соединяющее въ себѣ и постоянное движеніе и не менѣе постоянное однообразіе. „Восходитъ солнце и заходитъ солнце и спѣшитъ къ мѣсту своему, гдѣ оно восходитъ; идетъ вѣтеръ къ югу и переходитъ къ сѣверу, кружится, кружится на ходу своемъ, и возвращается вѣтеръ на круги свои. Всѣ рѣки текутъ въ море, но море не переполняется; къ тому мѣсту, откуда рѣки текутъ, онѣ возвращаются, чтобы опять течь“ (1, 5—7). Такому движенію вокругъ, но не впередъ, подвергнуты всѣ вещи въ мірѣ. Око и ухо человѣческое не въ состояніи воспринять, а слово человѣческое—выразить всего безцѣльнаго, безпрогрессивнаго движенія вещей (—8). Въ этомъ круговращеніи ничего нѣтъ новаго, что было бы результатомъ попытокъ прежнихъ поколѣній достичь Ithron. „Что было, то и будетъ; что дѣлалось, то и будетъ дѣлаться, и нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ. Бываетъ нѣчто, о чемъ говорятъ: „смотри, вотъ это новое“, но (это) было уже въ вѣкахъ, бывшихъ прежде насъ“ (—9. 10). Это не болѣе, какъ ошибка памяти (—10). На самомъ дѣлѣ все, что есть въ природѣ противодѣйствующаго счастью человѣка, то таковымъ остается и впредь останется, и чего недостаетъ ей, того и не будетъ. „Кривое не можетъ сдѣлаться прямымъ; и чего нѣтъ, того нельзя считать“ (—15) ¹⁾. Ту же безрезультатность стремленія людей къ Ithron

¹⁾ Эльстеръ (цит. соч. стр. 41), слѣдуя Бл. Иерониму (Tr. K. D. A. 1880. I. стр. 6), а за нимъ Делячъ (Bibl. Commentar üb. d. poetischen Bücher d. Alt. Testam. 4 B. 1875. s. 228—229) и Олесницкій (цит. соч. стр. 282) думаютъ, что противоположеніе смѣны поколѣній постоянству земли въ ст. 4 имѣетъ цѣлю придать болѣе трагизма изображенію несовершенства человѣческой жизни сравнительно съ жизнью природы. Но въ такомъ случаѣ 4 стихъ стоитъ внѣ связи съ послѣдующими стихами, изображающими постоянную смѣну явленій. Лучше поэтому вмѣстѣ съ Генгегенбергомъ (Prediger Salomo, 1859, s. 50) и съ Вангеманномъ (цит. соч. стр. 67) въ постоянствѣ земли и однообразныхъ движеніяхъ стихій ва-

видитъ Екклесіастъ и въ жизни человѣческой. Этою, какъ и природою, управляютъ столь же неизмѣнные, неотвратимые волю человѣка, законы. „Всему свое время, говоритъ Екклесіастъ, и время всякой вещи подъ небомъ. Время рождаться, время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить; время плакать, и время смѣяться; время сѣтовать, и время плясать;— время любить, и время ненавидѣть; время войнѣ, и время миру“ (3, 1—4. 7). Подобно явленіямъ физическимъ и явленія жизни человѣческой чередуются съ самою строгою послѣдовательностью такъ, что одно явленіе вызываетъ другое себѣ противоположное. Нѣтъ ничего хорошаго, рядомъ съ которымъ не было бы худого. Нѣтъ такой радости, которая не предполагала бы соотвѣтствующаго ей по силѣ горя, подобно тому какъ восходъ солнца предполагаетъ его заходъ, приливъ предполагаетъ отливъ. *Φασὶ γὰρ χύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα*, сказалъ и Аристотель ¹⁾. Итакъ въ жизни человѣчества, какъ и въ жизни природы, нѣтъ ничего новаго, нѣтъ приближенія къ искомому *Ithron*, не смотря на всѣ усилія прежнихъ родовъ.

Но достигалось ли *Ithron* въ эпоху самого Екклесіаста? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, и отвѣтить убѣдительно, Екклесіастъ, въ которомъ, по его собственнымъ словамъ, соединялись всѣ когда либѣ доступные для человѣка дары счастія, слава, мудрость, власть и богатство со всѣми прелестями жизни, долженъ былъ представить собственный опытъ, изложить свою исповѣдь. Онъ это и дѣлаетъ.

„И предалъ я сердце мое тому, чтобы изслѣдовать и испытать мудростью все, что дѣлается подъ небомъ“ (1, 13). Но эта мудрость скоро оказывается для него не *Ithron*, а источникомъ нравственныхъ мученій. Это—„тяжкая мука, которую далъ Богъ сынамъ человѣческимъ, чтобы мучиться ею“ ²⁾. Она

дѣтъ доказательство того, что смѣнявшіеся поколѣнія не оставили никакихъ слѣдовъ своего существованія въ природѣ, не измѣнили ее къ лучшему, вслѣдствіе чего человѣку приходится въ устройствѣ счастія начинать съ начала и такимъ образомъ вѣчно повторять исторію сизифа.

1) У Кюбеля цит. соч. стр. 114.

2) Русскій переводъ этого мѣста (1, 13) не точенъ. Слова „тяжкая мука“ отно-

истинное мученіе для человѣка; когда ему приходится обнажать въ мірѣ и въ человѣкѣ безобразіе и ничтожество, прикрывающееся видимой красотой и цѣлесообразностью, разочаровываться въ своихъ мечтахъ, измѣнять своимъ прежнимъ убѣжденіямъ. Даже и тамъ, гдѣ предметомъ изслѣдованія служитъ міръ виѣ его отношенія къ людямъ, Екклесіастъ ничего не нашелъ кромѣ мучительнаго сознанія ограниченности человѣческаго ума и неспособности его проникнуть въ тайны міро-зданія. „Тогда увидѣлъ я,—что человѣкъ не можетъ постигнуть дѣлъ, которыя дѣлаются подь солнцемъ; сколько бы человѣкъ ни трудился въ изслѣдованіи, онъ все таки не достигнетъ этого“ (8, 17). Отсюда исканіе Ithron въ мудрости и познаніи есть не болѣе, какъ „погоня за вѣтромъ, потому что во многой мудрости много печали, и кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь“ (1, 17—18). ¹⁾ Главное же—то, что одна участь мудраго и глупаго—смерть. Говорятъ въ утѣшеніе мудрымъ объ историческомъ безсмертіи, но это неправда. „Мудраго, говоритъ Екклесіастъ, не будутъ помнить вѣчно, какъ и глупаго; въ грядущіе дни все будетъ забыто, и увя! мудрый умираетъ наравнѣ съ глупымъ“ (2, 16). „Къ чему же я сдѣлался очень мудрымъ?“ (2, 15).

Не найдя Ithron въ мудрости, Екклесіастъ ищетъ его въ „глупости“. Онъ рассказываетъ о себѣ: „вздумалъ я въ сердцѣ своемъ усладить виномъ тѣло мое и, между тѣмъ какъ сердце мое руководилось мудростью, придерживаться и глупости, доколѣ

сится не къ дѣламъ человеческимъ, какъ думаютъ Гатцигъ и Ганъ, но къ мудрости (Клобель, Вангеманъ, Эльстеръ и др.).

¹⁾ Выраженіе *reuth ruach*, соответствующее слав. „произволеніе духа“ и русск. „томленіе духа“, переводится различно. Одни (пер. Халдейскій, Сирскій и Вульгата) производя встрѣчающееся лишь у Екклесіаста слово *reuth* отъ *gaah* бусевать, разламывать—переводятъ: томленіе, волненіе духа. Другіе (Акила, Θεοδοτιώνъ и Симмахъ), производя отъ *gaah* въ значеніи пасти, переводятъ „пасеніе вѣтра“ (первыя два—*νομήν πνεύματος*, третій *βόσκησις ἀνέμου*). Третьи, производя отъ того же глагола съ значеніемъ домогаться, переводятъ или „стремленіе вѣтра“ „затѣя вѣтраная“ (LXX—*προσέρασις πνεύματος*) или „погоня за вѣтромъ“ (большинствомъ новыхъ толкованіевъ). Послѣднія два пониманія имѣютъ за себя болѣе филологическихъ основаній, производя *reuth* отъ *gaah* болѣе соответствуютъ контексту и имѣютъ весьма близкое параллельное мѣсто въ кн. пр. Ос. 12, 1, въ словахъ: „Ефремъ пасетъ вѣтеръ—(*gaah reuth*).

не увижу, что хорошо для сыновъ человѣческихъ, что должны были бы они дѣлать подѣ небомъ въ немногіе дни жизни своей. Я предпринялъ большія дѣла; построилъ себѣ дома, посадилъ себѣ виноградники, устроилъ себѣ сады и рощи;—пріобрѣлъ себѣ слугъ и служанокъ, и домочадцы были у меня;—собралъ себѣ серебра и золота и драгоценностей отъ царей и областей; завелъ у себя пѣвцовъ и пѣвицъ и услажденія сыновъ человѣческихъ—женъ и наложницъ; ¹⁾—чего бы глаза мои ни пожелали, я не отказывалъ имъ; не возбранялъ сердцу моему никакого вселія“ (2, 10). Но и здѣсь Екклезіастъ не нашелъ того, чего искалъ. Всякое удовольствіе по мѣрѣ того, какъ самочувствіе свмкалось съ нимъ, притуплялось. По свойственной человѣку особенности—желать того, чего нѣтъ, душа Екклезіаста жаждала всегда новыхъ удовольствій, каждый мигъ она желала лучшаго; а „лучше“, какъ извѣстно, врагъ „хорошо“. Отсюда и въ его жизни не было такого момента, которому онъ могъ бы сказать: „стой!“ Когда же фантазія его истощалась—всему есть предѣлъ—въ придумываніи новыхъ наслажденій, тогда въ немъ должно было явиться то мучительное настроеніе, которое характеризуется, какъ „хотѣніе хотѣній“, и неразрывно съ чувствомъ отвращенія къ жизни и пресыщенія. „И оглянулся я на всѣ дѣла мои, которыя сдѣлали руки мои,—и вотъ все суета. ²⁾ и погоня за вѣтромъ, и нѣтъ Ithronъ подѣ соли-

¹⁾ Въ 8 ст. слово Schiddah и мн. Schiddoth переводятся различно. LXX, Вульгата, Иеронимъ (въ толкованіи) и слав. пер., производя отъ халд. Scheda, переводятъ „виночерница и виночерница“. Другіе, Лютеръ и русск. перев., производя слово отъ арабскаго корня, переводятъ: „разныя музыкальныя орудія“. Третьи, производя отъ Schadad—господствовать, переводятъ: господу и госпожѣ. Такъ Михаэлисъ, Кнобель, Вангеманнъ, изъ русскихъ—еп. Филаретъ. Четвертые (Генгстенбергъ, Эльстеръ, изъ русскихъ—Олесницкій), производя отъ араб. Schadid (полнота) или евр. Schadah (течь), переводятъ: „полноту и обиліе наслажденій сыновъ человѣческихъ“ т. е. множество женъ и наложницъ. Слово Schidda встрѣчается лишь у Екклесіаста (2, 8): Поэтому съ увѣренностью опредѣлять значеніе его нельзя. Однако смыслъ стиха заставляетъ отдать предпочтеніе одному изъ двухъ послѣднихъ переводовъ, такъ какъ, говоря словами Михаэлиса, „почти невѣроятно, чтобы Соломонъ въ разсказѣ о своихъ чувствѣнныхъ удовольствіяхъ могъ забыть о жеваннахъ“.

²⁾ Еврейское hebel производятъ или отъ habal—быть ничтожнымъ, отсюда hebel—ничтожество, или отъ халдейскаго habal—разгорячаться, дымиться, отсюда hebel—паръ, дымъ, дуновение. Въ послѣднемъ по преимуществу смыслъ употреб-

цемъ (2, 11); о смѣхѣ сказалъ я: глупость! а о веселіи: что оно дѣлаетъ? (2, 2). И нашелъ я, что горче смерти женщина; —мужчину одного изъ тысячи я нашелъ, а женщину между всѣми ими не нашелъ“ (7, 26. 28).

Если-же слава, богатство и соединенныя съ ними блага не даютъ Ithron, то тѣмъ болѣе не можетъ дать его самый трудъ. „Ибо что будетъ имѣть человѣкъ отъ всего труда своего и заботы сердца, что трудится онъ подъ солнцемъ“ (2, 23). Вѣрнаго—ничего. Результатъ труда не зависитъ отъ самого человѣка, а обуславливается временемъ и случаемъ. „И видѣлъ (я) подъ солнцемъ, что не проворнымъ достается успѣшный бѣгъ, не храбымъ—побѣда, не мудрымъ—хлѣбъ, и не у разумныхъ—богатство, и не искуснымъ—благорасположеніе; но время и случай для всѣхъ ихъ“ (9, 11). Трудъ человѣка самъ по себѣ настолько безрезультатенъ, что „не во власти человѣка, говоритъ Екклесіастъ, и то благо, что ѣсть и пить и услаждать душу свою отъ труда своего“ (2, 24). Даже и пріобрѣтенное благо принадлежит не ему собственно, а жизни (ср. 5, 14). При смерти обладателя оно переходитъ къ наслѣднику (2, 18). „И кто знаетъ, мудрый ли будетъ онъ или глупый?“ (2, 19). Это ли то Ithron, то чуждое сомнѣній, неувѣренности, боязни за будущее, всегда ясное, безмятежное счастье, какого искалъ Екклесіастъ? „И возненавидѣлъ я жизнь, потому что противны стали всѣ дѣла, которыя дѣлаются подъ солнцемъ, ибо все суета и погоня за вѣтромъ. И возненавидѣлъ я весь трудъ свой, которыми трудился подъ солнцемъ“ (2, 17—18). Таковъ былъ печальный выводъ Екклесіаста изъ собственнаго опыта.

Но не довѣряя ему, онъ все съ тѣмъ же вопросомъ объ Ithron обращается къ своимъ современникамъ. Здѣсь ему бросается въ глаза прежде всего крайняя внутренняя обособленность личностей, полное отсутствіе нравственнаго единенія. Каждый чело-

ляется оно въ св. писаніи (ср. Ис. 57, 13; Іов. 7, 16; Прит. 21, 6 и др.) и Талмудѣ (ср. Делича цит. соч. стр. 228). Впрочемъ разница между указанными значеніями формальная, такъ какъ оба они выражаютъ понятіе преходящаго, ничтожнаго, недѣйствительнаго, призрачнаго, первое—отвлеченно, второе—конкретно. LXX и Иеронимъ придали слову первое значеніе (первыя перевели *καταστός*, второй *vanitas*). Всѣ остальные древніе переводчики перевели словомъ *ἀτμός* или *ἀτμός* (паръ, дуновение).

вѣкъ хотеть быть для себя цѣлымъ міромъ и въ своихъ заботахъ о счастіи не замѣчаетъ другихъ. „И увидѣлъ (я) еще суету подъ солнцемъ: есть единъ и нѣсть втораго“ (4, 7—8). Естественныя слѣдствія этого—зависть (4, 4) и несправедливость, жертвою которой являются бѣдные и угнетенные (4, 1), дѣлаютъ жизнь настолько несоотвѣтствующею идеѣ Ithron, котораго всѣ ищутъ, что „ублажилъ я мертвыхъ, которые давно умерли, болѣе живыхъ, которые живутъ доселѣ; а блаженнѣе ихъ обоихъ тотъ, кто еще не существовалъ, кто не видалъ злыхъ дѣлъ, какія дѣлаются подъ солнцемъ“ (4, 2—3). Но если глубоко несчастны эти обиженные и угнетенные, то могутъ ли быть довольны своей судьбой тѣ, которые снискиваютъ себѣ счастіе потомъ и кровью другихъ, къ которымъ не отказался бы причислить себя и Екклезіастъ? Эти едва ли еще не далѣе отъ Ithron, чѣмъ тѣ несчастные. Живя по слѣпому инстинкту общему съ природой, не вѣря въ какой либо иной порядокъ мірозданія, они сами свободно включаютъ жизнь свою въ границы стихійныхъ явленій, въ предѣлы эмпирическаго бытія. Они сами приравниваютъ себя къ животнымъ и конецъ своего бытія вынуждаются видѣть тамъ, гдѣ кончается и бытіе животного. Въ нихъ ничего не остается такого, опираясь на что они могли бы обосновать свою надежду на что либо лучшее. „И сказалъ я въ сердцѣ своемъ: (это т. е. неправда происходитъ) для сыновъ человѣческихъ, чтобы испыталъ ихъ Богъ, и чтобы они видѣли, что они сами по себѣ животныя: потому что участь сыновъ человѣческихъ и участь животныхъ одна, какъ тѣ умираютъ, такъ умираютъ и эти, и одно дыханіе (ruah—дыханіе, жизненная сила, оживляющая тѣло) у всѣхъ, и нѣтъ у человѣка преимущества предъ скотомъ; потому что все суета“ (3, 18—19). „Кто знаетъ, духъ сыновъ человѣческихъ, восходитъ ли вверхъ, и духъ животныхъ, сходитъ ли внизъ, на землю? (—21) ¹⁾“.

¹⁾ Вопросъ Екклезіаста не выражаетъ отрицанія безсмертія духа человѣческаго (какъ думаетъ Кнобель), ибо истина безсмертія со всею ясностью утверждается въ словахъ Екклезіаста „и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который и далъ его“ (12, 7). Онъ выражаетъ только ту мысль, что для людей, живущихъ исключительно натуральною жизнью, вопросъ

Итакъ все отвергъ Екклезіастъ: и мудрость, и трудъ, и славу, и власть, и знаніе, и искусство и правду на землѣ. Жизнь потеряла для него свой смыслъ и стала предметомъ ненависти и отвращенія. Мы не удивляемся, если Іовъ подь страшными ударами судьбы проклялъ день своего рожденія: то былъ полу-сознательный вопль страдальца; но тотъ, который, испытавъ всѣ наслажденія жизни, съ полнымъ сознаніемъ и самообладаніемъ говоритъ о своей ненависти къ жизни, тотъ уже на краю пропасти крайняго пессимизма, готовый нравственно посягнуть на себя. Одного недоставало ему, чтобы дойти до конца отрицанія. Но онъ этого не сдѣлалъ; и это было его спасеніемъ. Въ глубинѣ его духа подь безнравственными опытами надь жизнью таилась еще вѣра въ Бога и Его правосудіе. Поэтому, когда отрицаніе Екклезіаста прошло по всему подсолнечному міру и готово было идти далѣе, въ немъ воскресла прежняя вѣра и освѣтила собою все, совершающееся подь солнцемъ. Все конечное стало казаться ему лучше, выше и чище, когда онъ узрѣлъ носящагося надь этимъ конечнымъ Духа Божія. Онъ понялъ, что, рассматривая міръ, какъ существующій самъ по себѣ, и жизнь человѣческую, какъ управляющуюся временемъ и случаемъ (до 24 ст. 2-й гл. Екклезіастъ ни разу не упомянулъ имени Божія) и ища счастья въ сферѣ конечнаго, въ то время, какъ Богъ вложилъ въ сердце его вѣчность¹⁾, онъ тѣмъ

о временномъ или вѣчномъ бытіи долженъ всегда оставаться открытымъ; естественная и рациональная точка зрѣнія должна дать отвѣтъ скорѣе отрицательный. Въ такомъ положеніи былъ нѣкоторое время и самъ Екклезіастъ въ описанныхъ опытахъ своихъ надь жизнью. Нѣкоторые изъ экзегетовъ: Розенмиллеръ, Генгеленбергъ и др. вслѣдъ за Мазоретами въ 21 ст. вопросительное не вмѣсто хатефъ-патаха пунктируютъ его какъ членъ камецемъ, замѣняющимъ собою патахъ съ слѣдующимъ дагешемъ предъ *verbum gutturale*. Вопросъ въ такомъ случаѣ принимаетъ слѣдующій видъ: „кто знаетъ духъ снновъ человѣческихъ, который восходитъ горѣ, и духъ скота, который идетъ внизъ, въ землю“. Но не смотря на то что этотъ переводъ облегчаетъ пониманіе стиха, все же онъ не возбуждаетъ къ себѣ особеннаго довѣрія вслѣдствіе того, что всѣ древніе переводы: LXX, Халдейскій, Сирскій и Вульгата, читаютъ здѣсь вопросительную частцу.

1) Еккл. 3, 11. Слово *olam* въ ст. 11 одни (LXX, Ганссенъ, Деличъ, Вангеманъ, Генгеленбергъ, изъ русскихъ-Олесницкій, равно какъ и слав.) переводятъ словомъ „вѣчность“; другіе (Вульгата, Иеронимъ, Лютеръ, Михаэлисъ, Гроцій, Эвальдъ, Эльстеръ, Кнобель, а также русскій перев.) переводятъ словомъ „міръ“; третьи (Гаабъ, Гитцингъ), читая это слово съ иной пунктуациею, переводятъ сл.

самимъ унизили и обезличили себя самага и лишили міръ—цѣлесообразности, жизнь человѣческую—смысла. Для восстановления послѣдняго необходимо было поставить себя въ связь съ вѣчнымъ, и на немъ, а не на временномъ, обосновать свою жизнь и стремленіе къ счастью. На мѣсто міросознанія должно стать богосознаніе, постоянное, живое сознаніе дѣйствія въ мірѣ Высшей Силы. Только это послѣднее могло сообщить ту устойчивость, ясность и ровность настроенію, которой недоставало Екклесіасту. Такъ совершился въ Екклесіастѣ тотъ переворотъ, въ силу котораго предъ нами является теперь не прежній скептикъ, эпикуреецъ и фаталистъ, но человѣкъ, глубоко и жизненно вѣрующій. Уже въ концѣ 2-й гл. замѣтны проблески воскресшей въ немъ вѣры, но чѣмъ ближе къ концу книги, тѣмъ сильнѣе и шире становится его вѣра. Однако это не значитъ, что описанный переворотъ въ Екклесіастѣ совершился въ то время, когда онъ писалъ уже книгу. Частая невыдержанность и непоследовательность въ изображеніи своего жизненнаго опыта показываетъ, что этотъ опытъ описанъ Екклесіастомъ по памяти, а не съ натуры, чѣмъ объясняется и употребленіе прошедшаго времени глаголовъ.

То новое міровозрѣніе, къ которому пришелъ Екклесіастъ, названо имъ мудростью. Въ чемъ заключается она и какое благо доставляетъ она человѣку, Екклесіастъ подробно изображаетъ въ совѣтахъ и наставленіяхъ къ своему читателю, являясь такимъ образомъ въ новой роли учителя. Мудрый въ каждомъ опытѣ своей и чужой жизни видитъ обнаруженіе двухъ факторовъ, воли человѣка и воли Того, Кто нарекъ имя всему существующему (ср. 6, 10); онъ сознаетъ, что препираться съ Тѣмъ, Кто сильнѣе его, невозможно (ср. 6, 10). „Все, что дѣлаетъ Богъ, то пребываетъ во вѣкъ; къ тому нечего прибавлять, и отъ того нечего убавить“ (3, 14). Никто не можетъ выправить то, что Онъ сдѣлалъ кривымъ (ср. 7, 13). Но сама

„разумъ“, четвертое, наконецъ,—Нахтигаль, еп. Филаретъ,—переводятъ сл. „покровъ“. Но то обстоятельство, что слово это вообще въ св. писаніи и въ частности въ кн. Екклесіаста (1, 4, 10; 2, 16; 3, 14; 9, 16 и др.) обыкновенно употребляется въ значеніи „вѣчность“, заставляетъ признавать первый переводъ единственно правильнымъ.

совѣсть подскажетъ мудрому, что неотвратимыя волею человека пути Промысла справедливы. „Я знаю, что благо будетъ боящимся Бога;—а нечестивому не будетъ добра“ (8, 12, 13). Далѣе же этого человекъ не можетъ проникнуть въ Провидѣніе. Онъ не знаетъ будущаго и цѣлей настоящаго (ср. 3, 11; 11, 5; 7, 14). Поэтому онъ не можетъ сказать, что для него—благо, и что—зло (6, 12). Видимое благо можетъ оказаться зломъ, а зло—благомъ. Убѣдившись въ томъ, что судьба человека въ рукахъ Божіихъ (9, 1), мудрый оставляетъ всѣ тѣ безпокойныя заботы и боязливыя ожиданія будущаго, которыя, ни къ чему не приводя, портятъ настоящее. Зачѣмъ во всѣ дни свои ѣсть „въ потѣмахъ, въ большомъ раздраженіи, огорченіи и досадѣ?“ (5, 16). Не употребляетъ онъ и тѣхъ болѣзненныхъ усилій для обезпеченія будущаго, въ которыхъ напрасно надрываются силы, незаконно забывается настоящее. „Кто передвигаетъ камни, тотъ можетъ надсадить себя; и кто колетъ дрова, тотъ можетъ подвергнуться опасности отъ нихъ. Если притупится топоръ, и если лезвее не будетъ отточено, то надобно будетъ напрягать силы; мудрость умѣетъ это исправить“ (10, 9—10). Зная, что будущее опредѣляется Провидѣніемъ, мудрый свою ближайшую задачу и вѣрное средство къ обезпеченію будущаго видитъ въ приобрѣтеніи благоволенія Божія. Исполняя заповѣди Божіи (ср. 8, 5) и обѣты (5, 3—4), онъ даже въ совершеніи обрядовъ настолько внимателенъ, что наблюдаетъ за ногой своей, когда идетъ въ храмъ (ср. 4, 17). Спокойный за будущее, онъ ищетъ радостей въ настоящемъ. Если Богъ посылаетъ ему дни благополучія, онъ съ благодарностью къ Богу наслаждается благомъ (ср. 7, 14). Онъ ѣстъ съ веселіемъ хлѣбъ свой, пьетъ въ радости сердца вино свое, считая то и другое за даръ Божій (9, 7). Онъ наслаждается жизнью съ женою, которую далъ ему Богъ на всѣ суетныя дни жизни его подъ солнцемъ (9, 9). Во всякое время одежды его свѣтлы, и елей не оскудѣваетъ на главѣ его (9, 8). „Сладокъ ему свѣтъ, и пріятно для глазъ его видѣть солнце“ (11, 7). Мудрый не измышляетъ себѣ наслажденій, и не развиваетъ въ себѣ неестественной потребности и изощреннаго вкуса. Онъ не живетъ ожиданіями и надеждами, зная, что въ такомъ слу-

чаѣ онъ никогда не испытаетъ чувства удовлетворенія, такъ какъ на смѣну однихъ ожиданій почти въ самый моментъ ихъ исполненія являются другія, такъ что вся внутренняя жизнь чловѣка представляетъ собою послѣдовательную смѣну однихъ ожиданій и надеждъ другими. Онъ цѣнитъ то, что есть, живетъ настоящимъ и наслаждается уже однимъ сознаниемъ, что онъ живетъ, видитъ мѣръ Божій и можетъ ѣсть, пить и трудиться. Если же Богъ посылаетъ ему дни несчастія, то онъ размышляетъ (7, 14). Зная, что несчастіе отъ Бога, онъ примиряется съ нимъ, какъ съ тѣмъ, что быть должно, и чего небыть не можетъ. Не считая же себя компетентнымъ въ вопросѣ, что благо и что зло, и увѣренный, что это лучше знаетъ Богъ, мудрый не считаетъ несчастіе за таковое, такъ какъ при печали лица сердце убажается (7, 3). Онъ даже намѣренно ищетъ того, что возбуждаетъ печаль. Онъ предпочитаетъ день смерти дню рожденія, домъ плача дому пира, сѣтованіе смѣху, обличенія мудрыхъ пѣснямъ глупыхъ (7, 1—6). Покорный Промыслу, мудрый и въ несчастіи бываетъ счастливѣе глупаго въ счастіи.

Та же вѣра въ святое Провидѣніе проникаетъ и отношеніе мудраго къ людямъ. Смотри съ точки зрѣнія требованій Божественной правды, мудрый находитъ, что „нѣтъ чловѣка праведнаго на землѣ, который дѣлалъ бы добро и не грѣшилъ бы“ (7, 20), и что онъ самъ, по свидѣтельству собственной совѣсти, не составляетъ исключенія изъ этого печальнаго факта (—22). Это сознание всеобщей неправды, не омрачая славы Творца, который „сотворилъ чловѣка правымъ“ (7, 29), вызываетъ въ мудромъ снисходительность къ людямъ (7, 16) и заставляетъ его воздерживаться отъ гнѣва (7, 9) и осужденія (6, 21). Сознаніе нравственнаго сходства людей побуждаетъ его искать единенія съ людьми. Онъ знаетъ, что „двоимъ лучше, нежели одному—ибо если упадетъ одинъ, то другой подниметъ товарища своего. Но горе одному, когда онъ упадетъ, а другого нѣтъ“ (4, 9—10). Увѣренный, что отъ судьбы другихъ зависитъ и его судьба, онъ содѣйствуетъ благополучію ихъ. „Отпускай хлѣбъ твой по водамъ, потому что по прошествіи многихъ дней опять найдешь его. Давай часть семи и даже восьми, ибо не

знаешь, какая бѣда будетъ на землѣ“ (11, 1—2). Если мудрый встрѣчается съ фактомъ благоденствія грѣшниковъ и несчастія праведниковъ, онъ примиряется съ нимъ въ увѣренности, что Богъ воздастъ каждому по его заслугамъ (8, 11—13).

Такъ, благодаря живому чувству зависимости отъ Провидѣнія, мудрый получаетъ возможность наслаждаться всѣмъ тѣмъ, что есть хорошаго въ мирѣ, безъ боязливаго опасенія за будущее, и терпѣливо, спокойно переносить всѣ удары судьбы, далекій отъ того, чтобы проклинать жизнь и завидовать умершему или несуществующему. Но есть ли это полное, абсолютное счастье? Достигаетъ ли мудрый Ithgon? Это могло бы быть только въ томъ случаѣ, еслибы это счастье никогда не покидало мудраго и было бы вѣчнымъ. Но такъ ли это?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ стоялъ въ зависимости отъ ученія Екклесіаста о загробной жизни. Но такъ какъ это ученіе понимается различно, то Екклесіасту приписываютъ разные отвѣты на поставленные вопросы. Большинство древнихъ и новыхъ экзегетовъ находятъ у Екклесіаста ученіе о воздаяніи за гробомъ, не только грѣшникамъ, но и праведникамъ. Мы не согласны съ этимъ мнѣніемъ и видимъ въ немъ внесеніе христіанскихъ идей въ толкованіе книги. Прежде всего слѣдуетъ сказать, что прямыхъ указаній на ученіе о загробномъ воздаяніи грѣшникамъ и праведникамъ—нѣтъ. Всѣ приводимыя для подтвержденія мнѣнія, что это ученіе свойственно Екклесіасту, мѣста, напр. 8, 11—13; 11, 9; 3, 17 и др., содержатъ общую мысль о воздаяніи безъ указанія на то, гдѣ оно имѣетъ мѣсто, въ земной ли жизни или загробной. Особенно часто ссылаются на 3, 17: „и сказалъ я въ сердцѣ своемъ: праведнаго и нечестиваго будетъ судить Богъ, потому что время для всякой вещи и судъ надъ всякимъ дѣломъ тамъ“. Русскій переводъ произвольно, хотя и курсивомъ вставилъ слово судъ, соответствующаго которому нѣтъ въ подлинникѣ. Правильный переводъ этого мѣста даетъ Макарій: „ибо время всякой вещи и всякому дѣлу тамъ“. Соответствующее русскому тамъ *schem* Вулгата переводитъ *tunc*, а Иеронимъ *in tempore iudicii*. Но во первыхъ *schem* есть собственно нарѣчіе мѣста, а не времени; во-вторыхъ неудобно сказать: время всякой

вещи—тогда т. е. въ извѣстное время. „Тогда“ должно указывать на извѣстное уже изъ предыдущаго время, но ранѣе не было рѣчи о немъ. Поэтому, переводъ Вульгаты и Иеронима слѣдуетъ признать невѣрнымъ. Перевода *schat* словомъ „тамъ“, одни видятъ въ немъ повтореніе стоящаго въ предшествующемъ стихѣ слова „тамъ“ т. е. на судѣ человѣческомъ, другіе относятъ его къ ближайшему имени *elohim* и переводятъ у Бога; причемъ смыслъ получается такой: вопреки желанію людей видѣть воздаяніе непосредственно за преступленіемъ, Богъ опредѣлилъ извѣстное время для развитія зла и его наказанія. Какъ въ первомъ, такъ и во второмъ пониманіи не дается яснаго указанія на воздаяніе за гробомъ ¹⁾). Сопоставьте теперь съ этими неопредѣленными мѣстами слѣдующіе стихи, въ которыхъ Екклесіастъ говоритъ о загробной жизни, и посмотрите, могутъ ли они допускать рядомъ съ собой ученіе о загробномъ воздаяніи грѣшникамъ и праведникамъ. Въ 9 гл. 10 ст. Екклесіастъ говоритъ своему читателю и въ тоже время ученику: „все, что можетъ рука твоя, дѣлай по силамъ, потому что въ могилѣ (*Scheol*), куда ты пойдешь, нѣтъ ни работы, ни размышленія, ни знанія, ни мудрости“. Въ гл. 6 ст. 4 и 5 онъ называетъ шеолъ мѣстомъ тьмы, мрака и покоя. Въ гл. 9 ст. 4 ст. по 6, сказавъ, что участь праведниковъ и грѣшниковъ одна—смерть, онъ указываетъ на преимущество живого надъ умершимъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „кто находится между живыми, тому есть еще надежда, такъ какъ и псу живому лучше нежели мертвому льву. Живые знаютъ, что умрутъ, а мертвые ничего не знаютъ, и уже нѣтъ имъ воздаянія, потому что память ихъ предава забвенію; и любовь ихъ, и ненависть ихъ и ревность ихъ уже исчезли, и нѣтъ имъ болѣе части во вѣки ни въ чемъ, что дѣлается подъ солнцемъ“. Столь ясно выраженный Екклесіастомъ взглядъ на состояніе душъ умершихъ, какъ на состояніе полужизни, съ ничтожными признаками со-

¹⁾ Дедерлейнъ и Гитцигъ вмѣсто *Schat* читаютъ *Sam* и переводятъ: „всему назначилъ Богъ свое время“. Но хотя мысль при такомъ переводѣ яснѣе, однако его слѣдуетъ оставить на ответственности его защитниковъ, такъ какъ экзегетъ безъ особенной нужды и оснований не имѣетъ права измѣнять древнюю пунктуацию, принятую всѣми древними переводами.

знанія и чувства,—взглядъ, какъ извѣстно, общебиблейскій, если не считать очень немногихъ пророческихъ мѣстъ, о которыхъ упомянемъ ниже,—и столь же ясное отрицаніе воздаянія въ шеолѣ—не оставляютъ мѣста сомнѣнію въ томъ, что Екклесіастъ говоритъ только о воздаяніи въ земной жизни¹⁾. Если съ чѣмъ можетъ еще мириться ученіе его о шеолѣ, такъ это съ мыслью, что грѣшникъ, благоденствующій на землѣ, получить такъ сказать естественное воздаяніе въ шеолѣ; о воздаяніи же праведнику въ шеолѣ не можетъ быть рѣчи. Но, говорятъ, безъ этого предположенія ученіе о воздаяніи въ этой жизни стояло бы въ противорѣчій съ фактами благоденствія грѣшниковъ и страданій праведниковъ. Это противорѣчіе дѣйствительно есть, и было бы удивительно, если бы не было. Оно имѣетъ свое основаніе не въ недостаткѣ мыслительной силы Екклесіаста, а въ самой жизни, въ сопоставленіи ея съ общимъ вѣрованіемъ въ правосудіе Божіе, обнаруживающающееся въ этой жизни,—вѣрованіемъ, самымъ непреложнымъ образомъ утверждаемымъ закономъ Моисеевымъ. Противорѣчіе это долженъ былъ чувствовать каждый болѣе или менѣе мыслящій и вѣрующій іудей. Многіе псалмы (напр. 37, 49 и 73 по евр. библ.) и книга Іова специально занимаются разрѣшеніемъ этого противорѣчія. Но это имъ не удается. Они успѣваютъ лишь до нѣкоторой степени примирить вѣрующаго съ печальными опытами—жизни, выходя главнымъ образомъ изъ идеи неисповѣдимости путей Промысла и протекающей отсюда покорности ему. Творецъ возвышеннѣйшаго произведенія, какова книга Іова, послѣ всѣхъ глубокихъ разсужденій, ничего не находитъ лучшаго для заключенія своей книги, какъ повѣствованіе о возвратившемся къ Іову счастіи, чѣмъ въ послѣдній разъ подтвердилъ мысль о воздаяніи въ этой жизни. Не заставили опыты

1) Общебиблейское ученіе о шеолѣ, какъ мѣстъ для праведниковъ и грѣшниковъ, можетъ показаться на первый взглядъ отсталымъ по сравненію съ вѣрованіемъ азычскихъ религій въ воздаяніе грѣшникамъ и праведникамъ за гробомъ; на самомъ же дѣлѣ оно было выраженіемъ свойственнаго откровенной религій глубокаго сознанія того, что человечество, нарушивши въ лицѣ Адама первозаповѣдь, за преступленіе которой Богъ изрекъ приговоръ: „Смертію умрети“, не имѣетъ уже права на что либо лучшее, чѣмъ состояніе души въ шеолѣ, даже и при относительной праведности людей.

жизни измѣнить ученіе о воздаяніи и Екклесіаста. Вслѣдствіе чего и ему не удалось разрѣшить указаннаго противорѣчія. И можетъ быть никто не сознавалъ этого такъ ясно, какъ онъ самъ. „Это то и худо, говоритъ онъ, во всемъ, что дѣлается подъ солнцемъ, что одна участь всѣмъ“ и праведникамъ и грѣшникамъ (9, 3). Можетъ показаться страннымъ, какъ Екклесіастъ не смогъ дать разрѣшеніе этому противорѣчію, распространивъ проявленіе правосудія Божія и на загробную жизнь, разъ онъ призналъ безсмертіе духа? На самомъ же дѣлѣ это было не такъ легко. Трудность заключалась въ невозможности представить себѣ душу внѣ связи съ тѣломъ, чрезъ которое посредствуются всѣ ея проявленія на землѣ, душу имѣющую такую же дѣйствительную жизнь, какую она имѣла въ тѣлѣ. Для этого необходимо было бы предположить воссоединеніе духа съ тѣломъ, каковое предположеніе не могло явиться путемъ логическаго мышленія при видѣ разрушающагося тѣла умершаго. Если даже для христіанскаго сознанія непонятно состояніе души, разлучившейся съ тѣломъ, въ виду того, что всѣ отправленія человѣческаго духа при жизни стоятъ въ самой тѣсной связи съ физиологическими функціями, и если эта загадка загробной жизни разрѣшается только въ ученіи о всеобщемъ воскресеніи, то тѣмъ болѣе это послѣднее необходимо было для ветхозавѣтнаго человѣка. И дѣйствительно ученіе объ освобожденіи душъ праведныхъ изъ шеола въ В. Завѣтѣ всегда неразрывно съ пророчествомъ о воскресеніи. Такъ можетъ быть въ пс. 15; Іов. 19, 25—27, и несомнѣнно у Исаи (26, 19), Іезекіиля (видѣніе костей гл. 37) и Даніила (12, 2).

Сдѣлавъ необходимое отступленіе, мы опять возвращаемся къ вопросу, есть ли то благо, какое мудрый находитъ въ жизни, благо вѣчное, абсолютное, или что таже Ithron? Отвѣтъ на этотъ вопросъ очевиденъ. То благо, которое сопровождаетъ человѣка лишь до гроба, не есть благо вѣчное—Ithron, но есть благо временное и относительное. Оно есть лишь tob. Въ оправданіе этой терминологіи мы должны замѣтить слѣдующее. Слово Ithron имѣетъ у Екклесіаста двоякое значеніе: 1) нѣчто остающееся, сберегающееся, непреходящее, и 2) преимущество,

превосходство. Въ первомъ случаѣ (1, 3; 3, 9; 5, 15; 6, 11) это понятіе имѣетъ смыслъ безотносительный и общій; во второмъ (2, 13; 5, 8; 7, 11. 12; 10, 10), соединяясь съ родит. существ.—относительный и употребляется при сравненіи двухъ предметовъ. Въ первомъ случаѣ оно можетъ значить хорошо, во второмъ—лучше. Въ первомъ смыслѣ это слово всегда стоитъ съ отрицаніемъ или въ вопросѣ, содержащемъ въ себѣ отрицательный отвѣтъ; во второмъ смыслѣ оно употребляется положительно. Превосходство одной вещи предъ другой Екклѣзіастъ признаетъ, но безотносительное благо онъ отрицаетъ. Что же касается слова *тов* прил. хорошій, имѣющаго и значеніе существ. благо, то оно большею частью употребляется въ положительныхъ сужденіяхъ. Такъ этотъ предикатъ постоянно приписывается наслажденію ѣсть и пить (напр. 2, 24; 3, 12. 22) и мудрости (7, 11). Это благо—*тов* несравнимо съ *Ithron*. Первое есть лишь слабое отраженіе второго. Оно въ сравненіи съ нимъ суета и не можетъ удовлетворить потребности человѣка къ счастью. Мудрость, напримѣръ, лучше глупости, какъ лучше видѣть глазами, чѣмъ бродить душою. Но и это по отношенію къ *Ithron* ;суета (ср. 6, 9). Благо ѣсть и пить то, что даруетъ Богъ, но и это суета (ср. 2, 24—26). Хороши дѣтство и юность, но и это суета (ср. 11, 10).

Итакъ, на вопросъ *mah Ithron* Екклѣзіастъ не далъ положительнаго отвѣта. Много данныхъ было у него къ его разрѣшенію, но онъ не смогъ воспользоваться ими. Съ напряженнымъ вниманіемъ взоръ его устремляется за область подсознательную и силится найти тамъ разрѣшеніе непонятной загадки жизни, его мысль такъ близко подходитъ къ границамъ иного міра, что такъ и думается: вотъ сейчасъ она вступитъ въ этотъ міръ, но ничего не видитъ онъ тамъ, кромѣ непроницаемаго мрака, ни одинъ лучъ надежды не освѣщаетъ ему тьмы, и онъ въ безсиліи снова опускается подъ солнце и повторяетъ обычное „суета суеть, все суета“ (12, 8). Съ этимъ Екклѣзіастъ замолкъ.

В. Мышцынъ.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Въроу разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Іюня 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

РѢЧЬ

Преосвященнѣйшаго Амвросія

Благочестивѣйшему ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ АЛЕКСАНДРУ
АЛЕКСАНДРОВИЧУ,

предѣ освященіемъ храма, на мѣстѣ чудеснаго событія 17 октября
1888 года *).

Благочестивѣйшій Государь!

Подъ мудрымъ и твердымъ правленіемъ Твоимъ, мы такъ привыкли чувствовать себя въ безопасности при всѣхъ тревоженіяхъ нашего времени, что когда достигла до насъ страшная вѣсть о болѣзни Твоей, намъ казалось, будто земля заколебалась подъ нашими ногами. И мы молились о Тебѣ не только общею молитвою въ храмахъ Божіихъ, но и каждый въ глубинѣ своего сердца: *Господи, спаси Царя!* Но при всемъ смятеніи духа, не покидала насъ вѣра, что Господь, запечатлѣвшій Тебя особымъ призваніемъ и исторгшій здѣсь изъ самыхъ челюстей смерти, не попуститъ болѣзненному повѣтрію похитить Тебя у насъ, среди только что развивающихся во всей силѣ подвиговъ мирной, но побѣдной Твоей дѣятельности для блага Твоего народа. И вотъ мы съ радостью срѣтаемъ Тебя цвѣтущаго здра-

*) Освященіе совершено 14 іюня 1894 года.

віемъ, утѣшеннаго счастливыми событіями въ благословенной Семѣ Твоей и пришествіемъ на настоящее торжество отвѣчающаго, какъ всегда, благоволеніемъ и любовію на любовь народа, соорудившую этотъ храмъ. „Господь, услышавшій насъ въ день печали, да услышитъ и гласъ нашего благодаренія и радованія о Тебѣ: *слава Тебѣ Богу, благодѣтелю нашему во вѣки вѣковъ!*“

Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій.

Върою разумѣаемъ (Евр. 11, 3).

Корень премудрости, еже болятися Господа
(Сирах. 1, 20).

Разумъ премудраго яко потокъ умножится
(Сирах. 21, 16).

Не много іерарховъ въ церкви не только русской, но и вселенской является такихъ, которые въ самые лучшіе годы своей общественной жизни и дѣятельности, исключительно ради подвиговъ иноческой добродѣтели, ради уединеннаго бесѣдованія съ Богомъ, добровольно оставляли паству свою и широкій путь общественнаго служенія для узкаго и продолжительнаго пути затворничества. Еще менѣе въ церкви вселенской и русской представляется такихъ примѣровъ, въ которыхъ самое затворничество оставившаго свою паству іерарха становилось обильнымъ и сладкимъ источникомъ ученія, чистыми струями напоившаго церковь. Таковы были, на примѣръ,—въ церкви вселенской св. Исаакъ Сиринъ, въ церкви русской—святитель Тихонъ Задонскій. Къ числу такихъ немногихъ іерарховъ принадлежитъ и въ Бозѣ почившій 6 января текущаго года преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій и Суздальскій. Имя его хорошо извѣстно и глубоко читается во всей Россіи; не безызвѣстно и за предѣлами ея, особенно на православномъ востокѣ. Въ Россіи многіе, весьма многіе, съ его кончиною, потеряли, самый, такъ сказать, источникъ, въ которомъ они черпали для себя все, необходимое для духовной жизни ихъ, и съ которымъ тѣсно связана была самая ихъ духовная жизнь; для нихъ преосвященный Теофанъ, хотя, въ

послѣднія десятилѣтія и незримый лицомъ своимъ, былъ по истинѣ духовный отецъ, возродившій ихъ въ истинно-христіанскую жизнь и съ отеческою же любовію и заботливостію подерживавшій въ нихъ эту жизнь съ помощію единственнаго, оставшагося, при его затворничествѣ, не прегражденнымъ, пути,—письменныхъ сношеній. Его многочисленныя писанія и для всѣхъ православныхъ христіанъ нашего времени имѣютъ самый глубокой жизненный смыслъ и многообъемлющее значеніе. Воплощая въ себѣ строго православнаго учителя Церкви, облеченнаго во всеоружіе глубокаго знанія и яснаго пониманія слова Божія и свято-отеческаго, церковнаго преданія, и въ то же время такое глубоко-жизненное и животворное значеніе имѣя для современнаго общества, преосвященный Теофанъ является живымъ, нагляднымъ обличителемъ того поверхностнаго, хотя и довольно распространеннаго въ извѣстныхъ общественныхъ кругахъ взгляда на православную нашу церковь, что будто она безжизненна, связана путами бездушнаго формализма, мертвой обрядности и т. п. Въ немъ счастливо соединились глубина мудрости, высота разума и истинная ученость съ силою и простотою вѣры и словеснаго выраженія и непоколебимостію упованія истиннаго христіанина, стойкость убѣжденія съ обиліемъ любви христіанской. Весьма поучительно посему пристальнѣе и глубже взглянуть на жизнь этого епископа-затворника и на его ученіе ¹⁾).

I.

Преосвященнѣйшій Теофанъ, въ мірѣ Георгій Васильевичъ Говоровъ, родился 10 января 1815 года ²⁾ въ селѣ Чернавскѣ, Елецкаго уѣзда Орловской губерніи. Отецъ его, Василій Ти-

¹⁾ Свѣдѣнія о жизни и учено-литературной дѣятельности преосвященнаго Теофана можно находить, напримѣръ, въ *Церковныхъ Вѣдомостяхъ*, издав. при Св. Синодѣ, за 1894 г. №№ 3, 4, 8, 10, 12 и 15;—въ *Церковномъ Вѣстникѣ* за 1894 г. №№ 2—4, 6 и 7;—въ *Трудахъ Киев. Дух. Академіи* за 1894 г. № 3;—въ *Душесп. Читани* за 1894 г. №№ 3, 4 и дальш. и др. Въ настоящемъ нашемъ очеркѣ, кромѣ этихъ и другихъ печатныхъ изданій, мы пользовались и нѣкоторыми неизданными доселѣ источниками.

²⁾ См. о семъ въ примѣчаніи къ статьѣ о преосв. Теофанѣ, помѣщенной въ № 12 *Церковныхъ Вѣдомостей*. Этимъ исправляются ошѣбки и недоразумѣнія относительно числа и года рожденія почившаго, встрѣчающіяся въ некрологахъ его.

мосеевичъ Говоровъ, былъ священникомъ въ этомъ селѣ. Въ той же губерніи и въ томъ же уѣздѣ было много и другихъ, болѣе или менѣе близкихъ сродниковъ преосвященнаго Теофана ¹⁾. Первоначальное образованіе свое, послѣ домашней подготовки подъ руководствомъ родителей, Г. В. Говоровъ получилъ въ Ливенскомъ духовномъ училищѣ Орловской же епархіи, а среднее,—въ Орловской духовной семинаріи, въ которую изъ училища поступилъ въ 1829 году и въ которой окончилъ курсъ въ 1837 году съ отличнымъ успѣхомъ. Уже въ семинаріи, отличаясь успѣхами въ ученіи, онъ отличался и образцовымъ поведеніемъ, при чемъ особенностію его поведения было стремленіе къ уединенію и къ воспитанію въ себѣ духа кротости и молчаливости. Эта особенность, это стремленіе еще болѣе развились въ немъ во время обученія его въ Кіевской духовной академіи, куда онъ, какъ лучший воспитанникъ семинаріи, посланъ былъ семейварскимъ начальствомъ, для полученія высшаго богословскаго образованія, въ означенномъ 1837 г. Въ теченіе всего курса своего образованія въ академіи, т. е. въ 1837—1841 годы, онъ также постоянно отличался и выдающимися способностями, и величайшимъ усердіемъ къ занятіямъ науками и вообще къ исполненію студенческихъ своихъ обязанностей и образцовымъ поведеніемъ. Наиболѣе любимыми предметами занятій его въ академіи были науки богословскія и въ особенности Священное Писаніе и церковное краснорѣчіе, блестящимъ представителемъ котораго тогда въ академіи былъ самъ ректоръ ея (до 10 октября 1839 года), знаменитый проповѣдникъ епископъ Иннокентій, что впослѣдствіи архіепископъ Херсонскій († 1857), а преподавателемъ—также извѣстный профессоръ Я. К. Амфитеатровъ († 1848), авторъ „Гомилетики“ и „Бесѣдъ объ отношеніи церкви къ христіанамъ“; Священное же Писаніе преподавалъ молодой и даровитый бакалавръ, впослѣдствіи членъ С.-Петербургскаго духовно-цензурнаго комитета, архимандритъ Фотій (въ мѣрѣ Григорій Щиревскій). Г. В. Говоровъ отлично писалъ сочиненія и проповѣди, но не обладая

¹⁾ Такъ напр. въ самомъ селѣ Чернавскѣ долгое время былъ священникомъ зять преосв. Теофана (женатый на его сестрѣ) извѣстный проповѣдникъ, отецъ Александръ Крутяковъ, собраніе проповѣдей котораго вышло въ свѣтъ въ 1856 г.

сильнымъ голосомъ, не блисталь ихъ произношеніемъ. „Мы учились вмѣстѣ,—говорилъ о немъ впоследствии товарищъ его по академіи, покойный митрополитъ Московскій Макарій († 1882),—и никто лучше его не писалъ, только по скромности своей онъ не могъ читать громко своего сочиненія“¹⁾. Въ то же время и по связи съ тѣмъ въ инспекторскихъ вѣдомостяхъ²⁾ Говоровъ постоянно отличаеми былъ, какъ „весьма скромный“, „поведенія честнаго“, „отличающійся благонравіемъ, исправностію въ отношеніи своихъ обязанностей, любовью къ богослуженію“ и какъ „подающій примѣръ другимъ“³⁾. Окруженный монашествующими, и въ Кіевѣ вообще, и въ самой Академіи въ частности и видя высокіе примѣры строго иноческаго образа жизни и подвижничества въ самомъ первостоятелѣ Кіевской церкви, митрополитѣ Филаретѣ, въ ректорѣ Академіи архимандритѣ Іереміи⁴⁾ и другихъ монашествующихъ, Г. В. Говоровъ, уже издавна чувствовавшій влеченіе къ иноческому житію, на послѣднемъ году своего академическаго образованія окончательно рѣшилъ принять монашество. Октября 1 дня 1840 года онъ обратился къ начальству академическому съ прошеніемъ, въ которомъ, между прочимъ, писалъ: „Имѣя постоянное усердіе къ занятію богословскими предметами и къ уединенной жизни, я, чтобы соединить то и другое на предлежащемъ мною служеніи церкви, положилъ обѣтъ посвятить жизнь свою монашескому званію“ и т. д.⁵⁾ Согласно этому прошенію, въ слѣдующемъ 1841 году 15 февраля онъ и постриженъ былъ въ монашество съ именемъ Теофана. Чинъ постриженія

1) См. *Церков. Вѣдомости* за 1894 г. № 8, стр. 251 Прибавленій.

2) Инспекторами Кіевской духовной академіи за 1837—1841 годы были архимандриты: Григорій (Миткевичъ), впоследствии архіепископъ Калужскій († 1881); Дмитрій (Муретовъ), впоследствии архіепископъ Херсонскій († 1883) и Іоаннскій (Горскій), впоследствии архіепископъ Варшавскій († 1877).

3) См. въ посвященной „Памяти преосв. Теофана“ статьѣ В. П. Рыбинскаго, въ *Трудахъ Кіев. Дух. Академіи* 1894 г. № 3, стр. 422.

4) Между тѣмъ какъ строго-подвижническая жизнь митрополита Кіевскаго Филарета и безъ особыхъ доказательствъ хорошо извѣстна, о преосв. Іереміи, впоследствии епископѣ Нижегородскомъ († 1884), см. въ этомъ отношеніи *Чтенія въ Общ. люб. духов. просв.* за 1890 г. ч. III, отд. 2, стр. 1 и дал.

5) См. въ упомянутой статьѣ Рыбинскаго, составленной на основаніи документальныхъ данныхъ.

совершенъ былъ въ Свято-Духовской церкви Кіево-Братскаго монастыря (гдѣ помѣщается и самая академія) ректоромъ академіи архимандритомъ Іереміею. За то же время изъ студентовъ Академіи постригли въ монашество еще троихъ. Послѣ постриженія всѣ молодые ученые монахи отправились въ Кіево-Печерскую Лавру къ извѣстному строгимъ благочестіемъ и подвижничествомъ старцу іеросхимонаху Пареенію, духовному совѣтнику митрополита Филарета и духовнику митрополита и Лавры, умному молитвеннику. Старецъ встрѣтилъ ихъ, по воспоминаніямъ самого преосвященнаго Теофана, такими словами: „вотъ вы ученые монахи; набравши себѣ правилъ, помните, что одно нужнѣе всего: молиться и молиться непрестанно умою въ сердцѣ Богу,—вотъ чего добивайтесь“¹⁾. Эти слова старца-подвижника глубоко запали въ душу новопостриженнаго инока Теофана, и стремленіемъ къ возможному осуществленію ихъ въ жизни опредѣлялась вся дальнѣйшая дѣятельность преосвященнаго Теофана.—Вскорѣ по постриженіи въ монашество, именно 6 апрѣля 1841 года, 26-лѣтній инокъ Теофанъ, тѣмъ же Іереміей, въ то время уже епископомъ Чигиринскимъ, викаріемъ Кіевской митрополіи, въ большомъ Успенскомъ соборѣ Кіево-Печерской Лавры, рукоположенъ былъ въ іеродіакона, а 1 іюля того года, имъ же, въ Кіево-Софійскомъ соборѣ,—и въ іеромонаха.—Между тѣмъ и въ то время, какъ совершалась такая существенная перемѣна въ жизни молодого студента, онъ долженъ былъ и довершать свое академическое образованіе писаніемъ курсоваго сочиненія. Тему для таковаго сочиненія онъ избралъ именно по одному изъ любимыхъ своихъ предметовъ академическаго курса,—по Св. Писанію, и написалъ сочиненіе подъ заглавіемъ: *Обзорніе подзаконной религіи*. Сочиненіе было вполнѣ одобрено академической конференціей, и, въ числѣ другихъ, было отослано въ св. Синодъ, который отдалъ ихъ, по примѣру прежнихъ лѣтъ, на высшій судъ знаменитому святителю Филарету, митрополиту Московскому; и

1) См. въ *Душеспол. Читеніи* за 1894 г., № 3, стр. 521—522. О значеніи, какое имѣлъ старецъ Парееній въ духовномъ совѣтѣ Кіевского митрополита Филарета см. напр. въ письмахъ послѣдняго къ упомянутому преосв. Іеремію, въ *Чтеніяхъ въ Общ. люб. дух. просв.* за 1886 г. ч. III, отд. 3, стр. 107.

такой строгій цѣнитель, какимъ былъ этотъ святитель, о сочиненіи іеромонаха Теофана далъ слѣдующій отзывъ: „Сочиненіе сіе заключаетъ въ себѣ столько свѣдѣній и соображеній о законѣ Моисеевомъ, что онѣ служатъ достаточнымъ свидѣтельствомъ познаній сочинителя, дающихъ ему право на степень магистра“, при чемъ не преминулъ еще и отмѣтить, какъ „способность сочинителя“ писать сочиненія, такъ и въ особенности его „стремленіе къ идеальнымъ соображеніямъ“ ¹⁾. Послѣдствіемъ такого одобренія было то, что іеромонахъ Теофанъ былъ поставленъ по списку однимъ изъ первыхъ магистровъ, имѣя товарищами своими по курсу такихъ выдающихся дѣателей недавняго прошлаго, какъ первенецъ курса, весьма даровитый, но, къ сожалѣнію, рано скончавшійся (въ 1846 году) профессоръ Кіевской духовной академіи Андрей (въ монашествѣ Михаилъ) Монастыревъ, упомянутый выше митрополитъ Московскій Макарій (въ мірѣ Михаилъ Булгаковъ) и др.

Съ окончаніемъ академическаго курса, для отца Теофана начинается многолѣтнее и многообразное служеніе церкви, отечеству и наукѣ на разныхъ поприщахъ, и ближе всего—на учебно-воспитательномъ, по духовному вѣдомству. Въ августѣ 1841 года, т. е. почти прямо по окончаніи курса, іеромонахъ Теофанъ назначенъ былъ, еще до утвержденія въ степени магистра богословія, исправляющимъ должность ректора Кіево-Софійскихъ духовныхъ (приходскаго и уѣзднаго) училищъ, при чемъ ему поручено было и преподаваніе латинскаго языка въ высшемъ отдѣленіи сихъ училищъ. Но не долго суждено было ему служить въ мѣстѣ своего высшаго образованія. Уже въ декабрѣ слѣдующаго 1842 года онъ перемѣщенъ былъ на должность инспектора и профессора логики и психологіи въ Новгородскую духовную семинарію, и здѣсь утвержденъ былъ въ ученой степени магистра. Затѣмъ чрезъ два года, именно 13 декабря 1844 года, одновременно съ тѣмъ какъ упомянутый товарищъ его по академіи, въ то время іеромонахъ Макарій назначенъ былъ инспекторомъ С.-Петербургской духовной академіи,

¹⁾ См. *Собраніе мнѣній и отзывовъ митропол. Моск. Филарета*, т. дополн., стр. 102. 103. Спб. 1887.

о. Теофанъ опредѣленъ былъ на должность бакалавра той же академіи по кафедрѣ нравственнаго и пастырскаго богословія. Кромѣ этой должности на него возложены были и обязанности помощника инспектора и труды по участию въ Комитетѣ, занимавшемся разсмотрѣніемъ конспектовъ наукъ семинарскаго образованія. Но не къ научной дѣятельности, а къ горнему міру, къ равноангельной жизни, къ всецѣлому богомыслию болѣе всего тяготѣла душа его. „Ученою должностію начинаю тяготиться до нестерпимости,—писалъ онъ отъ 3 марта 1847 года къ вышеупомянутому преосвященному Іереміи, своему рукоположителю.—Пошелъ бы въ церковь, да тамъ и сидѣлъ“¹⁾. Вскорѣ и представилось для его дѣятельности болѣе сродное его душѣ поприще. Въ Іерусалимѣ Русское правительство рѣшило учредить духовную миссію, въ видѣ представительства при Іерусалимскомъ православномъ патріархѣ, но безъ всякаго политическаго значенія, а лишь съ поклонническимъ характеромъ, и во главѣ этой миссіи—послать туда, уже знакомаго съ востокомъ, архимандрита Порфирія (Успенскаго), скончавшагося въ 1885 году въ санѣ епископа Чигиринскаго. Къ этой-то миссіи, въ качествѣ члена ея, добровольно, изъ религіозной склонности, и пожелалъ примкнуть о. Теофанъ, въ то время уже соборный іеромонахъ Александроневской Лавры. Согласно прошенію, онъ уволенъ былъ отъ всѣхъ академическихъ должностей и съ разрѣшенія Св. Синода, въ августѣ 1847 года, отправился въ Іерусалимъ въ составѣ означенной миссіи „для поклоненія св. мѣстамъ и для исполненія возложенныхъ на него особыхъ порученій“. Въ этомъ смыслѣ, еще отъ 28 іюля означеннаго 1847 года, ректоръ С.-Петербургской духовной академіи, епископъ Евсевій, писалъ къ профессору Московской духовной академіи А. В. Горскому: „Отецъ Порфирій, вашъ землякъ²⁾, опять ѣдетъ въ Іерусалимъ; въ сопутствіи ему нашъ бакалавръ, товарищъ здѣшнему о. Инспектору³⁾, іером. Теофанъ, и еще два воспитанника изъ Семинаріи,—подъ ви-

1) См. *Чтенія въ Общ. люб. дух. просв.* 1887 г. ч. III, стр. 31—32 „Материаловъ для исторіи Русской церкви“.

2) И о. Порфирій Успенскій и А. В. Горскій были родомъ Костромичи.

3) Макарію (Булгакову).

домъ богомольцевъ; а цѣль—тамъ остаться и образовать миссію. Не спросилъ я; можетъ быть, заѣдутъ и къ вамъ. Всѣ ѣдутъ непринужденно. О. Теофанъ прекрасный монахъ и аскетъ. Отправятся, кажется, около половины августа¹⁾. Нѣкоторые обстоятельства однакоже задержали будущую миссію, и всѣ означенныя здѣсь лица отправились въ Іерусалимъ уже въ октябрѣ 1847 года. Не смотря на разнаго рода препятствія и затрудненія, которыя имъ пришлось встрѣтить и испытывать въ Іерусалимѣ, они честно исполняли свое дѣло и много потрудились для намѣченныхъ имъ цѣлей въ теченіе почти цѣлыхъ семи лѣтъ, пока Крымская война не заставила Россію отозвать свою миссію изъ Іерусалима въ 1854 году. Іеромонахъ Теофанъ вернулся въ Петербургъ и 12 апрѣля 1855 года былъ назначенъ снова бакалавромъ С.-Петербургской духовной академіи по кафедрѣ церковнаго законовѣдѣнія на мѣсто извѣстнаго канониста архимандрита Іоанна, впоследствии епископа Смоленскаго († 1869); и вскорѣ же за свои труды и заслуги по званію члена Іерусалимской миссіи, возведенъ былъ въ санъ архимандрита. Но уже 12 сентября того же 1855 года архимандритъ Теофанъ назначенъ былъ на должность ректора Олонецкой духовной семинаріи, и опять не на долго. Мая 21 дня 1856 года, по окончаніи Крымской войны, онъ назначенъ былъ снова на востокъ, въ качествѣ настоятеля Пособольской церкви въ Константинополѣ; а черезъ годъ съ небольшимъ, именно 13 іюня 1857 года, опять возвращенъ былъ въ Россію и опредѣленъ на высокую и вмѣстѣ отвѣтственную должность ректора С.-Петербургской духовной академіи и профессора догматическаго богословія въ ней на мѣсто товарища своего по Кіевской академіи епископа Макарія, назначеннаго на Тамбовскую епархію²⁾. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ назначенъ былъ и блюстителемъ за преподаваніемъ закона Божія въ свѣт-

1) Прибавл. къ Твор. Св. Отцевъ 1886, XXXVII, 731.

2) Было предположеніе ректоромъ С.-Петербургской дух. академіи назначить ректора Московской дух. академіи, архимандрита Евгенія; но это предположеніе оставлено, и назначенъ былъ о. Теофанъ. Объ этомъ узнаемъ изъ неизданнаго доселѣ и хранящагося въ библиотекѣ Московской дух. академіи письма тогдашняго викарія С.-Петербургскаго епископа Ревельскаго Агаѳангела къ проф. Моск. дух. академіи А. В. Горскому отъ 24 мая 1857 года.

скихъ учебныхъ заведеніяхъ столицы и ея окрестностей. По многосложности занятій, сопряженныхъ съ званіемъ ректора академіи, онъ векорѣ же отказался отъ чтенія лекцій по догматическому богословію, тѣмъ болѣе, что кромѣ обычныхъ ректорскихъ обязанностей, осложнявшихся для него именно особенными условіями того времени кипучей реформаціонной дѣятельности и тревожнаго настроенія умовъ, въ которое ему пришлось быть ректоромъ академіи, онъ долженъ былъ посвящать свои силы и время еще такимъ особымъ занятіямъ, какъ предсѣдательство въ учрежденныхъ при академіи комитетахъ по переводу Св. Писанія на русскій языкъ, возобновленному въ 1858 году, и по изданію Византійскихъ историковъ въ рускомъ переводѣ. А между тѣмъ, ко времени его ректорства, приспѣло еще одно весьма важное событіе въ жизни академіи, потребовавшее отъ ректора послѣдней особыхъ заботъ и напряженія силъ, особенной зоркости, вниманія и осторожности въ ту пору волненій среди учащейся молодежи, обнаружившихся отчасти и среди воспитанниковъ ввѣреннаго ему учебнаго заведенія. Разумѣемъ 50-лѣтній юбилей С.-Петербургской духовной академіи, состоявшійся 17 февраля 1859 года. Въ ту пору широкаго провозглашенія свободы во всемъ и, между прочимъ, свободы печати, свѣтская печать особенно сильно забила тревогу борьбы со всѣмъ дореформеннымъ, якобы негоднымъ вовсе, при чемъ подвергала это дореформенное жестокому осмѣянію. Враждебнымъ отношеніямъ и осмѣянію въ свѣтской печати, между прочимъ, подвергались и духовенство и духовныя училища. Ничѣмъ не обуздываемыя, подобныя проявленія печатнаго слова весьма заразительно могли дѣйствовать на умы учащейся молодежи, и уже не задолго до юбилея, именно въ октябрѣ 1858 года, въ самой академіи Петербургской между студентами обнаружилось движеніе, неблагоприятное установившемуся порядку. Ректоръ академіи, архимандритъ Теофанъ не могъ и не желалъ скрыть этого, равно какъ и своихъ опасеній за предстоящее, отъ тогдашняго митрополита Новгородскаго и С.-Петербургскаго Григорія, который самъ былъ и воспитанникомъ, и наставникомъ и начальникомъ той же академіи, при томъ въ самые начальные годы существованія ея. Тогда поч-

тенный старецъ, митрополитъ Григорій, въ одинъ изъ воскресныхъ дней, въ ноябрѣ 1858 года, самъ прибылъ въ академическую церковь къ обѣднѣ и послѣ обѣдни, обратясь къ собравшимся въ академическій залъ студентамъ, убѣждалъ ихъ остаться вѣрными своему воспитанію и призванію и не увлекаться ложными внушеніями, навѣваемыми со стороны людей неблагонамѣренныхъ ¹⁾.—Благодареніе Богу, юбилей сошелъ спокойно и съ подобающею торжественностію. Въ то время еще здравствовали лица, не только современныя открытію академіи въ 1809 году, но и принимавшія то или другое участіе въ жизни академіи въ годъ открытія ея: не только живы были нѣкоторые воспитанники перваго курса ея (1809—1814), какковы, кромѣ самого митрополита Григорія, были: протопресвитеръ В. И. Кутневичъ, протоіерей Г. П. Павскій, архіепископъ Рязанскій Гавріилъ (Городковъ), но и здравствовалъ наставникъ и начальникъ этихъ самыхъ воспитанниковъ I курса, маститый митрополитъ московскій Филаретъ. Какъ почтительный ученикъ и давній другъ его, митрополитъ Григорій нарочито послалъ въ Москву къ митрополиту Филарету инспектора академіи архимандрита Епифанія (Избяцкаго) ²⁾ для приглашенія святителя на юбилейное торжество. Митрополитъ Филаретъ, по болѣзни и другимъ неудобствамъ, не могъ лично прибыть на юбилей дорогой ему академіи, на пользу которой, въ теченіе десяти лѣтъ (1809—1819), онъ положилъ лучшія свои силы, но прислалъ съ о. инспекторомъ, въ благословеніе, икону Божіей Матери и знаменательное привѣтственное на имя митрополита Григорія, по случаю юбилея, письмо, которое и читано было на самомъ юбилейномъ торществѣ ³⁾. Ректоръ же академіи, архимандритъ Теофанъ, приготовилъ къ юбилейному торшеству весьма знаменательное по мысли, тону и направленію и сильное по выраженію слово для произнесенія съ цер-

¹⁾ См. И. А. Чистовича, *С.-Петербургская духовная академія за послѣднія 30 лѣтъ* (1858—1888), стр. 9. Слб. 1889.

²⁾ Магистра XX курса Московской духовной академіи, митрополитомъ Филаретомъ и рекомендованнаго на должность инспектора С.-Петерб. дух. академіи.

³⁾ См. у Чистовича въ поминут. сочиненіи, стр. 11; въ *Духов. Бесѣды* за 1859 г., ч. V, стр. 289—299 и др.

ковной кафедры. Въ этомъ словѣ, которое и произнесъ о. ректоръ въ юбилейный день (17 февраля 1859 года) въ академической церкви за литургією, совершенно митрополитомъ Григоріемъ соборно, проповѣдникъ, имѣя въ виду, и самое празднуемое событіе, и вышеуказанный характеръ времени, на которое пало это событіе, рѣшаетъ вопросъ объ основныхъ задачахъ высшаго богословскаго училища въ такое мудреное время, устанавливая ту точку зрѣнія на предметъ въ рѣшеніи этого вопроса, что между тѣмъ какъ и инославныя исповѣданія (папизмъ и протестантство), и мѣръ вѣршній, и свѣтскіе люди главную похвалу для себя видятъ въ такомъ понятіи объ усовершенствованіи (прогрессѣ) ученія и дѣятельности, по которому все должно итти впередъ, измѣнять свои первоначальныя основы, и въ ученіи и въ дѣятельности представителей православія должно быть главнымъ предметомъ заботы и ревности то, чтобы сохранить „наше ученіе, каково оно было въ началѣ, страшась грознаго суда, изреченнаго Апостоломъ: *еще мы, или Ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче* (не сказалъ: противное, но—паче, т. е. что нибудь еще, кромѣ благовѣствованнаго, что нибудь болѣе того) *еще благовѣстихомъ вамъ, имѣема да будетъ* (Гал. 1, 8)⁴. И въ этомъ смыслѣ далѣе раскрываетъ значеніе юбилейнаго торжества. „Болѣе двадцати отрожденій ¹⁾ дало наше заведеніе въ это пятидесятилѣтіе и благодареніе Господу, если и послѣднія у насъ таковы же по духу, какъ и первыя, не представляя ни излишествъ, ни недостатковъ, не уклоняясь ни на десно, ни на шуе.—Такъ ли это?—Вотъ мы всѣ здѣсь—и первыя ²⁾ и послѣдніе; всѣ, предстоя Богу въ союзѣ мира, свидѣтельствуемъ, что *вси единѣмъ духомъ иттихомся* (1 Кор. 12, 13), кромѣ развѣ тѣхъ, *иже отъ насъ изыдоша, но не быша отъ насъ*. Мы,

¹⁾ Т. е. курсовъ академическихъ, четырехгодичныхъ (въ С.-Петербургской духовной академіи только первый курсъ былъ 5-голичнымъ), съ выпускомъ каждаго изъ нихъ, по тогдашнему, чрезъ два года. Юбилейный годъ былъ годомъ окончанія XXIII курса (1855—1859).

²⁾ Изъ первыихъ на юбилей присутствовали: упомянутые питомцы I курса, митрополитъ Григорій, протопресвитеръ В. И. Кутневичъ и протоіерей Г. П. Павскій, воспитанникъ III курса (выпуска 1819 г.) протоіерей И. М. Наумовъ, воспитанникъ V курса (вып. 1823 г.) протопресвитеръ В. Б. Бажановъ, воспитанникъ VI курса (вып. 1825 г.) архіепископъ Казанскій Афанасій (Соколовъ) и др.

послѣдніе, учимся у первыхъ, первые руководятъ, остерегаютъ, держатъ насъ въ должныхъ предѣлахъ. Такъ—единая истина переходитъ изъ пятидесятилѣтія въ пятидесятилѣтіе, изъ рода въ родъ, изъ вѣка въ вѣкъ.... Человѣческія ученія все стремятся къ новому, растутъ, развиваются,—и естественно: ибо они не имѣютъ истины, а только ищутъ ее. И пусть ищутъ, если только найдутъ что прочное. Для насъ и истины, и пути къ истинѣ опредѣлены однажды на всегда. Мы обладаемъ истиною, и весь трудъ у насъ обращается на усвоеніе, а не на открытіе ея.—Тамъ стало закономъ: впередъ, впередъ!—А относительно нашего ученія свыше изречено: *стойте... неподвижни пребывайте*. Если что остается намъ, то только *утверждаться* и утверждать другихъ.—Въ этомъ отношеніи и нашему ученію свойственно движеніе—расширеніе; но не въ области истины, а въ области обладаемыхъ истиною и покорныхъ ей“. И соотвѣтственно этому проповѣдникъ далѣе развиваетъ мысль о важности долга проповѣди слова Божія, миссіонерской дѣятельности, въ борьбѣ съ невѣріемъ, неправославіемъ и неправомысліемъ, а равно и вольномысліемъ, посягательствомъ на вѣковѣчныя истины ученія Христова, особенно въ то время. „Ни для кого не тайна,—говоритъ проповѣдникъ,—что наше время есть время какого-то броженія, похожаго на разложеніе (химическое) стихій въ вещественномъ мірѣ.—Но какъ послѣднее всегда, говорятъ, сопровождается своего рода соединеніями, мало замѣтными подъ видимыми нестройными движеніями стихій: такъ своего рода соединенія духовныя должны происходить и нынѣ среди насъ“. И проповѣдникъ призываетъ къ единодушію въ ревности по Бозѣ, по истинѣ силою слова, немолчно проповѣдуемаго, особенно пастырями и особенно въ то время, „когда овцы гласно начати возставать на пастырей“, призываетъ къ проповѣданію истины „въ храмахъ и домахъ, въ общихъ собраніяхъ и частныхъ бесѣдахъ, устно, письменно, печатно. Мы свѣтъ міра,—заключаетъ онъ свое слово: будемъ свѣтити. Мы—соль: да не обуюемъ!“¹⁾ По случаю юбилея академіи самъ архимандритъ

¹⁾ См. слова С.-Петербургской духовной академіи ректора архимандрита Георгіана, стр. 19—27. Спб. 1859.

Феофанъ Всемилостивѣйше пожалованъ былъ орденомъ св. Владиміра 3-й степени.

Но вскорѣ же послѣ юбилея академіи произошла и новая перемѣна въ служебномъ положеніи архимандрита Феофана, предшествующими передвиженіями по службѣ уже привыкшаго къ такимъ перемѣнамъ, навывкшаго покоряться волѣ Божіей о своей судьбѣ. Между тѣмъ какъ его товарищъ по академіи Кіевской, извѣстный намъ преосвященный Макарій, въ то время епископъ Тамбовскій, перемѣщенъ былъ на Харьковскую архіерейскую кафедру, архимандритъ Феофанъ былъ назначенъ на его мѣсто во епископа Тамбовскаго и Шацкаго, т. е. прямо на самостоятельную архіерейскую кафедру, тогда какъ и упомянутый его товарищъ и большая часть другихъ архіереевъ его времени начинали свое епископское служеніе въ званіи викаріевъ. Нареченіе его состоялось 29 мая, а хиротонія 1 іюня 1859 года. Въ рѣчи своей, сказанной при нареченіи, выражая и покорность волѣ Божіей, сказавшейся въ избраніи его на высшую ступень священнослуженія, и смиренное сознание своихъ немощей, новонареченный во епископа бросаетъ взглядъ и на пройденный дотолѣ путь служенія своего. „Частыя и неожиданныя перемѣны въ моемъ служеніи, и въ началѣ и особенно въ послѣднее время, пріучили быть безмолвно покорнымъ всякому назначенію, подобаясь шару, безъ треска катающемуся туда и сюда, по направленію сообщаемыхъ ему ударовъ.—И Богъ не оставлялъ своею помощію.—Пусть теперь неизвѣстность новаго будущаго положенія и служенія болѣе, нежели смущаетъ. Но какъ и въ будущемъ всѣмъ будетъ править та же десница, которая милостиво хранила въ прошедшемъ: то, съ преданностію повергаясь въ руки Бога живаго, благонадежно успокоиваюсь въ св. волѣ Его. Итакъ, буди воля Божія,—и благословенно буди имя Бога, спасающаго насъ, ими же вѣсть, судьбами!“¹⁾ Самая хиротонія архимандрита Феофана во епископа совершена была въ Троицкомъ соборѣ Александроневской Лавры, митрополитомъ Григоріемъ, въ сослуженіи съ архіепископомъ Черниговскимъ Филаретомъ (Гумилевскимъ), епис-

¹⁾ См. *Духов. Бесѣды* за 1859 годъ № 23, ч. VI, стр. 326. См. *Слова* преосв. Феофана къ Тамбовской паствѣ въ 1859 и 1860 годахъ, стр. 6. Спб. 1861.

копомъ Тверскимъ Филоеемъ (скончавшимся въ 1882 году въ санѣ митрополита Киевскаго) и Агаангеломъ, епископомъ Ревельскимъ, викариемъ С.-Петербургской митрополіи, что въ послѣдствіи—архіепископомъ Волынскимъ († 1876). Не болѣе какъ чрезъ мѣсяцъ послѣ своей хиротоніи преосвященный Теофанъ и прибылъ въ Тамбовъ, на новое мѣсто служенія своего, и 5 іюля того же 1859 года говорилъ тамъ первое свое слово „при вступленіи на паству“. Въ этомъ словѣ, срѣтая паству апостольскимъ привѣтствіемъ: *Благодать вамъ и миръ да умножатся*, проповѣдникъ указываетъ на обязательныя взаимныя отношенія между собою, какъ архипастыремъ, и паствою и прежде всего съ своей стороны, по подобію пастырей и учителей древней вселенской Церкви Христовой, излагаетъ исповѣданіе вѣры и далѣе, по связи съ тѣмъ, указываетъ кто могъ бы быть познанъ и наименованъ какъ противникъ такового исповѣданія во всѣхъ пунктахъ сего послѣдняго, заключивъ слово опять апостольскимъ же благожеланіемъ, заимствованнымъ изъ посланія къ Ефесеямъ 1, 17—19 ¹⁾.

Много трудовъ подлежало новорукположенному епископу Теофану въ его новомъ служеніи. Труды увеличивались для него и новостію весьма важнаго и отвѣтственнаго служенія епископскаго, при томъ, какъ мы замѣчали, прямо на самостоятельной, не имѣвшей викарія, каедрѣ, и тѣми особенными условіями и обстоятельствами, при которыхъ ему приходилось совершать это служеніе. То время было временемъ введенія въ силу, дѣйствіе и жизнь разнаго рода реформъ не только въ гражданской, но и по связи съ ней и въ церковной жизни нашего отечества. На всѣ эти реформы епархіальному архіерею нужно было такъ или иначе отзываться. Главнѣйшая реформа прошлаго царствованія,—крестьянская, повлекла за собою многія нововведенія и по духовному вѣдомству, усилила потребность въ образованіи не только народа, но и самого духовенства; а усилившаяся въ ту-же реформенную эпоху гласность вызывала на новыя мѣропріятія опять и епархіальное начальство, помимо заботъ о правильномъ веденіи такъ называемыхъ

¹⁾ См. тѣ-же *Слова къ Тамбов. паству*, стр. 8—14.

текущихъ дѣлъ епархіального управленія и помимо трудовъ, на которые вызывали особые, часто непредвидѣнные случаи въ епархіальной жизни и дѣятельности. Такъ одною изъ первыхъ заботъ для Тамбовскаго архипастыря была забота о подъемѣ народнаго образованія, объ увеличеніи церковно-приходскихъ школъ. объ устроеніи и благолѣпін храмовъ Божіихъ—этихъ древнѣшихъ и наилучшихъ училищъ духовнаго просвѣщенія, о проповѣданіи слова Божія, о поддержаніи и возвышеніи уровня образованія въ самыхъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ епархіи, долженствовавшихъ выпускать изъ себя достойныхъ служителей церкви и учителей народа. И изъ многихъ распоряженій преосв. Теофана по епархіи мы видимъ, какъ ревностно онъ заботился обо всемъ этомъ, поощряя священниковъ открывавшихъ школы при церквахъ, награждая или представляя къ наградамъ ревнующихъ о проповѣди слова Божія изъ нихъ, также какъ и мірскихъ жертвователей на храмы Божіи и церковно-приходскія школы, самъ въ себѣ являя образецъ неутомимаго проповѣдника слова Божія, посѣщая духовно-учебныя заведенія епархіи и подвигая дѣло процвѣтанія ихъ, и т. д. Въ четырехлѣтній періодъ его управленія Тамбовскою епархіею (1859—1863) много было сооружено и освящено храмовъ Божіихъ, много было открыто школъ, часто являлись неожиданные, болѣе или менѣе щедрые жертвователи на то и на другое. Между прочимъ съ самаго начала вступленія своего на Тамбовскую паству преосв. Теофанъ возымѣлъ заботливую мысль объ учрежденіи и открытіи училища для дѣвицъ духовнаго званія въ Тамбовѣ, какъ центрѣ епархіи, имѣвшей свыше 4000 лицъ блага духовенства, имѣвшей нѣсколько учебныхъ заведеній для сыновей этого духовенства, но не имѣвшей училища для дочерей его, которыя могли быть полезны своимъ образованіемъ не только семействамъ самого же духовенства, но и народному просвѣщенію. Мысль эта не чужда была и предшественникамъ преосв. Теофана на Тамбовской епархіи, какъ напр. преосв. Николаю (Доброхотову), управлявшему ею съ 1841 по 1857 годъ, но до него не приведена была въ исполненіе. И только преосв. Теофанъ, заручившись болѣе или менѣе прочными данными въ видѣ пожертвованій отъ

разныхъ лицъ землею и деньгами ¹⁾), возбудилъ о томъ ходатайство предъ Св. Синодомъ, официальнымъ порядкомъ. Св. Синодъ, „вполнѣ раздѣляя предположеніе“ преосвященнаго Тамбовскаго о необходимости учрежденія въ г. Тамбовѣ означеннаго училища, отъ ⁷/₂₆ февраля 1862 года и опредѣлилъ „испросить Высочайшее соизволеніе. какъ на покупку у г-жи Мигриной для означеннаго училища дома съ землею и строевіями, такъ и на укрѣпленіе за училищемъ жертвуемой г-жею Рындиною 80 десятинъ земли“ и за тѣмъ „поручить преосвященному Теофану поступить по закону о крѣпостныхъ актахъ“ ²⁾). Разными формальностями и работами надъ приспособленіемъ помѣщеній для училища дѣло нѣсколько позатянулось. Однако еще преосв. Теофанъ успѣлъ подать рапортъ (отъ 6 августа 1863 г.) въ Св. Синодъ объ открытіи училища, хотя открыто оно было, по указу Св. Синода вслѣдствіе этого рапорта, уже по отбытіи преосв. Теофана изъ Тамбова, при его преемникѣ, преосв. Θεодосіѣ (Шаповаленко). А сколько сооружено и освящено было при епископѣ Теофанѣ Храмовъ Божіихъ по епархіи Тамбовской, для дознанія о томъ достаточно взглянуть на два выпуска сборника проповѣдей преосв. Теофана къ *Тамбовской пасты*, въ которыхъ находимъ 11 проповѣдей его самаго, сказанныхъ по случаю освященія или закладки Храмовъ Божіихъ, а между тѣмъ, какъ само собою разумѣется, не всѣ же храмы освящались самъ преосвященный и не при всякомъ освященіи имѣлъ возможность говорить проповѣдь. За тѣмъ, въ бытность преосв. Теофана епископомъ Тамбовскимъ и по его ходатайству, начали быть издаваемы *Тамбовскія Епархіальныя Вѣдомости* (съ 1 іюля 1861 года) ³⁾, въ которыхъ, кромѣ обще-

¹⁾ Особенно важными были пожертвованія упомянутаго преосв. Николая (пробывавшаго въ то время на покоѣ) въ 1348 р. деньгами и г-жи Рындиной въ 80 десятинъ земли и въ значительной суммѣ денегъ.

²⁾ См. *Тамбов. Епарх. Вѣдом.* за 1861—1862 г. № 49.

³⁾ Бывъ начаты съ 1 іюля 1861 года, Тамбовскія епархіальныя вѣдомости вели годовую нумерацію свою (по 2 книжки въ мѣсяцъ) до 1 іюля 1862 г., когда начали новую нумерацію; но съ 1 января 1863 года Вѣдомости, начавъ новую нумерацію, пошла обычнымъ ежегоднымъ порядкомъ изданія. Поэтому-то первый годъ изданія Тамб. Еп. Вѣдомостей былъ 1861—1862, второй (1862 г.) былъ только полугодичнымъ и лишь съ 1863 года они стали выходить полнымъ и столь знакомымъ для всѣхъ годичнымъ порядкомъ.

церковныхъ, государственныхъ и епархіальныхъ извѣстій, распоряженій и проч., печатались, съ одной стороны, разныя учено-литературныя статьи наставниковъ Тамбовской духовной семинаріи, при которой издавались и самыя „Вѣдомости“¹⁾, и разныхъ лицъ духовенства Тамбовской епархіи, а съ другой,— проповѣди и статьи самого преосв. Теофана. Кромѣ того, въ видахъ воспособленія духовенству своей епархіи при исполненіи имъ долга—проповѣданія слова Божія, преосв. Теофанъ въ 1862 году сдѣлалъ распоряженіе о томъ, чтобы при Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ, въ особомъ приложеніи и съ особою нумераціею страницъ, печатался постепенно „Сборникъ краткихъ поученій изъ святыхъ Отцевъ“, который такимъ образомъ могъ бы составить изъ себя особую книгу въ руководство для священниковъ; а въ отношеніи къ церковно-приходскимъ школамъ онъ, при особомъ распоряженіи, издалъ даже нарочитыя правила для нихъ²⁾.

Къ числу особыхъ обстоятельствъ и событій, въ которыхъ преосв. Теофану, въ бытность его епископомъ Тамбовскимъ, приходилось принимать то или другое участіе, принадлежатъ слѣдующія, частію скорбныя, частію радостныя, частію же заботливыя: 1) лѣтомъ 1860 года въ Тамбовской епархіи, при сильной засухѣ, были особенно частые и опустошительные пожары наводившіе ужасъ на жителей, которые выбирались изъ домовъ своихъ, покидали обычныя занятія и т. д. Пожары сильныя были и въ самомъ Тамбовѣ и въ уѣздныхъ городахъ и въ селеніяхъ Тамбовской епархіи. Г. Борисоглѣбскъ, напр., выгорѣлъ на половину. Пожары не щадили и церквей и монастырей. И среди этого народнаго бѣдствія преосв. Теофанъ явился истиннымъ ангеломъ Тамбовской церкви. Словомъ проповѣди онъ успокаивалъ жителей, утѣшалъ бѣдствующихъ, вразумлялъ о мѣрахъ и способахъ къ пресѣченію и предупрежденію бѣдствія и т. п.³⁾, а особыми ходатайствами предъ Св. Синодомъ

1) Редакторомъ былъ ректоръ семинаріи архим. Геннадій (нынѣ епископъ, пребывающій на покое).

2) См. № 4 Тамбов. Еп. Вѣдомостей за 1862 г. Тамъ же № 43 за 1861—1862 г. См. особое распоряженіе преосв. Теофана относительно учениковъ дух. семинаріи.

3) Проповѣди преосв. Теофана «по случаю пожаровъ», числомъ девять, про-

испрашивалъ пособія для многихъ лицъ изъ вѣреннаго ему духовенства, потерпѣвшихъ отъ пожаровъ, каковое пособіе и было назначаемо не разъ изъ духовно-учебныхъ капиталовъ, находящихся въ распоряженіи Св. Синода ¹⁾. 2) За то въ слѣдующемъ 1861 году Тамбовская епархія вмѣстѣ со всею Россіею утѣшена была радостнымъ событіемъ открытія мощей святителя Тихона, епископа Воронежскаго и Елецкаго, почивающихъ въ Задонскомъ Богородицкомъ монастырѣ. По первоначальному распоряженію высшаго духовнаго начальства, для участія въ открытіи св. мощей, назначенномъ на 13-е августа упомянутаго года (день кончины святителя Тихона), указаны были только три архіерея: митрополитъ Новгородскій и С.-Петербургскій Исидоръ, архіепископъ Воронежскій и Задонскій Іосифъ и епископъ Курскій и Бѣлгородскій Сергій (нынѣ митрополитъ Московскій); но за тѣмъ, по особому Высочайшему повелѣнію, объявленному чрезъ Оберъ-Прокурора Св. Синода, графа А. П. Толстого, и преосв. Теофанъ, епископъ Тамбовскій, 10 августа 1861 года отправился на открытіе св. мощей Тихона Задонскаго ²⁾. Величественное и вмѣстѣ въ высшей степени умиленное зрѣлище представляло собой это великое событіе въ жизни и исторіи церкви Русской ³⁾, далеко не часто встрѣчающееся вообще и еще рѣже представляющее удобствъ и возможности для личнаго и ближайшаго въ немъ участія, каковое досталось на долю преосв. Теофана, чрезъ то получившаго какъ бы высшее освященіе своего епископства въ числѣ немногихъ іерарховъ нашей церкви того времени. 3) Къ тому же 1861 году относится заботливое дѣло о безпорядкахъ въ Дивѣевскомъ женскомъ монастырѣ, который хотя принадлежалъ (и нынѣ принадлежитъ) Нижегородской епархіи по іерархическому подчиненію своему, но бывъ основанъ старцемъ Сера-

внесенныя въ разныхъ мѣстахъ Тамбова и Тамбовской епархій, составили собой особый рядъ, помѣщенный на страницахъ 218—255 перваго выпуска *Словъ къ Тамбовской пастырь*.

1) Свѣдѣнія о семъ мы находимъ въ «Тамбов. Епарх. Вѣдомостяхъ» за 1861—1862 годы.

2) См. *Тамбов. Епарх. Вѣдом.* 1861—1862 г. № 7.

3) См. о семъ, со словъ покойнаго владыки, митрополита Исидора, сказанное въ *Письмахъ митр. Филар. Моск. къ архим. Антонію IV*, 305—307. М. 1884.

фимомъ, извѣстнымъ подвижникомъ Саровской обители Тамбовской епархіи и находясь въ ближайшемъ и по мѣстности и по внутреннему устройству своему отношеніи къ Саровской обители, въ 1861 году, вслѣдствіе возникшихъ въ немъ безпорядковъ, на время причисленъ былъ къ Тамбовской епархіи. Безпорядки въ Дивѣвскомъ монастырѣ, имѣвшемъ въ то время до 500 сестеръ, возникли, какъ открылось изъ слѣдственнаго о нихъ дѣла, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ неблагоразумныхъ и даже незаконныхъ дѣйствій Саровскаго іеромонаха Іоасафа, который, почитая себя ученикомъ и продолжателемъ дѣла старца Серафима въ отношеніи къ Дивѣвской обители, очень смѣло и даже не безъ вреда для нравственности сестеръ сей обители дѣйствовалъ и распоряжался въ ней, вліяя и на выборы начальницы (игуменіи) монастыря по своему произволу; безнаказанностію же такихъ своихъ отношеній и дѣйствій пользовался благодаря поддержкѣ, которую имѣлъ въ преосвященномъ Нижегородскомъ Нектаріѣ, также находившемся подъ его вліяніемъ и даже имѣвшемъ его въ качествѣ духовника своего. Дѣло о Дивѣвскихъ безпорядкахъ, рѣшеніе котораго высшею властію предоставлено было мудрости святителя Филарета, митрополита Московскаго, согласно мнѣнію послѣдняго, окончилось тѣмъ, что помянутый Іоасафъ удаленъ былъ отъ непосредственнаго вліянія на Дивѣвскій монастырь, самый монастырь на нѣсколько мѣсяцевъ изъятъ былъ изъ вѣдѣнія и подчиненія власти Нижегородскаго епископа и переданъ въ вѣдѣніе преосвященнаго Теофана, который возстановилъ въ немъ порядокъ и правильность отношеній его къ обители Саровской; начальницею (игуменіею) утверждена избранная огромнымъ большинствомъ (400 противъ 100) Елисавета Ушакова, избранница же Іоасафа Гликерія Лодыженская была устранена отъ начальствованія въ обители и т. д. ¹⁾.

¹⁾ Обо всѣмъ этомъ, равно какъ и о многихъ другихъ подробностяхъ Дивѣвскаго дѣла см. въ *Собраніи мнѣній и отзыв. митр. Москов. Филарета*, томъ V, стр. 41—42, 86—89, 94, 106—107, 113—118; 121—123, 134—136, 142—144, 171—172, 187—199, 202—210; *Письма митр. Моск. Филар. къ Высоч. Особамъ и др. лицамъ*, I, 103—104; II, 98—99; 105—107, 109, 241—242;—*Письма митр. Филарета къ архимандр. Антонію*, IV, 282—283, 310, 313—314, 319—320, 324, 326 и др.

Вообще же говоря, четырехлѣтнее пребываніе преосв. Теофана на Тамбовской паствѣ одною изъ самыхъ свѣтлыхъ пологъ проходить по исторіи Тамбовской епархіи, а Тамбовская паства съ великою скорбію разставалась съ своимъ архипастыремъ, сохраняя самое отрадное о немъ воспоминаніе. Не даромъ, когда предшественникъ его по Тамбовской кафедрѣ, уже извѣстный намъ преосв. Макарій (Булгаковъ) оставлялъ Тамбовскую паству (въ 1859 году) и когда всѣ жители г. Тамбова, прощаясь съ нимъ, плакали, сокрушались и говорили, что никогда его не забудутъ, преосв. Макарій сказалъ имъ: „а я скажу вамъ, что забудете меня очень скоро, если къ вамъ будетъ назначенъ епископъ Теофанъ. Это замѣчательный человекъ“¹⁾. Имя преосв. Теофана для Тамбовской епархіи и по управленію ею и по долговременному, многоплодному въ духовномъ отношеніи пребыванію его въ предѣлахъ ея осталось и пребудетъ незабвенно. Прощаясь съ своею первою, по истинѣ возлюбленною паствою, преосв. Теофанъ излилъ предъ нею чувства свои, выразилъ свое понятіе о ней и взаимныхъ отношеніяхъ ихъ въ словѣ, сказанномъ 18 августа 1863 года, послѣ служенія въ Храмѣ Божіемъ. „Не долго я наслаждался любовію вашею,—говорилъ онъ въ этомъ словѣ, обращаясь къ слушателямъ; но и за то благодареніе приношу Господу и добротѣ вашей,—за эти не долгіе дни покойной среди васъ жизни. Всеправящая десница Божія, сведши насъ вмѣстѣ, такъ сочетала души, что можно бы и не желать разлученія. Но какъ тому же Господу угодно было такъ положить на сердцѣ тѣмъ, въ рукахъ коихъ сіи жребіи перемѣнъ, то надобно благодушно покориться опредѣленіямъ Божіимъ.—Не скоро вышло изъ устъ моихъ слово: какъ Богъ по сердцу положить, но ему надлежало выдти, и жалѣя о разлученіи, не жалѣю о сказанномъ. Ибо это и значитъ ввергать участь свою въ руки Божіи,—самое безопасное хранилище и самое мощное носило. Потому, какъ самъ я говорю, такъ и васъ прошу произнести отъ сердца: буди воля Божія!“ И далѣе, предлагая необходимое архипастырское наставленіе, во многихъ и ясныхъ чертахъ характе-

1) *Церков. Вѣдомости* за 1894 г. № 8, стр. 250—251 „Прибавленій“.

ризуеть пройденный путь служенія своего на Тамбовской паствѣ и отношенія свои къ ней и ея къ нему. „Азъ убо теку по написанному о мнѣ,—говорить онъ. *Васъ же предаю Богови, и слову благодати Его, могущему назидати и дати вамъ насмѣіе во освященныхъ всѣхъ* (Дѣян. 20, 32). Слово благодати вѣдомо вамъ. О чемъ и была наибольшая забота моя, какъ не о томъ, чтобъ не обвинуясь сказать вамъ всю волю Божию (Дѣян. 20, 27)?“ Дѣйствительно, проповѣданіе слова Божія преосв. Теофанъ поставлялъ самымъ первымъ долгомъ своего архипастырскаго служенія и, какъ мы помнимъ, къ тому же подвигалъ подчиненныхъ ему пастырей ввѣренной ему епархіи. Онъ ревностно проповѣдывалъ слово Божіе, не смотря на то, что, какъ мы уже отчасти знаемъ, не обладалъ силою голоса для громкаго произношенія. При всемъ томъ слово его, шедшее отъ сердца и дышавшее глубокимъ и крѣпкимъ убѣжденіемъ, горячею любовію къ Богу и ближнимъ, къ тому же, какъ всегда, отличавшееся простотою, привлекало множество слушателей, въ особенности изъ среды простого народа. Святитель Теофанъ настолько овладѣвалъ вниманіемъ слушателей, что въ храмѣ, гдѣ онъ говорилъ проповѣдь, водворялась мертвая тишина среди присутствующихъ, какъ бы цѣлнвшихъ особый трудъ святителя, при слабомъ голосѣ съ апостольскою ревностію проповѣдывавшаго слово Божіе, такъ что посему слабый голосъ проповѣдника ясно слышенъ былъ даже въ самыхъ отдаленныхъ, крайнихъ частяхъ храма. Этимъ и объясняются дальнѣйшія вслѣдъ за вышеприведенными слова прощальной проповѣди его: „Благодарю васъ отъ сердца,—говорилъ онъ слушателямъ,—что за немощь плоти моей вы не уничтожили немощнаго слова моего, но усердно внимали слышанному. Ваше вниманіе утѣшало и ободряло меня. И молю Господа, да сохранить Онъ въ васъ навсегда сіи искреннія ваши чувства къ своимъ пастырямъ, коихъ свидѣтелемъ былъ и я въ краткое время служенія моего среди васъ“. А за тѣмъ, о своемъ служеніи и объ отношеніи къ нему паствы замѣтилъ: „вы вѣдаете, что *никогда же въ словеси ласканія быхомъ къ вамъ* (1 Сол. 2, 5). Потому не заподозрите въ искренности, если приложу къ вамъ слово Господа о внимательныхъ къ своему па-

стырю овцахъ, кои гласъ его слышатъ и по немъ идутъ, яко видятъ гласъ его (Юан. 10, 4),“ архипастырь—проповѣдникъ внушаетъ паствѣ слушать и преемниковъ его по архипастырству, чуждаго же гласа лжеученій, кривотолкованій и проч. не слушаться. Такъ въ отношеніи къ вѣрѣ. Такъ же и въ отношеніи къ добродѣтели. Это онъ самъ называлъ „завѣщаніемъ“ своимъ оставляемой имъ паствѣ. Выразивъ потомъ свои благожеланія ей, онъ говоритъ въ заключеніе слова: „Остается сказать и еще одно слово: простите. Вы вѣдаете, каковъ я былъ у васъ. По мѣрѣ силъ моихъ, я заботился являть себя исправнымъ, но, какъ человѣкъ—могъ ошибаться и падать. Простите, Господа ради, если кого оскорбилъ чѣмъ, онеправдовалъ или соблазнилъ. Нѣкогда всѣ мы предстанемъ предъ судилищемъ Христовымъ и должны будемъ дать отчетъ за сей, хотя краткій, срокъ нашихъ взаимныхъ отношеній. Очистимъ убо себя взаимнымъ всепрощеніемъ. Простите меня, а мнѣ и прощать некого и нечего; ибо кромѣ добра ничего не видѣлъ отъ васъ и въ васъ“. Подлинно, издавна свойственная преосвященному Теофану кротость, незлобіе и смиреніе самымъ нагляднымъ образомъ проявились въ его первое архипастырство. Никто никогда не слыхалъ отъ него грознаго слова начальника: напротивъ, для каждаго находилось у него теплое, любвеобильное слово. Его кротость не нарушалась даже и тогда, когда ему приходилось получать оскорбленія отъ кого либо изъ низшихъ членовъ клира. Онъ не помнилъ зла, а помнилъ только добро. И это кроткое, любвеобильное обращеніе его съ подчиненными и со всѣми вообще въ многочисленной паствѣ его облагораживающимъ образомъ дѣйствовало на подчиненныхъ, возбуждая и развивая въ нихъ самихъ любовь и уваженіе къ архипастырю и укрѣпляя ревность къ надлежащему исполненію своихъ обязанностей. Прощальное слово свое преосв. Теофанъ заключилъ просьбою о молитвѣ за него и архипастырскимъ благословеніемъ паствѣ¹⁾).

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Слова преосв. Теофана къ Тамбовской паствѣ, вып. 2, стр. 214—220. Москва, 1867.

О Ч Е Р К И

дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-
Спасителя и св. Его апостоловъ.

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

*„Образъ дахъ вамъ, да также Азъ... и
вы творите“* (Іоан. 13, 15).

(Продолженіе *).

ОЧЕРКЪ ПЯТЫЙ.

До сихъ поръ мы изображали такія свойства и качества личности и жизнедѣятельности пастыря, какія онъ долженъ являть всегда и вездѣ среди людей, чтобы въ глазахъ всѣхъ и каждаго стяжать себѣ авторитетъ истинно добраго пастыря душъ человѣческихъ. Но выше мы уже говорили, что отдѣльныя человѣческія личности не похожи одна на другую, потому что у каждаго человѣка, кромѣ общечеловѣческихъ духовныхъ свойствъ и качествъ, есть еще свойства и качества ообья, личныя. И если въ своей дѣятельности среди людей, пастырь церкви долженъ имѣть въ виду первыя, то не долженъ онъ, съ другой стороны, опускать изъ вниманія и послѣднихъ (см. введеніе § 2 и оч. I, § 6). Такимъ образомъ, вступивъ на извѣстный приходъ, пастырь церкви долженъ изучить своихъ пасомыхъ не только со стороны ихъ общечеловѣческихъ, но и личныхъ свойствъ и особенностей. Всѣ различія между людьми удобно сводятся къ двумъ категоріямъ—А: различія по внѣшнимъ состояніямъ, обусловливаемыя общественнымъ положеніемъ, поломъ, возрастомъ, родомъ занятій пасомыхъ и т. п.; В: различія по внутреннимъ состояніямъ и отношеніямъ людей къ царствію Божию.

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 5, 1894 г.

Отдѣленіе А:

Обращеніе пастыря Церкви съ людьми первой категоріи.

1. *Обращеніе съ людьми, власть имѣющими.* Будучи членомъ и устроителемъ царства Божія, пастырь церкви въ то же время есть и членъ царства земного, человѣческаго,—онъ есть гражданинъ государства. Если же такъ, то онъ, наравнѣ со всѣми другими гражданами государства, обязанъ подчиняться существующему государственному строю и порядку,—долженъ повиноваться государственнымъ законамъ и лицамъ, власть имѣющимъ. Христось-Спаситель прямо заповѣдалъ всѣмъ людямъ, а въ частности—и пастырямъ церкви, „воздавать Кесарево Кесарю и Божіе Богу“. Свою заповѣдь Онъ утвердилъ примѣромъ личнаго повиновенія властямъ; Онъ подчиняется суду синедриона, приговору Пилата, прихоти Ирода—видѣтъ Его. Вообще въ Его сношеніяхъ съ лицами начальствующими мы нигдѣ не видимъ, чтобы Онъ отказывался воздать имъ должное почтеніе. Правда, Онъ молчалъ предъ синедриономъ и Пилатомъ, когда взводились на Него различныя обвиненія, молчалъ, когда Пилатъ вопрошалъ Его объ истинѣ, молчалъ на всѣ вопросы Ирода; но это Онъ дѣлалъ не изъ презрѣнія или неуваженія къ ихъ власти, а только потому, что самозащита и отвѣты на вопросы были бы въ данномъ случаѣ бесполезны съ точки зрѣнія нравственнаго состоянія вопрошавшихъ (Лук. 22, 67—68). Извѣстенъ также случай, когда Христось-Спаситель назвалъ Ирода-Антипу лисицей (Лук. 13, 32). Но, во-первыхъ, такое названіе Ироду, по сколько знаетъ его исторія, вполне прилично; во-вторыхъ, Иисусъ Христось, по своему происхожденію и мѣсту своего рожденія, собственно не былъ подданнымъ Ирода, и свою фразу: „пойдите и скажите этой лисицѣ“ Онъ сказалъ про Ирода, какъ про частнаго человѣка, ибо уже покидалъ его область, „направляя путь къ Іерусалиму“ (ст. 22). Въ третьихъ, наконецъ, названіе Ирода „лисицей“ не должно намъ казаться страннымъ, потому что и Иродъ, по своимъ отношеніямъ къ царствію Божію, принадлежалъ къ числу лицъ, съ которыми необходимо, какъ ниже увидимъ, именно прещеніе, да и Иисусъ Христось употребилъ такое названіе изъ ревности

о славѣ Божіей, такъ какъ Иродъ въ данномъ случаѣ хотѣлъ вмѣшаться въ чисто божественное, только Христу-Спасителю принадлежавшее дѣло, а именно—хотѣлъ насильственно прекратить назначенное Промысломъ Божіимъ время для проповѣди Евангелія на землѣ. Точно также изъ ревности о славѣ Божіей дважды изгналъ Христосъ-Спаситель торжниковъ изъ храма (Іоан. 2, 13—21; Лук. 19, 45—48), дабы тѣмъ, которые больше другихъ обязаны были чтить святыню Храма, то есть, храмовымъ начальникамъ, чрезъ такое изгнаніе торжниковъ напомнить объ ихъ обязанностяхъ въ отношеніи къ Богу. Что касается Св. апостоловъ, то они также всюду заповѣдывали любовь и повиновеніе властямъ предержавшимъ (напр. 1 Тим. 2, 1—3; 1 Петр. 2, 17; Рим. 13, 1—5), и свою заповѣдь подтверждали примѣромъ личнаго имъ повиновенія, признавая, напр. ихъ право суда надъ собою. Въ обращеніи съ ними они были всегда почтительны, какъ это видно напр. изъ рѣчи Св. апостола Павла предъ Иродомъ-Агриппою и правителемъ Фестомъ (Дѣян. 26, 1—29), а также и изъ того, что когда тотъ же Св. апостолъ назвалъ первосвященника, не зная, что онъ первосвященникъ, „стѣною подбѣленною“, и когда его упрекнули за то, что онъ поноситъ первосвященника, то онъ нашелъ нужнымъ снять съ себя этотъ упрекъ, сказавъ: „я не зналъ, что онъ—первосвященникъ“, ибо написано: начальствующаго въ народѣ твоёмъ не злословь (Исх. 22, 28) (Дѣян. 23, 3—5). Въ то же время, когда лица, власть имѣющія, вторгались въ порученное имъ Христомъ-Спасителемъ дѣло, съ цѣлію его разстроить или погубить, Св. апостолы твердо противились этому, говоря: „должно повиноваться больше Богу, нежели челоуѣкамъ“ (Дѣян. 5, 29). Изъ сказаннаго ясно, какъ пастырь церкви долженъ вести себя съ лицами высокопоставленными: не вмѣшиваясь въ ихъ политическія дѣла, всегда будучи съ ними вѣжливы и почтителенъ, именно какъ съ носителями власти, онъ въ то же время твердо и рѣшительно долженъ отстаивать порученное имъ стъ Бога дѣло, если бы они захотѣли чѣмъ нибудь повредить ему. Такъ, напр. если бы какой свѣтскій сановникъ захотѣлъ вмѣшаться во внутреннюю жизнь общества, подлежащую собственно вѣдѣнію пастыря церкви, то есть, жизнь

религіозно-нравственную,—захотѣлъ бы напр. уничтожить какое-нибудь церковное богослуженіе или объявить нравственнымъ то, что по закону Христову безнравственно,—пастырь церкви обязанъ воспротивиться ему и дать понять ему, что онъ не имѣетъ права измѣнять того, что установлено Богомъ и поручено попеченіямъ церкви. Правда, такимъ обращеніемъ съ сильными міра сего пастырь церкви можетъ иногда навлечь на себя ихъ нерасположеніе къ себѣ; но мужество, доходящее до самопожертвованія, при защитѣ порученнаго ему дѣла Христова отъ всякихъ нежелательныхъ стороннихъ посягательствъ, составляетъ его непремѣнную обязанность.

2. *Обращеніе съ людьми различныхъ возрастовъ.* Здѣсь мы встрѣчаемся съ наставленіемъ Св. ап. Павла Св. епископу Тимофею: „старца не укоряй, но увѣщавай, какъ отца; младшихъ, какъ братьевъ; старицъ, какъ матерей, молодыхъ, какъ сестеръ, со всякою чистотою“ (1 Тим. 5, 1—2). Старцамъ слѣдуетъ оказывать сыновнее почтеніе потому, во первыхъ, что они у всѣхъ народовъ пользуются обыкновенно почтеніемъ и авторитетомъ (напр. у грековъ—герусія, у римлянъ—сенаторы, а у евреевъ почтеніе къ старцамъ было прямо узаконено—Лев. 19, 32); такимъ образомъ они уже привыкли къ такому почтенію, и имъ было бы очень горько, когда кто-нибудь, хотя бы и пастырь церкви, сталъ бы обращаться съ ними какъ-нибудь непочтительно-сурово, оскорбительно и унижительно для нихъ. И горечь такого обращенія съ ними чувствовалась бы ими тѣмъ сильнѣе, чѣмъ моложе самъ пастырь церкви: „молодо да зелено,—не нужно бы такъ то говорить со мною“, подумаетъ иной старецъ про такого молодого, но не уважительнаго и дерзкаго учителя. То же самое, во вторыхъ, могутъ подумать про него и другіе, воспитанные въ уваженіи къ старцамъ, могутъ подумать и—соблазниться и даже обиду, нанесенную старцу непочтительнымъ съ нимъ обращеніемъ, принять за свою личную обиду. Наконецъ, извѣстно, что старые люди впадаютъ иногда въ упрямство. Такое упрямство зависитъ отъ того, что ихъ взгляды и склонности слишкомъ сильно укореняются вслѣдствіе долголѣтней привычки къ нимъ. Чтобы побѣдить такое упрямство, чтобы пробить себѣ дорогу въ душу, кругомъ обставленную долго-

лѣтними привычками, какъ нѣкоторыми часовыми, необходимо уважать, хотя бы на первое время, эти слабости стариковъ; а когда доступъ къ ихъ душѣ будетъ найденъ, когда пастырь церкви самъ будетъ уже пользоваться, за снисходительность къ старческому возрасту, любовію и уваженіемъ, онъ можетъ тогда приняться и за нежелательныя въ старцахъ качества, чтобы искоренить ихъ постепенно. Въ противномъ случаѣ, сурово и оскорбительно для привычныхъ взглядовъ и склонностей старика напавъ на эти послѣднія сразу, можно вызвать въ немъ упрямство и даже нерасположеніе къ себѣ. Людей молодыхъ нужно учить какъ братьевъ, то есть, любовно, кротко и дружелюбно, какъ братьевъ во Христѣ. Какъ старцамъ опасно упрямство, такъ юношамъ свойственна дерзость, горячность; „чтобы не раздражать свойственной (юности) продерзости... обличеніе должно смягчаться духомъ кротости и любви“ (Св. Злот.). Точно также и потому же самому слѣдуетъ обращаться и съ юницами, т. е. молодыми дѣвцами и женщинами. Считаемо нужнымъ подробнѣе сказать объ обращеніи съ послѣдними.

3. *Обращеніе съ женщиной.* Что особенно обращаетъ на себя вниманіе въ обращеніи Христа-Спасителя съ женщиною, это—возвышенный взглядъ на нее, какъ человѣка, взглядъ, котораго чуждъ былъ міръ до-христіанскій, и который вполне усваиваетъ ей то же человѣческое достоинство, какъ и мужчинѣ. Такъ, Спаситель считаетъ женщину наравнѣ съ мужчиной способной къ воспріятію высокихъ божественныхъ истинъ: не разъ мы видимъ Его окруженнаго, при проповѣди Евангелія, женщинами и нигдѣ не видимъ примѣра, чтобы Онъ лишалъ женщину возможности поучаться у Него, или чтобы Онъ находилъ излишнимъ для нея такое поученіе. Мы видимъ даже, что женщинѣ-самарянкѣ онъ первой открываетъ такія высокія истины, какъ тѣ, что Онъ—прореченный Мессія, что служеніе Вездѣсущему Духу-Богу не должно ограничиваться какою-либо мѣстностію и выражаться лишь въ извѣстныхъ обрядахъ, а должно совершаться на всякомъ мѣстѣ въ духѣ и истинѣ. Нарушеніе женщиной нравственнаго закона, какъ и нарушение его мужчиной, дѣлается предметомъ Его суда, вмѣняется ей, какъ проступокъ: „иди и не грѣши“, говоритъ Онъ ей

такъ же, какъ и мужчинѣ. Насколько Христось-Спаситель рекомендовалъ уваженіе къ чистотѣ женщины, видно уже изъ того, что нескромный, страстный взглядъ на нее, соединенный съ плотскимъ сердечнымъ влеченіемъ къ ней, объявленъ великимъ грѣхомъ прелюбодѣянiя. Такъ относился Христось-Спаситель къ чистотѣ женщины, конечно, потому, что она необходима, какъ свидѣтельствуеетъ и исторiя, для чистоты всего человѣческаго общества, чистоты, являющейся причиной его благоденствiя. Бракъ женщины признанъ Христомъ-Спасителемъ по идеѣ святымъ, нерасторжимымъ таинствомъ. Это, конечно, потому, что отъ прочности брачнаго союза женщины зависитъ нравственное развитіе и судьба нашихъ дѣтей, являющихся нашими преемниками въ качествѣ членовъ государства и носителей на землѣ царствiя Божiя. Кромѣ уваженiя, Христось-Спаситель оказывалъ къ женщинѣ, какъ и къ мужчинѣ, любовь свою. Онъ благотворилъ ей такъ же широко, какъ и мужчинѣ: училъ ее, дѣлялъ ея недуги, питалъ ее, облегчалъ ея материнскія и сестринскія скорби, вырывая изъ пасти смерти умершихъ дѣтей и братьевъ ея; при ея паденiяхъ милосердо прощалъ ее; за ея горячую привязанность къ Себѣ, выражавшуюся, между прочимъ, въ ея глубокой скорби о крестной смерти Его и разлукѣ съ Нимъ, Онъ первую ее утѣшастъ явленіемъ Своимъ по воскресенiи Своемъ. Мало того, Онъ обращался съ женщиной всегда мягче и, такъ сказать, деликатнѣе, нежели съ мужчиной. Прикасается къ Нему кровоточивая тайно, ибо стыдно ей сознаться въ болѣзни своей. И Онъ, испытавъ, насколько было нужно, вѣру ея, щадитъ ея стыдливость, не разоблачая характера болѣзни ея, и отпускаетъ ее полнымъ любви и участiя словомъ: „иди, дочь моя! вѣра твоя спасла тебя“. Нигдѣ въ евангелiяхъ мы не встрѣчаемъ такихъ грозныхъ обличенiй женщины и осужденiй ея, какія Господь направлялъ иногда противъ мужчинъ. И нужно сказать, что женщина заслужила такую любовь Его къ себѣ: въ числѣ враговъ Христовыхъ мы нигдѣ въ евангелiяхъ не встрѣчаемъ женщины. Напротивъ, даже язычница, жена Пилатова, лично не знавшая Иисуса, своимъ женскимъ сердцемъ предугадывала, Кто—Онъ, и ходатайствовала о Его освобожденiи. Когда вели Его на Гол-

гою, женщины рыдали въ своей тяжелой скорби объ участи Сына Печали, не заботясь о томъ, что враги Его могли за эти знаки сочувствія къ Нему сдѣлать имъ что-либо нехорошее. Всѣ подобныя явленія изъ евангельской исторіи и обращеніе Христа-Спасителя съ женщиной обуславливаются, конечно, самой природой женщины: мягкая, нѣжная, съ преобладающей стихіей чувства, душа женщины менѣе мужеской податлива на все грубое и жестокое; своимъ сердцемъ она иногда пойметъ и усвоитъ то, что недоступно уму мужчины. Вслѣдствіе нѣжности и мягкости всей своей природы, женщина является въ посланіяхъ апостольскихъ „сосудомъ слабымъ“, хрупкимъ, обращеніе съ которымъ требуетъ величайшей осторожности и деликатности. Поставивъ женщину, во исполненіе приговора Божія (Быт. 3, 16), въ отношенія зависимости отъ мужчины и подчиненія ему, Св. апостолы всюду однако требуютъ въ отношеніи къ ней снисходительности, участія, мягкости, деликатности, доброжелательности, попечительности и любви, -- особенно же въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ именно о принадлежащихъ ей одной, какъ женщинѣ, свойствахъ ея природы. И съ точки зрѣнія этой послѣдней, такое именно обращеніе съ женщиной представляется самымъ цѣлесообразнымъ: сама живая, главнымъ образомъ, чувствомъ, преимущественно же чувствомъ любви, которой такъ много нужно ей имѣть въ отношеніи къ мужу и дѣтямъ, сама мягкая, нѣжная и деликатная по природѣ своей, она болѣе способна слушаться именно того, въ обращеніи котораго съ нею сквозитъ любовь и участіе къ ней. И нерѣдко тамъ, гдѣ для мужчины необходимы жезлъ и палица, въ отношеніи къ женщинѣ для тѣхъ же случаевъ, достаточно ея милосердія, участія и любви; нерѣдко тамъ, гдѣ жезлъ и палица исправляютъ мужчину, они только надломляютъ, а не подклоняютъ женщину подъ иго закона Христова. Конечно, есть и женщины, съ которыми необходимо иногда обращеніе твердое и даже суровое; но во всякомъ случаѣ пусть оно практикуется только какъ исключеніе, въ отношеніи къ такимъ именно натурамъ, о которыхъ пастырю церкви хорошо извѣстно, что такое обращеніе съ ними именно необходимо по ихъ качествамъ. Замѣтимъ здѣсь еще, что въ

разсмотрѣнномъ уже нами мѣстѣ (Тим. 5, 2.), гдѣ апостоль рекомендуетъ учить молодыхъ дѣвицъ и женщинъ, какъ сестеръ, онъ добавляетъ: „со всякою чистотою“. Зачѣмъ такое добавленіе? Совѣтъ: учить молодыхъ дѣвицъ и женщинъ со всякою чистотою дается Св. апостоломъ въ виду того, что люди весьма склонны заподозрѣвать чистоту отношеній мужчины, хотя бы и пастыря церкви, особенно молодого, къ женщинѣ, особенно молодой и красивой. Вотъ и нужно пастырю церкви, обязанному вообще быть „образомъ чистаго житія“ для своего стада, обращаться съ такими женщинами такъ, чтобы стоять выше всякихъ подозрѣній. Во-вторыхъ, такой совѣтъ дается пастырю церкви и ради предупрежденія его самого отъ дѣйствительныхъ увлеченій такими женщинами. Вѣдь и пастырь церкви—человѣкъ, и его можетъ порою уязвлять и плѣнять такъ обаятельная для мужчинъ красота женская. Такія увлеченія могутъ сильно вредить дѣлу пастыря церкви. Чтобы не дать имъ воли и власти надъ собою, онъ долженъ пресѣкать ихъ при самомъ ихъ зарожденіи и далеко прогонять ихъ отъ себя, когда невольно онъ въ себѣ ихъ почувствуетъ. „Апостоль присовокупилъ: „со всякою чистотою“, научая при тѣлесномъ цѣломудріи сохранять и душевное, и не допускать въ себя никакого вреда посредствомъ зрѣнія или слуха“ (блаж. Феодор.).

Н. Румянцевъ.

(Продолженіе будетъ).

Русскій штундизмъ, въ связи съ сектантствомъ Харьковской епархіи.*)

I.

Понятіе о штундизмѣ. Связь штундизма съ сектантствомъ Харьковской епархіи. Происхожденіе и развитіе штундизма. Причины появленія штундизма среди южноруссовъ. Лучшія литературныя произведенія о штундѣ.

Штундизмъ въ средѣ нашего малорусскаго народа, всегда отличавшагося своею преданностію Православной Церкви, представляетъ такое печальное и неожиданное явленіе, что оно требуетъ наибольшаго вниманія отъ современныхъ пастырей Православной Церкви. Вволновавъ почти весь южный край Россіи, это пагубное лжеученіе съ каждымъ днемъ грозитъ новою побѣдою среди простодушныхъ, но пытливыхъ умомъ южноруссовъ. Конечный результатъ распространенія штундистской секты—это, какъ увидимъ ниже, уничтоженіе основъ религіозной, нравственной и семейно-общественной жизни православнаго мірянина, чтившаго Церковь, любившаго семью и отечество. Другими словами: штундизмъ не ставитъ отдѣльно однихъ религіозныхъ—чисто догматическихъ вопросовъ, а обнимаетъ весь строй жизни православнаго мірянина,—силится преобразовать Церковь, семью и общественный бытъ православнаго христіанина. Это—язва, которая кладетъ глубокія раны въ организмъ установившагося религіозно-соціального быта православныхъ. Вотъ почему штундизмъ представляетъ для Церкви и государства опасную силу, съ которой нужно бороться не только оружіемъ проповѣди, но и правительственными мѣрами.

*) Эта статья, какъ имѣющая важное значеніе для Харьковской епархіи, издается еще и отдѣльными оттисками. Настоятели церквей, въ приходахъ которыхъ есть штундисты, могутъ бесплатно получать изъ редакціи или изъ миссіонерскаго совѣта отдѣльные оттиски этой статьи.

Къ глубокому сожалѣнію, въ послѣднее время штундизмъ появился и въ нашей Харьковской епархіи. А потому, предлагая мѣстному духовенству общую характеристику штундистскаго лжеученія съ обличеніемъ его, мы будемъ имѣть въ виду и тѣ данныя, которыя представляютъ намъ документы мѣстной Духовной Консистоіи, а также наши личныя наблюденія надъ жизнію и вѣроученіемъ сектантовъ, существующихъ въ предѣлахъ Харьковской епархіи.

Штундизмъ получилъ свое названіе отъ нѣмецкаго слова *Stunde*—часъ, который посвящается штундистами чтенію слова Божія и пѣнію. Первоначально имя „штундистовъ“ было усвоено нѣмецкимъ братствамъ „штунде“ въ Германіи. Братства эти возникли въ Германіи по инициативѣ лютеранскаго пастора Филиппа - Якова Шпенера († 1705 г.), который, въ противобѣсъ бесплоднымъ преніямъ современныхъ богослововъ, началъ проповѣдывать нравственное возрожденіе, и задумалъ основать общество истинныхъ христіанъ—братъевъ, долженствующихъ жить въ благочестіи (пѣтизмъ). Примѣръ Шпенера вызвалъ подражаніе, и въ Германіи быстро стали возникать новыя братства—штунде. Въ 1817 году, вмѣстѣ съ выходцами изъ Вюртемберга, эти братства были перенесены и къ нашимъ нѣмцамъ—колонистамъ южной Россіи¹⁾. Здѣсь братства „штунде“ получили широкое развитіе сперва среди нѣмцевъ-колонистовъ, а съ 60-хъ годовъ настоящаго столѣтія и среди мѣстныхъ малороссовъ. Члены нѣмецкихъ братствъ „штунде“, недовольствуясь общественнымъ богослуженіемъ въ кирхѣ, собирались въ извѣстные часы (*Stunde*) въ частныхъ домахъ, гдѣ духовныя бесѣды пастыря съ пасомыми принимали болѣе интимный и непринужденный характеръ. Религіозный характеръ такихъ собраний обратилъ на себя вниманіе и нашихъ православныхъ и наши малороссы съ любопытствомъ стали посѣщать собранія своихъ сосѣдей—колонистовъ. А это послѣднее обстоятельство повело къ тому, что наши южнороссы стали устраивать, по образцу нѣмецкому, и свои собственныя религіозныя собранія и, такимъ образомъ, усвоили себѣ то же названіе штунды, штундовыхъ братствъ или штундистовъ.

¹⁾ «Штундисты на югѣ Россіи», В. В.—въ, Церк. Вѣстникъ, 1882 г. № 42, стр. 10.

Современный намъ штундизмъ признаетъ Св. Писаніе единственнымъ благодатнымъ средствомъ, дарованнымъ Господомъ для спасенія человѣка. По ученію штундистовъ, человѣкъ спасается вѣрою въ Бога и Спасителя Иисуса Христа,—вѣрою, которую Самъ Богъ подаетъ человѣку. Руководствомъ вѣры должно служить личное, доступное каждому пониманіе Св. Писанія. Поэтому штундисты отвергаютъ Св. Преданіе и всѣ таинства Православной Церкви, установленныя въ ней Самимъ Богомъ для нашего спасенія. вмѣстѣ съ тѣмъ штундизмъ отвергаетъ церковную іерархію и всѣ тѣ догматы и обряды Православной Церкви, которые, по его понятію, не имѣютъ основанія въ Св. Писаніи: почитаніе Св. Креста, иконъ, мощей, праздники, посты и проч. Вообще говоря, штундистское вѣроученіе имѣетъ болѣе отрицательный характеръ, нежели положительный: отвергнувъ Православную Церковь съ ея таинствами и обрядами, штундизмъ и до сихъ поръ не выработалъ себѣ строго-опредѣленной, цѣльной системы вѣроученія и голословно утверждаетъ лишь важность своего общаго требованія—жить по-евангельски.

Вопросъ о происхожденіи и развитіи собственно южнорусскаго штундизма рѣшается изслѣдователями его различно. Но какъ бы онъ ни рѣшался, его нельзя считать исчерпаннымъ: штундизмъ есть явленіе, возникшее подъ вліяніемъ чрезвычайно разнообразныхъ и сложныхъ условій. И потому фізіономія штундизма и до сихъ поръ окончательно не выяснилась: множество фракцій его, при самомъ возникновеніи ихъ, часто другъ друга исключаютъ. Это послѣднее обстоятельство въ свою очередь ведетъ къ тому, что часть нашей литературы считаетъ штундизмъ все еще находящимся въ періодѣ броженія неопредѣленныхъ отношеній къ Церкви. Между тѣмъ какъ главная фракція штундизма широкой волной разлилась уже среди южноруссовъ и, ставъ особнякомъ отъ Церкви, наноситъ православному населенію существенный вредъ въ религіозномъ, семейномъ и общественномъ отношеніяхъ.

Одни изслѣдователи штундизма считаютъ его явленіемъ самобытнымъ, возникшимъ на почвѣ русскаго раціонализма, на почвѣ тѣхъ личныхъ народныхъ условій, которыя благопріятствовали возникновенію и развитію любой раціоналистической

секты среди нашихъ южноруссовъ. Другіе же изслѣдователи говорятъ, что штундизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ нѣмецкой пропагандѣ религиозныхъ ученій,—пѣтизму, анабаптизму, и проч. Несомнѣнно, что нѣмецкіе сектанты оказали большое вліяніе на появленіе штундизма среди нашихъ южноруссовъ. Вліяніе это было сильно если не въ смыслѣ прямого насажденія опредѣленнаго сектантскаго вѣроученія, то во всякомъ случаѣ въ смыслѣ подрыва авторитета Православной Церкви, въ смыслѣ пробужденія среди православныхъ критическаго отношенія къ догматамъ Церкви, къ ея традиціоннымъ обычаямъ и установленіямъ, и, затѣмъ,—въ смыслѣ подчиненія православныхъ южноруссовъ вліянію протестантскихъ идей вообще. Съ другой стороны, несомнѣнно и то, что штундизмъ нашелъ себѣ среди нашихъ южноруссовъ благодарную почву, подготовленную мѣстными бѣгловыми и религиозными условіями. Какъ справедливо говоритъ одинъ изъ лучшихъ изслѣдователей штундизма, свящ. А. Рождественскій, условія, создавшія почву для штундизма, лежали въ жизни приходскихъ общинъ до-реформеннаго періода ¹⁾. Въ 50-хъ и въ началѣ 60 годовъ настоящаго столѣтія, т. е. ко времени появленія штундизма, среди русскаго народа было весьма распространено извѣстное религиозное броженіе, выразителями котораго были секты немояковъ, воздыханцевъ, хлыстовъ, молоканъ и проч. Такимъ же выразителемъ религиознаго броженія среди русскаго народа, естественно, явился и штундизмъ ²⁾. Условіями, создавшими почву для штундизма, были: во-первыхъ, религиозно-нравственное невѣжество нашего народа въ связи съ недовѣріемъ къ духовенству и, во вторыхъ, крѣпостная реформа 1861 года въ связи съ религиознымъ броженіемъ въ сектантскомъ мірѣ.

Что касается перваго условія, — религиозно-нравственнаго невѣжества нашего народа въ связи съ недовѣріемъ къ духовенству, то такое условіе созидалось путемъ весьма разнообразныхъ и столько же неприглядныхъ сторонъ быта нашихъ южноруссовъ. Народныя школы въ до-реформенный періодъ вре-

¹⁾ „Южнорусскій штундизмъ“ свящ. А. Рождественскаго С.-Петербургъ, 1889 год. стр. 13.

²⁾ Тамъ-же стр. 19.

мени были слишкомъ мало распространены. Такъ въ Кіевской губерніи, гдѣ штундизмъ обнаружилъ себя особенно рѣзко, въ концѣ 60-хъ годовъ на 34,000 населенія приходилась одна школа и одинъ учащійся на 1050 чел. ¹⁾). Церковное учительство также не могло всецѣло нести тяжесть просвѣщенія темной массы народа, обладавшей грубыми, полуязыческими обычаями и суевѣріями. Матеріальная необеспеченность духовенства, бѣдность и многочисленность приходоу, очень часто удаленныхъ отъ храма, въ свою очередь вліяли на неуспѣхъ церковнаго учительства. Есть извѣстіе, что сельское духовенство того времени, „вынужденное необеспеченностію своего положенія погружаться въ бездну заботъ о содержаніи себя и своихъ семействъ, мало имѣло возможности къ исполненію своихъ высокихъ пастырскихъ обязанностей“ ²⁾). На это указываетъ и протестантскій пасторъ Бонекемперъ, котораго упоминаютъ въ пропагандѣ штундизма среди южноруссовъ. Бонекемперъ полагаетъ, что штунда развилась среди малороссовъ потому, что догматы и обряды Православной Церкви не были понятны простому народу, а православное духовенство, будучи необеспечено матеріально, не имѣло времени надлежащимъ образомъ вести дѣло религіознаго просвѣщенія народа. Такое положеніе дѣла, по словамъ Бонекемпера, не могло удовлетворить религіознаго чувства русскаго крестьянина, который и пошелъ просить наставленія въ вѣрѣ у нѣмецкихъ штундистовъ ³⁾). Замѣчаніе Бонекемпера отчасти справедливо. Религіозно-нравственное невѣжество нашего народа въ указанный періодъ времени—несомнѣнно: народъ не владелъ пониманіемъ ни религіи, ни нравственности. Въ „Херсонскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ говорится о времени крѣпостничества: „вѣра народа во все Святое безсознательна. Онъ называетъ себя христіаниномъ и не можетъ дать отчета, почему такъ называется; онъ молится Богу, болтая только языкомъ, ограждая себя крестнымъ знаменіемъ машинально; онъ содержитъ праздники и посты, го-

¹⁾ Тамъ-же стр. 20.

²⁾ Тамъ-же стр. 21.

³⁾ „О причинахъ появленія рационалистическихъ ученій штунды и нѣкоторыхъ другихъ подобныхъ сектъ“ А. Ушинскаго, Кіевъ 1884 год. стр. 42.

вѣтъ, почитаетъ святыхъ, покланяется иконамъ,—и все это дѣлаетъ потому, что такъ дѣлали его предки и такъ поступать ему заповѣдали. На христіанскихъ святыхъ онъ переноситъ грубыя представленія язычества, называя ихъ богами“¹⁾. Къ этому мы добавимъ, что однородныя указаннымъ явленія были замѣчены нами и теперь среди населенія тѣхъ мѣстъ нашей епархіи, гдѣ штундизмъ особенно усиливается. Можно безъ преувеличенія сказать, что въ тѣхъ приходахъ нашей епархіи, гдѣ дѣло народнаго образованія поставлено прочно (напримѣръ, въ Старобѣльскомъ уѣздѣ, гдѣ, сверхъ земскихъ школъ, числится болѣе 70 церковно-приходскихъ училищъ), опасность штундистской пропаганды—не страшна. И наоборотъ: села, съ недостаточнымъ количествомъ народныхъ училищъ или неправильной постановкой ихъ, быстро увлекаются пропагандой штундизма. Изъ селъ этой категоріи достаточно указать на слободу Снѣжковъ-Кутъ (Валковскаго уѣзда), гдѣ штунда свила себѣ прочное гнѣздо. Населеніе этой слободы представляетъ печальную картину въ религіозно-нравственномъ отношеніи. Многіе изъ жителей слободы не имѣютъ правильнаго понятія о таинствахъ и обрядахъ Православной Церкви. Таинство елепомазанія принимаютъ за простой обрядъ приготовленія къ смерти, равный обычному омовенію усопшаго. Таинство брака считаютъ церковнымъ актомъ, за которымъ еще не слѣдуетъ брачная жизнь супруговъ, вступающихъ въ такую лишь послѣ извѣстныхъ полуязыческихъ церемоній. Молитвы, заповѣди и символъ вѣры многіе читаютъ въ искаженномъ видѣ. Понятія о трезвости и собственности имѣютъ смутныя и проч.

На ряду съ религіозно-нравственнымъ невѣжествомъ нашего народа, условіемъ, создавшимъ почву для штундизма среди южнорусовъ послужило недовѣріе народа къ духовенству. Это недовѣріе создано было на почвѣ матеріальной необезпеченности нашего духовенства. Получая добровольную плату за требоисправленіе, наше духовенство не всегда оказывалось на высотѣ своего призванія: скудость добротныхъ даяній и дороговизна жизни и воспитанія дѣтей приводили нѣкоторыхъ пастырей къ столкновеніямъ

¹⁾ «Южнорусскій штундизмъ» свщ. А. Рождественскаго, С.-Петербургъ, 1839 г. стр. 26.

съ прихожанами изъ-за насущнаго куска хлѣба. Прихожане, извѣдавшіе тяжесть требуемой духовенствомъ платы, естественно, теряли уваженіе къ своимъ пастырямъ, иногда имѣвшимъ и другіе случайные пороки. А личныя качества духовенства: любостязаніе, вымогательство, нерадѣніе къ службѣ и другіе пороки всегда оставляли глубокое впечатлѣніе въ умахъ колеблющихся въ вѣрѣ. Говоря о нѣмецкомъ сектантствѣ, Пальмеръ замѣчаетъ: „требуется, чтобы духовное лицо, по своей собственной винѣ, не давало права сектантству обвинять церковь въ томъ, что ея служители дурно проповѣдуютъ и поучаютъ паству, проникнуты наемническимъ духомъ и мірскими помыслами. Многократно и съ очевидностію можно доказать, что усиленію сектантства предшествовало время духовнаго небреженія со стороны пастырей церкви“¹⁾. Это заключеніе слѣдуетъ примѣнить къ нашему русскому сектантству, которое является живымъ протестомъ противъ Православной Церкви въ лицѣ ея духовенства. Этотъ протестъ—обнаруживается штундистами уже въ самомъ началѣ пропаганды лжеученія среди православныхъ. Явившись въ домъ сосѣда—православнаго, штундистъ умѣло подыскиваетъ темныя факты изъ жизни духовенства и заявляетъ, что вѣра православная съ ея обрядами и церемоніями нужна не Богу, а духовенству, жаждущему поборовъ. Православный слушатель сознаетъ иногда справедливость укоровъ духовенству, начинаетъ терять довѣріе къ своему пастырю, а отсутствіе критической оцѣнки слышаннаго довершаетъ дѣло совращенія православнаго простолюдина въ секту.

Вторымъ условіемъ, создавшимъ почву для штундизма среди южноруссовъ, была крѣпостная реформа 1861 года, въ связи съ религіознымъ броженіемъ въ сектантскомъ мірѣ. Крѣпостное право сдерживало разнузданность нашего народа. А съ отиѣной крѣпостничества темная масса народа, своеобразно понимая свою волю, предалась грубой распущенности нравовъ въ семейной и даже общественной жизни. Такъ называемые мотарычи (угощенія водкой) сдѣлались необходимыми въ правосудіи сельскихъ судей и при всякаго рода общественныхъ сдѣлкахъ.

¹⁾ «О причинахъ появленія рационалистическихъ ученій штунды и нѣкоторыхъ другіхъ подобныхъ сектъ» А. Д. Ушинскаго, Кіевъ, 1884 г. стр. 56.

Православные обряды (освященіе домовъ, погребеніе, свадьбы, крестины) также стали сопровождаться грубыми попойками со всѣми ихъ неприглядными послѣдствіями для нравственности семейной и общественной. И вотъ этотъ-то разгулъ, слишкомъ мало сдерживаемый церковнымъ и школьнымъ учительствомъ, производитъ глубокое впечатлѣніе среди народа. Реакціей нравственной распущенности является религіозное броженіе, ищущее выхода изъ нравственной тьмы. Извѣстно, на примѣръ, что почти всѣ главные вожаки штундизма пережили эту бурю безнравственныхъ увлеченій и разгуловъ и, ставъ на путь сомнѣній, пришли къ сектантству (Рябошапка, Ратушный, братья Цибульскіе и проч.). Вожаки харьковскихъ сектантовъ (Гончаренко, Погребнякъ, Мазгунъ, Смѣлинь) говорили намъ, что, уходя изъ Православія въ секту, они желали уйти отъ порочнаго общества, погрязшаго въ пьянствѣ, воровствѣ, разбояхъ и проч. ¹⁾.

Далѣе, крестьянская реформа 1861 года, давъ крестьянину права свободнаго человѣка, не могла каждому дать полное матеріальное обезпеченіе землей. Отсюда среди крестьянства является развитіе отхожаго промысла и близкое знакомство съ матеріальной нуждой. Въ то же время довольство нѣмцевъ—колонистовъ, съ ихъ образцовымъ ховяйствомъ, возбуждаетъ зависть южноруссовъ. И нашъ малороссъ—флегматикъ, слишкомъ мало дорожившій своею національностью и слишкомъ сильно падкій на легкое матеріальное обезпеченіе, скоро поступается національнымъ чувствомъ, а съ нимъ вмѣстѣ и религіозно-нравственнымъ достоинствомъ. Въ результатѣ является броженіе умовъ среди южноруссовъ, которые недовольны своимъ житьемъ-бытьемъ, недовольны Церковію и ея порядками и представляютъ себѣ нѣметчину и ея вѣру образцовыми. Услужливые нѣмецкіе сектанты ловко воспользовались такимъ настроеніемъ южноруссовъ. Они начали искусную пропаганду штундизма на почрѣ братской благотворительности во всѣхъ ея видахъ. Въ то же время нѣмцы ловко воспользовались и вышедшимъ въ свѣтъ русскимъ переводомъ Библіи. Видя, что

¹⁾ «Дѣло Харьковской духовной консисторіи», по Валковскому уѣзду, 1891 г. № 10.

нашъ южноруссъ не понимаетъ церковно-славянскаго языка и не учился по немъ истинамъ вѣры, услужливый нѣмецъ-штундистъ беретъ въ руки русскій Новый Завѣтъ и толкуетъ малороссу по своему о вѣрѣ, возбуждая жадное любопытство слушателя вятнымъ и понятнымъ чтеніемъ Св. Писанія по русски. Можно безъ преувеличенія сказать, что теперь почти ни одинъ изъ штундистовъ не обходится безъ русскаго перевода Св. Писанія и вовсе отказывается вести бесѣду по славянскому тексту Библии. Мы были свидѣтелями глубокихъ заблужденій штундистовъ, которые въ бесѣдѣ съ нами охотно черпали изъ русскаго перевода Библии и совершенно становились втупикъ, когда читали имъ непонятный славянскій текстъ, который они отвергали, какъ неправильный и тенденціозный.

Всѣ вышеуказанныя условія вмѣстѣ взятыя и послужили къ переходу нашихъ южноруссовъ въ штунду: южноруссъ сперва потерялъ довѣріе къ Православной Церкви, а затѣмъ сжился съ протестантскими идеями, которыя и усвоилъ себѣ подъ фирмой штундизма.

Быстрому росту штундизма среди южноруссовъ въ первую пору его развитія помогли два ретивыхъ нѣмецкихъ пастора Бонекемперь. Это видно уже изъ того, что мѣстомъ первоначальнаго появленія штундизма былъ Одесскій уѣздъ, Херсонской губерніи и исходнымъ пунктомъ, откуда распространялось это религиозное движеніе—колонія Рорбахъ,—мѣсто службы указанныхъ пасторовъ—Іоанна и Карла Бонекемперь. Іоаннъ Бонекемперь, бывший пасторомъ въ Рорбахѣ съ 1824 года, подготовилъ почву своему сыну и преемнику Карлу, а этотъ послѣдній, прибывшій въ Россію изъ Америки въ 1867 году, занялся правильной организаціей нѣмецкихъ братствъ „штунде“ на югѣ Россіи, а затѣмъ обратилъ свое вниманіе и на нашихъ малороссовъ. Пользуясь у послѣднихъ значительнымъ довѣріемъ, Карлъ Бонекемперь вздумалъ сдѣлать малороссовъ истинными христіанами и сталъ завлекать ихъ въ братство друзей Божіихъ или штунду¹⁾. Для этого Бонекемперь старался, при каждомъ удобномъ случаѣ, поучать православныхъ, указывая имъ идеаль

¹⁾ „Обличеніе заблужденій штундизма“. И. Трошцаго, Кіевъ, 1890 г. стр. 9.

жизни въ Евангеліи, экземпляры котораго въ русскомъ переводѣ охотно раздавалъ православнымъ слушателямъ. Правда, Бонекемперъ оправдывался предъ г. Ушинскимъ, въ своей миссіонерской дѣятельности среди православныхъ: онъ отрицалъ свою пропаганду протестантскихъ идей и выставялъ виновниками таковой нѣмецкихъ колонистовъ, къ которымъ православные будто обращались за наставленіемъ въ вѣрѣ ¹⁾. Но оправданію Бонекемпера вѣрить нельзя: нѣмецкіе колонисты, на пропаганду которыхъ указываетъ Бонекемперъ,—это покорные слуги и исполнители воли своего уважаемаго наставника—Бонекемпера. Но такъ или иначе, Бонекемперъ и нѣмецкіе колонисты, о дѣятельности которыхъ засвидѣтельствовали самъ Бонекемперъ, умѣло повели дѣло: пропагандистская дѣятельность Бонекемпера и колонистовъ быстро возрастала штундистское зерно на русской почвѣ. Наши южноруссы толпами стали посѣщать собранія штунды, охотно выслушивали наставленія протестантскихъ ораторовъ, дѣлились съ ними своими впечатлѣніями, и въ результатѣ колонія Рорбахъ (около 1863 года) является первой провозвѣстницей штундизма, который отсюда сразу охватываетъ пять уѣздовъ Херсонской епархіи: Херсонскій, Одесскій, Ананьевскій, Елисаветградскій и Вознесенскій ²⁾. Крестьянинъ села Основы (Одесскаго уѣзда), Михаилъ Ратушный явился первымъ помощникомъ Бонекемпера и основателемъ штундизма въ Одесскомъ уѣздѣ. Другіе крестьяне—Онищенко и Рябошапка (теперешній епископъ штундистскій) въ свою очередь послѣдовали примѣру Ратушнаго и занялись усердной пропагандой того же лжеученія.

Впрочемъ, штундизмъ до семидесятыхъ годовъ не имѣлъ еще того характера, какой приобрѣлъ впоследствии: указанные штундистскіе проповѣдники, насаждая протестантскія идеи, мирились еще съ православнымъ характеромъ религіозной жизни своихъ послѣдователей, не покидавшихъ ни Церкви, ни ея таинствъ и обрядовъ. Но вотъ, около семидесятыхъ годовъ, религіозное броженіе среди южнорусскихъ нѣмцевъ-колонистовъ при-

¹⁾ „О причинахъ появленія рационалистическихъ ученій штунды и нѣкоторыхъ другихъ подобныхъ сектъ“, А. Д. Ушинскаго, Кіевъ, 1884 г. стр. 15.

²⁾ „Обличеніе заблужденій штундизма“. И. Троицкаго, Кіевъ, 1890 г. стр. 11.

нимаешь острый характеръ. Это броженіе совпало по времени съ такимъ же религіознымъ броженіемъ среди русскаго народа. Религіозное броженіе среди нѣмцевъ вызвало у нихъ пропаганду баптизма (Ондра, Шульцъ и друг.). Такая же пропаганда баптизма коснулась и малороссовъ, жившихъ по найму у нѣмцевъ—колонистовъ. Баптизмъ быстро сталъ распространяться среди нѣмцевъ—колонистовъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и среди нашихъ штундистовъ. Роль баптизма по отношенію къ штундизму была чрезвычайно важна. До пропаганды баптизма наши штундисты, какъ мы сказали, еще не прекращали общенія съ Православною Церковію. А когда появился баптизмъ, онъ далъ штундизму внѣшнюю организацію секты, и штундисты вступаютъ отсюда на самостоятельный путь и становятся въ оппозицію Православной Церкви. Первоначально баптизмъ появился въ деревнѣ Карловкѣ, Херсонской губерніи. Крестьянинъ Евфимъ Цимбалъ первый принялъ крещеніе 11 іюня 1869 г. ¹⁾ Затѣмъ баптизмъ сталъ распространяться далѣе, и указанный выше штундистъ Иванъ Рябошапка также былъ перекрещенъ и въ свою очередь перекрестилъ Михаила Ратушнаго съ 48 послѣдователями его. Вслѣдъ за этимъ Ратушный 28 ноября 1871 года подалъ Высокопреосвященному Одесскому Димитрію прошеніе, гдѣ заявлялъ о принятіи съ своими послѣдователями крещенія и объ отдѣленіи ихъ отъ Православной Церкви ²⁾. Съ этого времени штундисты усваиваютъ себѣ баптистскіе обряды (водное крещеніе, преломленіе хлѣба, бракосочетаніе) и окончательно прекращаютъ общеніе съ Православною Церковію. Никакія увѣщанія духовенства, ни административныя взыскаія и привлеченіе къ суду за кощунство надъ обрядами Православной Церкви съ этого времени не останавливаютъ фанатизма штундистовъ, открыто заявляющихъ свое отчужденіе отъ Церкви. Съ отдѣленіемъ отъ Церкви, Ратушный, Рябошапка, Коваль и другіе принимаютъ званіе пресвитеровъ или „старшихъ братьевъ“, совершаютъ среди штундистовъ требы и ведутъ свои метрическія записи и книги о рожденіи, бракѣ и

¹⁾ „Южнорусскій штундизмъ“ свщ. А. Рождественскаго, С.-Петербургъ, 1889 года, стр. 101.

²⁾ Тамъ-же, стр. 103.

погребеніи. Въ 1873 году мѣстнымъ начальствомъ въ селѣ Любоміркѣ были отобраны такого рода книги у пресвитера Рабошапки. Въ то же время „старшіе братья“ являются ходатаями предъ правительствомъ по дѣламъ штундистскихъ общинъ. Въ томъ же 1873 году пресвитеръ Ратушный, уполномоченный штундистами деревни Основы, дерзнулъ подать даже на Высочайшее имя просьбу о дарованіи штундистамъ „вольности религіи“¹⁾.

Но баптистскіе обряды не были приняты всѣми сектантами. Нѣкоторыя штундистскія общины находили баптистскую обрядность излишнею. Въ то время, какъ одни изъ штундистовъ приняли баптистскій обрядъ безъ всякой критической оцѣнки его, другія общины, въ силу своего крайняго раціонализма, начинаютъ сомнѣваться въ пользѣ обряда. Въ результатъ, изъ прежней фракціи старо-штундистовъ или иначе-штундо-баптистовъ выдѣляется новая фракція, такъ называемаго младо-штундизма. Младо-штундизмъ, идя логически правильнымъ раціоналистическимъ путемъ, пришелъ къ совершенному отверженію обрядовъ, какъ наружныхъ и никому ненужныхъ знаковъ. Надо креститься, заявляютъ младо-штундисты, живою водою, которую Христосъ предлагалъ самарянкѣ у колодца, а не мертвой; надобно преломлять духовный хлѣбъ и проникаться словомъ Божиимъ, чтобы и наше слово было согласно съ дѣломъ. Мало ли на свѣтѣ такихъ людей, которые крестились въ водѣ и каждый годъ причащались по нѣсколько разъ, но это ихъ нисколько не освобождаетъ отъ грѣховъ и они попрежнему преисполнены пьянства, распутства и всякой мерзости. Признающіе водное крещеніе, продолжаютъ штундисты, „обоготовили воду“, понимая буквально слова Евангелиста; но отчего же не понимать въ буквальномъ смыслѣ и „огонь“ въ томъ текстѣ, гдѣ сказано, что Христосъ „будетъ крестить Духомъ Святымъ и огнемъ“ (Лук. 3, 16)“. „Взяли бы, да и жгли людей на кострахъ для очищенія ихъ отъ грѣховъ, какъ сожгли Гусса и другихъ нашихъ братьевъ“, — заключаютъ младо-штундисты²⁾. Выѣстъ съ тѣмъ младо-штундисты пришли къ отрицанію значенія „старшихъ братьевъ“ въ общинѣ.

1) „Штундисты на югѣ Россіи“ В. В—въ, Церковный Вѣстникъ, 1882 года, № 43, стр. 10.

2) „Штундисты“ В. Маврицаго. Православное Обзоріе 1881 год. томъ I, стр. 360—361.

Такимъ образомъ, баптизмъ, оказавъ штундизму помощь въ дѣлѣ отдѣленія отъ Православной Церкви, въ то же время произвелъ въ средѣ штундистовъ раздѣленіе: одни изъ штундистовъ приняли обрядъ, а другіе отвергли. Такимъ путемъ образовалось двѣ главныххъ фракціи южно-русскаго штундизма: старо-штундистская или штундо-баптистская и чисто штундистская или младо-штундистская. Эти двѣ главныххъ фракціи штундизма въ свою очередь дѣлятся на новыя группы, такъ какъ каждый изъ вожаковъ группы привноситъ въ свое ученіе что-нибудь новое, отличающее данную группу отъ другихъ. Но различіе это—несущественное и касается болѣе положительной стороны ученія штундистовъ. Что же касается отрицательной стороны ученія, то въ этомъ отношеніи всѣ группы штундистскихъ сектантовъ солидарны между собою: Православная Церковь, православная семья и общество одинаково ненавистны всѣмъ штундистамъ.

Продолжимъ указаніе мѣстностей, гдѣ распространялся штундизмъ. Изъ Херсонской губерніи штундизмъ проникъ въ Киевскую губернію. Здѣсь въ трехъ селеніяхъ Таращанскаго уѣзда,—Плоскомъ, Чаплинкѣ и Косяковкѣ, онъ свилъ себѣ прочное гнѣздо, служившее разсадникомъ лжеученія въ окрестности, при содѣйствіи извѣстныхъ пропагандистовъ-крестьянъ: Герасима Болабана, Якова Ковала, братьевъ Цибульскихъ и друг. Въ 1882 году штундизмъ проникъ и въ самый городъ Кіевъ. Въ мѣстѣ съ тѣмъ штундизмъ появился въ губерніяхъ: Волынской, Могилевской, Подольской, Тифлисской, Полтавской, Екатеринославской и друг. Изъ сосѣдней Екатеринославской губерніи штундизмъ былъ занесенъ и въ Харьковскую епархію. Первые свѣдѣнія о появленіи штундизма въ нашей епархіи восходятъ къ половинѣ восьмидесятыхъ годовъ. Но въ первое время штундизмъ въ нашей епархіи проявлялся робко. Мѣстное населеніе епархіи принимало проповѣдниковъ штундизма не вполне дружелюбно. Бывали случаи даже народнаго самосуда надъ штундистами, которые терпѣли отъ населенія публичныя побои и издѣвательства ¹⁾. Но вотъ среди жителей Харьков-

¹⁾ «Дѣло Харьковской дух. консисторіи», по Изюмскому уѣзду, 1890 г. № 58.

ской епархіи случайно появляется нѣсколько книгоношъ изъ Екатеринославской губерніи. Эти книгоноши-штундисты, посѣщая глухія села Харьковской епархіи, обратили на себя вниманіе населенія своею благотворительностію, начиная отъ безмездной раздачи книгъ духовнаго содержанія и до крупной денежной помощи включительно. Наши малороссы, падкіе на всякую даровую новизну, а главнымъ образомъ на матеріальную помощь темныхъ благожелателей, начали охотно принимать подарки и настолько же охотно выслушивали первую штундистскую проповѣдь ¹⁾. Одновременно съ этимъ, указанные книгоноши подыскивали удобные участки земли и закупили ихъ въ собственность нѣсколькихъ вожаковъ секты, переселившихся къ намъ изъ сосѣдней Екатеринославской губерніи. Въ результатѣ въ Харьковской епархіи, съ половины восьмидесятихъ годовъ, появляется штунда, которая свила себѣ прочное гнѣздо въ слободахъ Валковскаго уѣзда—Снѣжковомъ-Кутѣ, Ковягахъ и Кантакузовѣ ²⁾. Слободы эти расположены на весьма близкомъ разстояніи другъ отъ друга и этимъ представляютъ большое удобство къ общенію штундистовъ между собою. Другой главный пунктъ штундизма—это слобода Рай-Александровка, Изюмскаго уѣзда, куда въ концѣ 1889 г. переселились штундисты Екатеринославской губерніи, купивъ себѣ 630 десятинъ земли. Особенность всѣхъ указанныхъ сектантовъ состоитъ въ слѣдующемъ. Сектанты Изюмскаго уѣзда—это штундо-баптисты или старо-штундисты, среди которыхъ есть нѣсколько семействъ коренныхъ баптистовъ, прикрывающихъ своимъ именемъ всю сектантскую общину. Эти сектанты, въ количествѣ 21 семьи (въ 120 чел.), жительствоуютъ въ отдѣльномъ хуторѣ Орѣховаткѣ, принадлежащемъ слободѣ Рай-Александровкѣ. Пропагандистская дѣятельность ихъ, благодаря энергіи и трудолюбію мѣстнаго священника, пока не имѣетъ серьезныхъ послѣдствій, хотя и былъ уже случай совращенія въ секту одного изъ мѣстныхъ жителей—рядового Василія Сѣраго ³⁾. Что же касается сектантовъ Валков-

¹⁾ «Дѣло Харьковской дух. консисторіи», по Зміевскому уѣзду, 1892 г. № 215.

²⁾ «Дѣло Харьковской дух. консисторіи», по Валковскому уѣзду, 1891 г. № 10; а также 1892 г. № 337; 1893 г. № 327 и № 393.

³⁾ «Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи», по Изюмскому уѣзду, 1890 г. № 58.

скаго уѣзда, то всѣ они принадлежать къ фракціи младо-штундистовъ, т. е. отрицающихъ почти всякую обрядность въ дѣлѣ религіи и даже ту, которая свойственна штундо-баптизму. Сектанты Валковскаго уѣзда, по своему характеру, слишкомъ дерзки и фанатичны. Пропагандистская дѣятельность ихъ не знаетъ предѣловъ: они съ упорнымъ ожесточеніемъ стараются сѣять зло среди всѣхъ лицъ, имѣющихъ съ ними житейское общеніе. Въ короткое время они успѣли насадить штунду и за предѣлами своего уѣзда: въ Харьковскомъ, Зміевскомъ, Сумскомъ и Богодуховскомъ уѣздахъ ¹⁾. А три года тому назадъ младо-штундизмъ появился и въ самомъ городѣ Харьковѣ. Всѣхъ своихъ послѣдователей въ Харьковской епархіи младо-штундисты насчитываютъ до 200 человекъ. Пропагандистами этой секты въ нашей епархіи являются крестьяне: Гончаренко, Погребнякъ, Рославлевъ и Мазгунъ. Поименованные вожаки сектантовъ отличаются большимъ фанатизмомъ, не поддаются никакимъ пастырскимъ увѣщаніямъ и своимъ дерзкимъ поведеніемъ производятъ неприятное впечатлѣніе. Главный изъ нихъ крестьянинъ Георгій Гончаренко производитъ впечатлѣніе большого фанатика-психопата: въ бесѣдѣ съ нами, Гончаренко не разъ принимался чистосердечно рыдать, сожалѣя „о заблужденіяхъ“ Православной Церкви и о томъ, что пастыри Церкви „осуетились въ несмысленномъ сердцѣ своемъ“. Въ то же время Гончаренко не упускалъ случая, чтобы грубо повздѣваться надъ обрядами и обычаями Церкви. Для одной изъ бесѣдъ Гончаренко былъ доставленъ къ намъ сельскимъ посыльнымъ. Увидѣвъ, что посыльный взялъ у насъ благословеніе, Гончаренко грубо замѣтилъ, что „этого не должно быть“ и, протянувъ намъ свою руку для обыкновеннаго рукопожатія, хотѣлъ „на дѣлѣ показать,—какъ надо брать благословеніе у священниковъ“. Эта бесѣда Гончаренко была цѣлымъ рядомъ грубыхъ издѣвательствъ надъ Православною Церковію и закончилась обычными рыданіями Гончаренко, выразившими безсильную злобу жалкаго штундиста. Изъ бесѣды съ Гончаренко мы убѣдились въ полномъ невѣжествѣ главаря нашихъ сектантовъ.

¹⁾ Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи, по Харьковскому уѣзду, 1892 года № 244 и 1893 года № 722; по Зміевскому уѣзду 1892 года № 215; и по Богодуховскому уѣзду 1892 года № 165 и № 247.

Гончаренко показалъ крайнюю скудость познаній по интересующимъ его вопросамъ вѣры. Многое изъ Св. Писанія Гончаренко перевиралъ, а многое и вовсе было неизвѣстно ему, плохо владѣющему грамотой ¹⁾).

Для болѣе успѣшной борьбы съ штундизмомъ, мы рекомендуемъ духовенству нашей епархіи слѣдующія лучшія сочиненія о штундѣ, изданныя отдѣльными книгами. Первое мѣсто въ ряду сочиненій о штундѣ, безспорно, принадлежитъ почтенному труду священника А. Рождественскаго—„Южнорусскій штундизмъ“, С.-Петербургъ, 1889 года. Трудъ этотъ представляетъ цѣнный вкладъ въ нашу духовную литературу и принадлежитъ перу талантливаго ученаго изслѣдователя. Сочиненіе А. Рождественскаго отличается научностію, полнотою матеріала, строгостію его критической оцѣнки и прочими достоинствами солиднаго сочиненія. Трудъ свящ. А. Рождественскаго принадлежитъ къ числу сочиненій историческаго характера и заключаетъ въ себѣ исторію происхожденія и развитія штундизма и его ученія. Но въ немъ есть и полемическая часть,—разборъ вѣроученія штундистовъ въ связи съ ученіемъ Православной Церкви. Сочиненіе свящ. А. Рождественскаго, въ 285 страницъ убористой печати, заключаетъ въ себѣ введеніе и два отдѣла: первый отдѣлъ изъ 3 главъ и второй изъ 4 главъ съ отдѣльнымъ заключеніемъ. Въ введеніи авторъ даетъ общее понятіе о штундизмѣ, характеризуетъ рукописныя и печатныя данныя о штундѣ и устанавливаетъ задачу и планъ своего изслѣдованія. Первый отдѣлъ книги излагаетъ внѣшнюю исторію штундизма: 1-я глава говоритъ о происхожденіи его, 2-я заключаетъ исторію штундизма отъ начала 60-хъ годовъ до начала 70-хъ, и 3-я глава излагаетъ состояніе штундизма съ 70-хъ годовъ по 1887 годъ. Второй отдѣлъ разсматриваетъ внутреннюю исторію штундизма: 1-я глава говоритъ объ ученіи штундистовъ, 2-я представляетъ разборъ вѣроученія штундистовъ, 3-я говоритъ о богослуженіи штундистовъ и 4-я знакомитъ читателя съ организаціей штундистскихъ общинъ и бытомъ сектантовъ. Въ особомъ заключеніи авторъ говоритъ о своевременности

¹⁾ „Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи“, по Харьковскому уѣзду, 1892 г. № 244.

ислѣдованія штундизма и касается общихъ положеній, относящихся къ вопросамъ о возникновеніи и распространеніи этого лжеученія.

Второе сочиненіе, весьма пригодное православному пастырю въ дѣлѣ борьбы съ сектантствомъ, это—„Обличеніе заблужденій штундизма. Опытъ подробнаго разбора лжеученія сектантовъ—штундистовъ“, Кіевскаго миссіонера И. Троицкаго, Кіевъ, 1890 г. Трудъ этотъ, какъ показываетъ его названіе,—обличительнаго характера и является прекраснымъ опытомъ полнаго и систематическаго разоблаченія штундистскихъ заблужденій. Трудъ И. Троицкаго заключаетъ въ себѣ 250 печатныхъ страницъ. Въ предисловіи авторъ говоритъ о своемъ намѣреніи помочь пастырямъ Церкви въ дѣлѣ обличенія штундистовъ и предлагаетъ характеристику выдающихся литературныхъ произведеній о штундѣ. Первый отдѣлъ книги И. Троицкаго говоритъ о происхожденіи и развитіи штундизма и о планѣ и методѣ обличенія заблужденій штундистовъ. Второй отдѣлъ книги представляетъ подробное обличеніе лжеученія штундистовъ по вопросу о словѣ Божіемъ, о Церкви, ея таинствахъ и обрядахъ.

Изъ отдѣльно изданныхъ сочиненій о штундѣ укажемъ еще слѣдующія: „Вѣроученіе малорусскихъ штундистовъ, разобранное на основаніи Св. Писанія въ бесѣдахъ православнаго мірянина съ сектантами“ А. Ушинскаго, Кіевъ, 1886 года,—и того же автора „О причинахъ появленія рационалистическихъ ученій штунды и нѣкоторыхъ другихъ подобныхъ сектъ въ сельскомъ православномъ населеніи и о мѣрахъ противъ распространенія ученія этихъ сектъ“, Кіевъ, 1884 года. Обѣ поименованныя книги А. Ушинскаго имѣютъ несомнѣнный интересъ для православнаго духовенства и особенно первая изъ нихъ, которая знакомитъ съ основаніями вѣроученія Косяковскихъ и Чаплыньскихъ сектантовъ, хотя—нужно замѣтить—въ книгѣ нѣтъ строгаго разграниченія между штундизмомъ и баптизмомъ.

Трудъ Д. Протасова—„Разборъ вѣроученія русскихъ штундистовъ“, Тула, 1890 года, заключающій въ себѣ 157 страницъ, представляетъ прекрасный опытъ подробнаго разбора лжеуче-

ній штундистовъ о Св. Писаніи и Св. Преданіи, о Церкви и ея таинствахъ и обрядахъ.

Трудъ кіевскаго миссіонера, протоіерея І. Леонова—„Сужденія и толки штундистовъ и опроверженіе ихъ“, Кіевъ, 1890 года, заключающій въ себѣ 140 страницъ, также съ пользою можетъ служить духовенству въ дѣлѣ борьбы съ штундизмомъ.

Есть полезныя свѣдѣнія о Св. Преданіи, о почитаніи Св. Креста, Св. угодниковъ и мощей въ книгѣ священника Н. Быстрова „Бесѣды о разныхъ истинахъ Православной вѣры противъ молоканъ и сродныхъ имъ сектантовъ: штундистовъ, баптистовъ и друг.“, Пенза, 1889 года.

Есть еще отдѣльное сочиненіе—„Штунда. Подробный разборъ и опроверженіе ученія штундистовъ“ протоіерея Д. Склобовскаго, Москва, 1888 года. Но эта небольшая брошюра, въ 51 страницу, не оправдываетъ своего заглавія и слишкомъ мало говоритъ о лжеученіи штундистовъ.

Что же касается журнальныхъ статей о штундѣ, то таковыхъ въ настоящее время существуетъ не мало. Указатель такихъ статей желающіе могутъ находить въ „Литературѣ исторіи и обличенія русскаго раскола“ Ѳ. Сахарова, выпускъ первый, Тамбовъ, 1887 года, и выпускъ второй, С. Петербургъ, 1892 года. Эти двѣ книги представляютъ собою систематическій указатель весьма многихъ, вышедшихъ въ свѣтъ, книгъ, брошюръ и журнальныхъ статей по расколу и вообще сектантству.

Свящ. Л. Твердохлбовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

издаваемый

при

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.



Т. I. — Ч. II.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1894.

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА и РАЗУМЪ“.

т. I.—ч. II.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій (продолженіе).—*И. Корсунскаго* (стр. 1—27, 609—649, 683—731 и 759—795) ¹⁾.

Русскій штурдизмъ въ связи съ сектантствомъ Харьковской епархіи (продолженіе).—святц. *Л. Твердохлѣбова* (стр. 28—44 и 161—194) ²⁾.

Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе).—*N.N.* (стр. 45—66, 81—100, 246—254, 306—332, 364—390, 431—455, 508—534 и 551—572) ³⁾.

Слово въ день тезоименитства Благочестивѣйшей ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ ТЕОДОРОВНЫ. — Преосвященнаго *Амеросія* (стр. 67—80).

Палестинская Церковь до IV вѣка.—*Я. Яковскаго* (стр. 101—122).

Изложеніе и разборъ католической доктрины о свѣтской власти папъ.—*А. Кедровскаго* (стр. 123—160 и 207—232).

Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и свв. Его апостоловъ (по писаніямъ Новаго Завѣта) (продолженіе).—*Н. Румянцева* (стр. 195—206, 233—245, 333—342, 391—410 и 456—472) ⁴⁾.

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 787—808.

²⁾ См. въ 1-й части страницы 817—834.

³⁾ См. въ 1-й части страницы 111—128, 233—261 и 458—482.

⁴⁾ См. въ 1-й части страницы 45—64, 157—175, 262—272, 301—316 и 809—816.

Ультрамонтантское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (продолженіе).—свщ. *І. Арсеньева* (стр. 273—305) ¹⁾.

Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе).—*А. Вертеловскаго* (стр. 343—363, 411—430, 492—507, 535—550 и 650—665).

Религіозное и научное воззрѣніе на природу.—*К.* (стр. 473—491).

Мученическая кончина св. Іоанна Крестителя.—*В. Покровскаго* (стр. 573—608).

Привѣтствія Преосвященнѣйшему Амвросію, Архіепископу Харьковскому, по случаю пятидесятилѣтняго его юбилея (стр. 666—672).

Слово, произнесенное въ день тезоименитства Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА. О родительскомъ благословеніи.—Преосвященнаго *Амвросія* (стр. 673—682).

Чудотворный образъ Каплуновской Божіей Матери.—Свщ. *Н. Стеллецкаго* (стр. 732—742).

Слово, произнесенное въ недѣлю предъ Рождествомъ Христовымъ. О чадородіи.—Преосвященнаго *Амвросія* (стр. 743—758).

Нѣсколько историческихъ фактовъ мнимаго преслѣдованія ученыхъ людей во имя Христіанства.—Свщ. *Ст. Остроумова* (стр. 796—806).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 27—44, 343—376 и 599—630.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого.

„ЦАРСТВІЕ БОЖІЕ ВНУТРИ ВАСЪ“.

(Критическій разборъ).

Цѣна 60 коп. съ пересылкою.

Складъ изданія въ Харьковской Духовной Семинаріи. Съ требованіями надобно обращаться: въ Харьковъ, въ редакцію журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской Духовной Семинаріи. Жители же г. Харькова съ требованіями могутъ обращаться: въ книжную лавку при Харьковскомъ Покровскомъ Монастырѣ и въ книжную лавку при Харьковск. Кафедральномъ Соборѣ. Книгопродавцамъ обычная уступка.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Ультрамонтантское движеніе въ XIX столѣтїи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (продолженіе).—свящ. *И. Арсеньева* (стр. 273—305) ¹⁾.

Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе).—*А. Вертеловскаго* (стр. 343—363, 411—430, 492—507, 535—550 и 650—665).

Религіозное и научное воззрѣніе на природу.—*К.* (стр. 473—491).

Мученическая кончина св. Іоанна Крестителя.—*В. Покровскаю* (стр. 573—608).

Привѣтствія Пресвященнѣйшему Амвросію, Архіепископу

ЛАНДЫ ВАРШЫ ПОСЛАНИЕ КЪ НИМЪ

ЛАНДЫ ВАРШЫ ПОСЛАНИЕ КЪ НИМЪ

ЛАНДЫ ВАРШЫ ПОСЛАНИЕ КЪ НИМЪ

ЛАНДЫ ВАРШЫ ПОСЛАНИЕ КЪ НИМЪ

ЛАНДЫ ВАРШЫ ПОСЛАНИЕ КЪ НИМЪ

ЛАНДЫ ВАРШЫ ПОСЛАНИЕ КЪ НИМЪ

ЛАНДЫ ВАРШЫ ПОСЛАНИЕ КЪ НИМЪ

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 27—44, 348—376 и 599—630.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Юля 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій.

Въ рою разумваемъ (Евр. 11, 3).

Корень премудрости, еже боияся Господа
(Сирах. 1, 20).

Разумъ премудраго яко потокъ умножится
(Сирах. 21, 16).

(Продолженіе *).

Прощаніе преосв. Теофана съ Тамбовскою паствою происходило 18 августа. Ибо еще 22 іюля Государемъ Императоромъ утвержденъ былъ докладъ Св. Синода о бытіи преосв. Теофану епископомъ Владимірскимъ и Суздальскимъ. Назначая его на столь важную и обширную епархію, какъ Владимірская, Св. Синодъ имѣлъ въ виду то, что преосв. Теофанъ, какъ епископъ Тамбовскій, „настоящимъ своимъ служеніемъ снискалъ потребную опытность для управленія столь обширною епархією“¹⁾, какова Владимірская, въ которой уже въ 1864 году, по свѣдѣніямъ мѣстной консисторіи, было 1254960 лицъ обоого пола жителей и въ томъ числѣ свыше 20 тысячъ лицъ обоого же пола, принадлежавшихъ къ духовному сословію, 20 мужскихъ и 8 женскихъ монастырей съ 467 монашествующихъ мужскаго и 659 женскаго пола, 1156 церквей и т. д.—Еще въ іюлѣ 1863 года состоялось удаленіе бывшаго Владимірскаго епископа Іустина (Михайлова) на покой сперва въ Борковскую пустынь, а потомъ, по его просьбѣ, въ Боголюбовъ монастырь Владимірской же епархіи²⁾; и хотя съ сожалѣніемъ прощались Влади-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 12, за 1894 г.

1) См. Тамбов. Епарх. Вѣдомости за 1863 г. № 18.

2) Преосв. Іустинъ скончался на покой въ 1879 году.

мірцы съ преосв. Іустиномъ, однако узнавъ о назначеніи къ нимъ на его мѣсто преосв. Теофана, утѣшились и слыша весьма благопріятныя о послѣднемъ отзывы, получаемыя изъ Тамбова, съ нетерпѣніемъ ждали его прибытія во Владиміръ ¹⁾. Наконецъ преосв. Теофанъ прибылъ во Владиміръ 31 августа означеннаго 1863 года и на слѣдующій же день, т. е. 1 сентября, вступилъ въ общеніе съ своею новою паствою; общеніе выразилось въ священнодѣйствіи и словѣ съ церковной каедрой. „Первое совершивъ съ вами священнодѣйствіе,—говорилъ онъ обращаясь къ новой паствѣ, — первое мое обращаю къ вамъ слово..... Се всеправящая десница Божія укажетъ мнѣ пастьрское среди васъ служеніе,—и даетъ вамъ во мнѣ пастьра, а мнѣ въ васъ—паству. Благословимъ Господа такъ благоволившаго о насъ!—Что до васъ, то вы, конечно, не имѣете другихъ осязательныхъ побужденій къ благодаренію, кромѣ общей заповѣди—о всемъ благодарить. Я же въ новомъ моемъ назначеніи вижу особенную ко мнѣ милость Божію, по преизбытку немощей моихъ умножающую благодать свою на мнѣ. Въдая долгое во Христвѣ пребываніе новой моей паствы ²⁾, великіе труды подъятыя ею въ служеніи Господу, а паче великіе Божіи дары, излиянные на нее въ прославленіи святыхъ ея мужей, въ нетлѣнныхъ мощахъ, чудотворныхъ иконахъ и неоднократно бывшихъ чудесныхъ благодѣяніяхъ Божіихъ ³⁾, я вхожу какъ бы въ рай благодати, какъ бы готовое жилище Божіе, и исполняюсь благонадежіемъ на скорую помощь мнѣ въ подъятіи трудовъ пастьрства. Теперь пусть немощна молитва моя, ее восполнятъ просіявшіе здѣсь святые, нынѣ на небѣ у престола Божія предстоящіе, кои обычно о васъ молясь и меня да примуть подъ милостивый покровъ свой. Пусть не богатъ я мудростію дѣятельною, ее замѣнятъ долготѣннымъ опытомъ установившіеся среди васъ спасительныя порядки жизни. Пусть безсильно слово

¹⁾ См. Письмо изъ Владиміра въ *Правосл. Обзорникъ* за 1863 г. т. XII, стр. 86 „Замѣтокъ“.

²⁾ Владимірско-Суздальская епархія существуетъ съ половины XII вѣка, между тѣмъ какъ Тамбовская открыта лишь съ 1682 года.

³⁾ Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ Владимірско-Суздальская епархія далеко превосходитъ Тамбовскую.

мое къ созданію душъ вашихъ,—вмѣсто и его будутъ назидать васъ долгіе ряды предковъ вашихъ, сильныхъ въ вѣрѣ и благочестіи, громче всякаго слова проповѣдающихъ о спасительномъ пути. Приводя все сіе на память, какъ не возблагословлю Господа, вступая въ небезответное духовное общеніе съ вами.—Говорю впрочемъ такъ, братіе,—продолжаетъ однако слово свое новый Владимірскій архипастырѣ,—не за тѣмъ, чтобъ сложивъ всѣ орудія добраго пастырствованія предаться покою, но затѣмъ, чтобъ чувствуя подъ собою утвержденную почву дерзновеннѣе вступить въ дѣло, и благонадежнѣе дѣйствовать. Ибо кто бы и куда бы ни былъ посланъ въ земныхъ паствахъ, всегда къ нему можетъ итти, какъ указаніе цѣли, слово апостола Павла къ Титу: *да недокончанная исправиши* (1, 5). Я долженъ принять на себя сей урокъ, и приѣмлю. Не подразумѣвайте однакожъ въ семъ словѣ самонадѣянныхъ обѣщаній. Все отъ Бога—и начинаніе, и исполненіе. Ему въ молитвахъ предадимъ души наши, Его мановеніямъ внимая и отъ Него чая укрѣпляющей помощи, безъ жалѣнія однакожъ и своихъ силъ. Это законъ одинаково неотложный и для меня и для васъ⁴. И за тѣмъ, призывая паству къ единомушій и единомыслию, указываетъ основныя, православною церковію утвержденныя, начала вѣрованія и жизни христіанской, вопреки лжеученіямъ о семъ многихъ современниковъ, и этимъ началамъ какъ самъ обѣщаетъ слѣдовать въ своей архипастырской дѣятельности, такъ и паству убѣждаетъ подчиняться и тѣмъ помогать ему, своему архипастырю, въ успѣшномъ прохожденіи имъ своего среди нихъ архипастырскаго служенія, первымъ долгомъ котораго онъ поставляетъ проповѣданіе слова Божія и изъясненіе воли Божіей паствѣ чрезъ сіе проповѣданіе. „Въ заключеніе помолимся, братіе,—говоритъ проповѣдникъ-архипастырѣ, да благословитъ Господь сіе новое лѣто нашей жизни и да даруетъ намъ во взаимномъ вниманіи другъ ко другу дружелюбно пройти уреченное нашему сожитію время во славу Божію и общее всѣхъ насъ спасеніе. Покровъ Матери Божіей, молитвы всѣхъ святыхъ, здѣ почивающихъ, да осѣняютъ насъ и непрестанно согрѣвая да

возбуждаютъ на труды и укрѣпляютъ въ нихъ. Аминь“¹⁾. И подлинно много трудовъ предстояло новому Владимірскому архипастырю, отнюдь не меньше, нежели на паствѣ Тамбовской. Однако опытъ служенія на паствѣ Тамбовской въ то же время былъ для него и какъ бы путеводною звѣздой на новомъ мѣстѣ архипастырскаго служенія. Отъ того, помимо многого новаго, мы видимъ, въ служеніи преосв. Теофана на Владимірской архіерейской каѳедрѣ, много и такого, что уже видѣли отъ него на каѳедрѣ Тамбовской. Такъ, прежде всего и ближе всего, и во Владимірѣ съ его епархією, также какъ и прежде, преосвященный Теофанъ ревностно проповѣдывалъ слово Божіе, заботливо относился къ проповѣданію слова Божія священниками епархіи, поощряя наградами наиболѣе ревностныхъ въ семь изъ нихъ и т. д. За три года своей бытности Владимірскимъ архипастыремъ (1863 — 1866) онъ произнесъ проповѣдей даже болѣе, нежели за четыре года бытности епископомъ Тамбовскимъ²⁾. Ревность его къ проповѣданію слова Божія отмѣчена была уже на самыхъ первыхъ порахъ. „Вскорѣ по пріѣздѣ,—писано было о немъ чрезъ два мѣсяца по прибытіи его во Владиміръ, изъ Владиміра въ Москву,—преосвященный Теофанъ произвелъ впечатлѣніе на здѣшнее общество своими проповѣдями. Каждое служеніе свое онъ сопровождаетъ архипастырскою бесѣдою. Его слово овладѣваетъ вниманіемъ слушателей до того, что даже при слабости его голоса слышно послѣднему нищему у церковнаго порога; рѣчь такъ общепонятна, что привлекаетъ множество слушателей изъ простаго народа. Постоянный проповѣдникъ изъ ученыхъ (изъ двухъ, о коихъ мы писали въ февралѣ, остался уже одинъ), а иногда и чередные проповѣдники, по распоряженію преосвященнаго, говорятъ свои поученія за всеобщимъ бдѣніемъ при архіерейскомъ же служеніи“³⁾. И какъ по началу, такъ и въ послѣдующее время, ревность преосв. Теофана къ проповѣданію слова Божія не угасала, а напротивъ даже какъ

1) См. *Слова преосв. Теофана къ Владимірской пастыри*, стр. 1—6. Владиміръ, 1869.

2) По изданіямъ 1861—1869 гг. къ Тамбовской паствѣ произнесено было до 110 проповѣдей, а къ Владимірской—138.

3) *Правосл. Обзор*. 1863, XII, 86—87 отд. „Замѣтокъ“.

бы усиливалась все болѣе и болѣе, для чего святитель пользовался, и во Владимірѣ, и въ епархіи всякимъ удобнымъ случаемъ ¹⁾. За тѣмъ, какъ въ Тамбовѣ одною изъ задушевныхъ заботъ его отечески-любвеобильнаго и благопопечительнаго сердца была забота о подъемѣ народнаго образованія, о поднятіи уровня образованія духовенства епархіи и особенно о дарованіи этого высокаго блага дочерямъ духовенства чрезъ учрежденіе училища для дѣвицъ духовнаго званія: такъ и во Владимірѣ. Кромѣ энергическаго содѣйствія рѣшенію назрѣвавшаго тогда вопроса о преобразованіи мужскихъ духовно-учебныхъ (низшихъ и среднихъ) заведеній, учрежденіемъ постоянного комитета по сему дѣлу при мѣстной духовной семинаріи ²⁾, кромѣ довершенія начатаго при его предшественникѣ преосв. Іустинѣ устройства семинарскаго общежитія ³⁾ и другихъ мѣропріятій подобнаго рода, преосв. Теофанъ весьма ревностно заботился и объ открытіи во Владимірѣ училища для дѣвицъ духовнаго званія на всю епархію (это—теперешнія такъ называемыя епархіальныя женскія училища). Но между тѣмъ какъ въ Тамбовѣ ему самому не судилъ Господь дожить, въ качествѣ Тамбовскаго архипастыря, до открытія такового училища, во Владимірѣ онъ не только дожилъ до такого радостнаго событія, освятивъ и храмъ въ семъ училищѣ ⁴⁾, благословивъ начало ученія въ немъ, но и видѣлъ первые добрые плоды ученія въ немъ, самъ произведши экзаменъ въ семъ

¹⁾ Для этого достаточно взглянуть на случаи произнесенія словъ и рѣчей къ Владимірской паствѣ, означенные въ Сборникѣ ихъ помянутаго изданія 1869 г.

²⁾ Срав. о семъ въ той же корреспонденціи изъ Владиміра, въ *Правосл. Обзор.* 1863, XII, 87.

³⁾ См. тамъ же, стр. 88—89. Постройка зданія для сего началась еще въ 1860 г. (См. тамъ же, стр. 88). Освященіе этого зданія состоялось 3 ноября 1863 г. Слово преосв. Теофана по сему случаю, весьма значительное, см. въ означ. Сборникѣ, стр. 75 и дал.

⁴⁾ См. о семъ въ *Владимір. Епарх. Вѣдомостяхъ* за 1865 г. № 5, стр. 280 и дал. части неофициальной. См. тамъ же, стр. 268—272 текстъ сказаннаго при семъ преосв. Теофаномъ слова къ воспитанницамъ, весьма простаго по изложенію, но въ то же время глубоко назидательнаго. Срав. текстъ того же слова и въ помянутомъ Сборникѣ изданія 1869 г., стр. 558—561 и здѣсь же, на стр. 561—562 —трогательную молитву по сему случаю, составленную преосв. Теофаномъ для молебствія. Открытіе состоялось 11 февр. 1865 г.

училищѣ и оставшись весьма доволенъ успѣхами ученицъ ¹⁾. Далѣе, какъ въ Тамбовѣ преосв. Теофанъ способствовалъ началу дѣла изданія „Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей“, такъ и во Владимірѣ. По его почину, съ самыхъ первыхъ дней послѣ прибытія его во Владиміръ, возникло о семъ дѣло, и преосв. Теофану хотѣлось, чтобы изданіе не имѣло характера „Епархіальныхъ Вѣдомостей“, а носило характеръ ежемѣсячнаго духовнаго журнала, по примѣру Харьковскаго „Духовнаго Вѣстника“, починъ изданія котораго принадлежалъ преосв. Макарію, его товарищу по академіи, съ нѣсколькими отдѣлами, содержаніе которыхъ было бы слѣдующее: истолкованіе Св. Писанія, церковная исторія, церковное богослуженіе и археологія; библиографія и смѣсь, причемъ послѣднюю предполагалось наполнить внутреннею корреспонденціею епархіи по текущимъ дѣламъ и вопросамъ. Для этого журнала преосв. Теофанъ предполагалъ завести даже свою типографію ²⁾. Но предположенію объ изданіи такого журнала не суждено было осуществиться. Въмѣсто духовнаго журнала, высшею духовною властію разрѣшено было издавать обычныя и для другихъ епархій „Владимірскія Епархіальныя Вѣдомости“, начавшія выходить въ свѣтъ съ 1 января 1865 года по двѣ книжки въ мѣсяцъ обыкновеннаго формата и съ обычною для такихъ изданій программой. Однако много и новаго предстояло преосвященному Теофану во время служенія его на Владимірской архіерейской кафедрѣ. Такъ изъ обще-государственныхъ реформъ, имѣвшихъ соприкосновеніе и съ церковными дѣлами, главнѣйшею была Земская реформа. Высочайше утвержденное 1 января 1864 года „Положеніе о губернскихъ и уѣздныхъ земскихъ учрежденіяхъ“ въ 1865 году повелѣно было ввести и въ предѣлахъ Владимірской губерніи, о чемъ дано знать, какъ свѣтскому, такъ и духовному начальству губерніи. Въ первомъ же засѣданіи от-

¹⁾ См. о семъ въ тѣхъ же „Вѣдомостяхъ“ за 1866 г. № 14 отъ 15 іюля описаніе самаго экзамена (голичнаго) и успѣховъ ученицъ, на стр. 786—790 неофициальной части, а въ № 13, стр. 740—741 той же части объявленіе благодарности преосв. Теофана начальницѣ училища (А. И. Березовской) и всему учебно-воспитательному личному составу училища.

²⁾ См. *Правосл. Обзор.* за 1863 г. ч. XII, стр. 89—90, „Замѣтокъ“.

крытаго 4 мая 1865 года Временнаго Губернскаго Комитета по сему дѣлу читанъ былъ, послѣ молебствія, слѣдующій отзывъ преосв. Теофана, на имя начальника губерніи: „Ваше Превосходительство, Милостивый Государь! Богъ да благословитъ начало трудовъ вашихъ по учрежденію, обѣщающему намъ такъ много добра и да сохранить Онъ въ васъ и сотrudникахъ вашихъ и во все время вашихъ занятій тотъ же духъ, съ какимъ вы приступаете къ нимъ. Въ благословеніе вамъ будетъ вручена о. протоіереемъ икона *Божіей Матери, именуемая Максимовскою*, изображающая явленіе Божіей Матери митрополиту Максиму, которымъ онъ былъ воодушевленъ на подъятіе трудовъ при возстановленіи въ нашихъ странахъ церковныхъ порядковъ, разстроенныхъ нашествіемъ Монголовъ“¹⁾. Въ соотвѣтствіе такому отношенію архипастыря къ дѣлу земской реформы, и подчиненный ему органъ печати—Владимірскія Епархіальныя Вѣдомости, съ одной стороны, высказались ясно о важности и значеніи земскихъ учреждений для всѣхъ вообще и въ частности для духовенства²⁾, а съ другой—способствовали знакомству съ самымъ „Положеніемъ“ о земскихъ учрежденияхъ пропечатаніемъ текста ихъ на своихъ страницахъ³⁾.—Затѣмъ, такія особыя обстоятельства, какъ кончина Государя Наслѣдника Цесаревича Великаго князя Николая Александровича 12 апр. 1865 и послѣдовавшее за нею провозглашеніе Наслѣдникомъ Престола Великаго князя Александра Александровича, нынѣ благополучно царствующаго Государя Императора, покушеніе на жизнь Государя Императора Александра Николаевича 4 апрѣля 1866 года и под. вызывали преосв. Теофана на соотвѣтствующія архипастырскія дѣйствія и распоряженія, преимущественно, какъ само собою разумѣется, молитвою сопровождаемая. Но, по случаю событія 4 апрѣля 1866 года, преосв. Теофанъ отъ своего лица и отъ лица всего епархіальнаго духовенства, ему подчиненнаго, писалъ и особое письмо на имя Оберъ-Прокурора Св. Синода графа Д. А. Тол-

1) *Владим. Епарх. Вѣдом.* 1865 г. № 11, стр. 579 примѣч. въ части официальной.

2) *Владим. Епарх. Вѣд.* 1865 г. № 1, стр. 27 и дал. части неофициальной.

3) Тамъ же, № 11 и дал. официальной части.

стого, въ коемъ просилъ его повергнуть къ стопамъ Его Величества выраженіе вѣрноподданныхъ чувствъ своихъ и духовенства по случаю чудеснаго избавленія жизни Государя отъ злодѣйскаго покушенія. Это выраженіе чувствъ доведено было до свѣдѣнія Государя Императора г. Оберъ-Прокуроромъ и Государь Императоръ Высочайше повелѣтъ соизволилъ благодарить за сіе, о чемъ Оберъ-Прокуроръ и сообщилъ преосв. Теофану въ отвѣтномъ письмѣ ¹⁾). Кроме того, на основаніи и въ исполненіе вышедшаго въ 1864 году указа Св. Синода объ учрежденіи православныхъ церковныхъ братствъ, по распоряженію преосв. Теофана, въ концѣ того же 1864 года открыто было Богоявленское православное братство въ слободѣ Мстерѣ, Вязниковскаго уѣзда Владимірской губерніи, съ преимущественною цѣлію содѣйствовать ослабленію раскола по епархіи, въ Мстерѣ особенно прочно свившаго себѣ гнѣздо. Въ дѣйствіяхъ этого братства съ самаго основанія его, преосв. Теофанъ принялъ самое теплое, живое и дѣятельное участіе ²⁾), и письмами одушевляя дѣятелей его на благое дѣло и денежными пожертвованіями способствуя усиленію его средствъ и архипастырскими распоряженіями содѣйствуя его процвѣтанію и успѣхамъ его дѣйствій. Но и этого мало. Еще до открытія Мстерскаго Братства, путешествуя по епархіи, преосв. Теофанъ и въ Вязниковскомъ соборѣ и въ самой Мстерѣ говорилъ проповѣди, прямо направленные противъ раскола и къ уясненію задачъ будущаго Братства ³⁾). Онъ же затѣмъ способствовалъ открытію училища при этомъ Братствѣ.—Но и помимо того много заботъ лежало на архипастырѣ Владимірской епархіи по благоустройству послѣдней. Напр. его очень озабочивало устройство храма при архіерейскомъ домѣ ⁴⁾), и съ помощію Божіею это устройство совершилось, въ утѣшенію любителя молитвы преосв. Теофана.

¹⁾ См. *Владим. Епарх. Вѣд.* 1866, № 11, стр. 563—565 части официальной.

²⁾ См. Извлеченіе изъ отчета Братства за первый годъ существованія его на стр. 1325 „Владим. Еварх. Вѣд.“ за 1865 г. № 23 части неофициальной.

³⁾ *Слова къ Владим. Пастырь*, стр. 414 и дал. и 416 и дал.

⁴⁾ Воспомнанія А. Г. Говорова (племянника преосв. Теофана) о преосв. Теофанѣ въ *Душен. Читеніи* за 1894 №№ 5—6, стр. 54.

Однако всѣ эти и подобныя заботы архипастырскія, имѣя въ себѣ много благодѣтельнаго и отраднаго для самого преосв. Теофана, не могли не отвлекать его духа отъ сосредоточеннаго углубленія въ себя, отъ уединеннаго бесѣдованія съ Богомъ въ молитвѣ умной, такъ давно вождельннаго его сердцу; даже часто онѣ нарушали его высокое духовное настроеніе, доставляли скорбь его любвеобильному сердцу. Ибо, кромѣ того, что епархіальныя распоряженія, естественно, нерѣдко касались предметовъ далеко не духовныхъ (напр. денежныхъ капиталовъ, церковнаго имущества, хозяйственныхъ расходовъ по архіерейскому дому и под.), ему часто невольно приходилось прибѣгать къ различнымъ мѣрамъ наказанія тѣхъ или другихъ провинившихся духовныхъ лицъ (и преосв. Теофанъ обыкновенно поручалъ другимъ, напр. ключарю собора, дѣлать выговоры и под.). Поэтому онъ какъ бы только выжидалъ установленнаго 25-лѣтняго срока для выслуги пенсіи, чтобы совершенно удалиться на покой отъ всѣхъ этихъ заботъ и попеченій для безпрепятственнаго служенія единому Богу и спасенію своей души въ уединенной молитвѣ. Этотъ срокъ наступалъ въ 1866 году. вмѣстѣ съ тѣмъ, еще будучи епископомъ Тамбовскимъ, преосв. Теофанъ, если можно такъ выразиться, облюбывалъ себѣ и мѣсто для такого покоя—Вышенскую пустынь, одну изъ немногихъ строго соблюдавшую древніе иноческіе и богослужебные уставы. Съ сею цѣлію онъ обратился въ Св. Синодъ съ прошеніемъ объ увольненіи его на покой отъ дѣлъ епархіальнаго управленія по разстроенному здоровью и о назначеніи ему мѣста пребыванія въ означенной пустыни. Св. Синодъ, указомъ отъ 5 іюля 1866 года, далъ знать Владимірской духовной консисторіи, что преосвященный Теофанъ, согласно его прошенію, 17 іюня того же года Всемилостивѣйше уволенъ отъ управленія Владимірскою епархіею, съ назначеніемъ его настоятелемъ въ Шацкую, Тамбовской епархіи, общежительную Вышенскую пустынь, а на его мѣсто Владимірскимъ архипастыремъ назначенъ архіепископъ Волинскій Антоній ¹⁾). Можно себѣ представить скорбь, какая обняла сердца всѣхъ Владимірцевъ при этомъ извѣстіи

1) *Владим. Епарх. Вѣд.* 1866, № 15, стр. 795 части официальной.

объ удаленіи отъ нихъ любимаго и любвеобильнаго архипастыря. 24 іюля, въ воскресенье, въ 9 часовъ утра, на обычный благовѣстъ къ поздней литургіи, Владимірцы, какъ передаетъ очевидецъ—современникъ ¹⁾, начали стекаться въ величественный соборъ Успенскій въ большомъ многолюдствѣ. Всѣ знали, что идутъ въ послѣдній разъ видѣть и слышать архипастыря любимаго, и потому всѣ шли съ предварительнымъ грустнымъ настроеніемъ сердца. Владыка, обыкновенно пріѣзжавшій къ службамъ по первымъ ударамъ колокола, на этотъ разъ какъ бы нарочито пріѣхалъ нѣсколько позже обыкновеннаго (чтобы дать возможность собраться еще большому числу молящихся). Послѣ заамвонной молитвы онъ сказалъ глубоко-трогательное слово на прощаніе съ любимою паствою, въ которомъ, изъявивъ благодарность Богу за Его милости къ нему, явленныя въ трехлѣтнее управление его Владимірскою епархіею, и Владимірцамъ за ихъ любовь къ нему, за ихъ „вниманіе къ немощному слову“ его, за ихъ ревность къ благолѣпію храмовъ Божіихъ и т. д., архипастырь говорилъ слушателямъ: „Не попѣняйте на меня, Господа ради, что оставляю васъ. Отхожу не ради того, чтобъ вынужденъ былъ оставить васъ. Ваша доброта не допустила бы меня переимѣнить васъ на другую паству. Но какъ ведомый, ведусь на свободное отъ заботъ пребываніе, ища и чая лучшаго, какъ это сродно естеству нашему. Какъ это могло образоваться,—не берусь объяснять. Одно скажу, что кромѣ внѣшняго теченія событій, опредѣляющихъ наши дѣла, есть внутреннее измѣненіе расположеній, доводящихъ до извѣстныхъ рѣшимостей. Есть, кромѣ внѣшней необходимости, необходимость внутренняя,—которой внемлетъ совѣсть и которой не сильно противорѣчить сердце. Находясь въ такомъ положеніи, объ одномъ прошу любовь вашу, оставляя сужденіе и осужденіе сдѣланнаго уже мною шага,—усугубить молитвы ваши, да не отщепитъ Господь чаянія моего и даруетъ мнѣ, хоть не безъ трудовъ, обрѣсти искомое мною. И я буду молиться о васъ“... Сдѣлавъ за тѣмъ, по обычаю, краткое архипастырское наставленіе

¹⁾ Протоіерей Н. И. Флоринскій, въ статьѣ: „Прощаніе съ паствою и отъѣздъ преосв. Феофана изъ Владиміра“, въ *Владим. Епарх. Вѣд.* 1866. № 15 ч. веофф., стр. 843 и дал. Статья вышла и отдѣльною брошюрою.

о сохраненіи правой вѣры и доброй нравственности, проповѣдникъ замѣтилъ: „это небольшое напоминаніе прошу принять, какъ послѣднее завѣщаніе“. Въ заключеніе прощальной бесѣды, какъ и въ Тамбовѣ при прощаніи съ паствою, преосв. Теофанъ просилъ прощенія у всѣхъ ¹⁾. Глубокая тишина, прерываемая лишь сдавленными вздохами и тихими рыданіями, давала возможность слушателямъ прощальной бесѣды архипастыря слышать каждое слово ея. У многихъ показывались на глазахъ слезы во время и послѣ произнесенія ея. Послѣ литургіи и благодарственного молебствія священникъ (нынѣ протоіерей) Н. И. Флоринскій произнесъ отъ лица всей Владимірской паствы глубоко-осмысленную и сердечную рѣчь на прощаніе съ архипастыремъ. Прощаніе, за тѣмъ слѣдовавшее, было самое трогательное. Всѣ чувствовали, что расстаются, какъ дѣти съ любимымъ отцемъ. По такой однако же любви къ архипастырю онъ упрошенъ былъ нѣсколько замедлить свое отбытіе изъ Владиміра и еще отслужить литургію въ соборѣ 27 іюля, по окончаніи коей все Владимірское духовенство отправилось въ покой преосвященнаго, и здѣсь кафедральный протоіерей Ѳ. М. Надеждинъ отъ лица всего Владимірскаго духовенства произнесъ не большую, но глубоко прочувствованную рѣчь архипастырю ²⁾; 28 іюля преосв. Теофанъ отслужилъ раннюю литургію въ своей домово́й церкви, имъ же устроено́й и благоуукрашенной, при чемъ новую и также сердечную рѣчь произнесъ послѣ напутственнаго молебна эконо́мъ архіерейскаго дома іеромонахъ Моисей. Помолившись за тѣмъ, владыка прямо изъ церкви отправился въ путь, оставивъ Владиміръ и сопровождаемый множествомъ народа. При путешествіи черезъ предѣлы Владимірской епархіи преосв. Теофанъ имѣлъ лишь краткій отдыхъ и небольшія остановки въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, при чемъ вездѣ съ искреннею любовію и глубокимъ сожалѣніемъ

¹⁾ См. *Владим. Епарх. Вид.* 1866 № 15, стр. 844—846. Подѣе въ собраніи словъ къ *Владим. Пастырь*, стр. 682—684 упомянутаго изданія 1869 г.

²⁾ Отъ 27 іюля, означеннаго 1866 г. преосв. Теофанъ я ректору Московской дух. академіи протоіерей А. В. Горскому писалъ: „се отъѣзжаю. Помолитесь“. Письмо, изъ неизданныхъ доселѣ, хранится въ архивѣ А. В. Горскаго въ библиотекѣ Московской дух. академіи.

былъ встрѣчаемъ и провожаемъ, а въ г. Вязникахъ благочинный священникъ Василій Богородскій также сказалъ ему рѣчь ¹⁾). Простившись здѣсь въ настоятельскихъ покояхъ Благовѣщенскаго Вязниковскаго монастыря съ мѣстнымъ и провожавшимъ его изъ Владиміра духовенствомъ и преподавъ ему послѣднее святительское благословеніе съ выраженіемъ благодарности за усердное и исправное его служеніе при немъ, владыка чрезъ Муромъ отправился въ Вышенскую пустынь на безмолвное пребываніе. Во всѣхъ рѣчахъ, которыя произносились предъ лицомъ отъѣзжавшаго владыки на прощаніе, выражалась неподдѣльная искренность, горячая любовь, невольное удивленіе и благоговѣніе къ предприемлемому имъ подвигу самоумаленія, признаваемы были безспорно его личное высокое благочестіе, какъ достойный примѣръ для паствы, его „истинно-христіанская кротость и мудрость, которыя являлъ онъ всѣмъ, даже и не способнымъ цѣнить и чувствовать оныя“, и т. д.

И вотъ святитель, съ такими высокими личными достоинствами, въ полномъ разцвѣтѣ мужества (преосв. Теофану въ то время только что исполнилось 50 лѣтъ отъ роду), добровольно предавалъ себя всецѣло въ жертву Богу, Ему вполне посвящалъ себя, все прибрѣтенное дотолѣ и все имѣвшее быть плодомъ дѣйствія сокрытыхъ въ немъ духовныхъ силъ и духовнаго опыта. На первыхъ порахъ, если мы припомнимъ, преосв. Теофанъ былъ уволенъ на покой въ Вышенскую пустынь съ званіемъ настоятеля ея. Съ этимъ званіемъ соединялись, конечно, извѣстныя и въ его положеніи не лишнія права; но соединялись и обязанности не только по духовному управленію обителіею и братіею, но и по завѣдыванію монастырскимъ хозяйствомъ и проч. А между тѣмъ душа добровольнаго отшельника жаждала совершеннаго безмолвія, уединенія и бесѣдованія съ однимъ только всевидящимъ Богомъ. Поэтому, вскорѣ же по прибытіи на Вышу, именно въ сентябрѣ 1866 г. преосв. Теофанъ просилъ Св. Синодъ уволить его отъ управленія обителіею и исходатайствовать ему пенсію, такъ какъ „скудость содержанія въ обители и хлопотливые способы добывать его

¹⁾ См. *Владим. Епарх. Вѣд.* за 1866 г. № 16, стр. 905.

не дадутъ ему покоя при управленіи обителью“. Въмѣстѣ съ тѣмъ онъ просилъ: 1) „предоставить ему право служить, когда пожелаетъ; 2) оставить за нимъ какое-либо вліяніе на монастырскія власти, безъ вмѣшательства въ дѣла монастырскаго управленія и 3) оставить за нимъ занимаемый имъ флигель съ тѣмъ, чтобы обитель какъ приспособила этотъ флигель къ помѣщенію его, поправляла что ежегодно потребуется и отопляла, такъ и помогала ему, преосвященному, въ добываніи нужнаго къ трапезѣ или даже и доставляла всю трапезу“. Св. Синодъ, опредѣленіемъ 19—28 сентября того же 1866 г., постановилъ исполнить всѣ прописанныя выше желанія преосв. Теофана, съ подчиненіемъ ему братіи Вышенской пустыни по церковно-служебной части, и назначилъ ему пенсію по 1000 р. въ годъ со дня увольненія на покой т. е. съ 17 іюня того же года. Съ тѣхъ поръ началась его истинно подвижническая жизнь въ „свободномъ отъ заботъ пребываніи“, продолжавшаяся затѣмъ цѣлыхъ 27 лѣтъ. При этомъ до 1872 года такая жизнь святителя была открытая для обитателей и посѣтителей Вышенской пустыни; ибо святитель, какъ рядовой инокъ, исполнялъ всѣ иноческіе уставы и порядки: ходилъ ко всѣмъ службамъ Божиимъ, въ великіе праздники и воскресные дни самъ служилъ соборне, съ архимандритомъ и братією обители, литургію, и т. д. Но съ 1872 года, когда устроена была малая церквушка, во имя Богоявленія Господня, въ его келліяхъ, онъ совершенно удалился отъ сношенія съ людьми сторонними: кромѣ келейника, прислуживавшаго ему, его изрѣдка навѣщали только настоятель обители и духовникъ; со всѣми же остальными людьми онъ съ тѣхъ поръ сносился лишь письменно. И только въ 1879 году болѣзнь глазъ сдѣлала для него необходимою поѣздку въ Москву, чтобы посоветоваться со врачами-специалистами; но и при этомъ онъ навѣстилъ только своего товарища по академіи, митрополита Московскаго Макарія, да посѣтилъ святыни Московскія для поклоненія, а пребываніе имѣлъ въ домѣ Аeonскаго монастыря на Большой Полянкѣ, никого не принимая къ себѣ кромѣ своего сродника (племянника А. Г. Говорова) и нѣкоторыхъ иноковъ, имѣвшихъ ближайшее къ

нему отношеніе по его пребыванію въ означенномъ домѣ ¹⁾. По возвращеніи же изъ Москвы на Вышу, опять продлилась прежняя затворническая жизнь въ уединенномъ бесѣдованіи съ Богомъ однимъ,—и такъ до самой блаженной кончины, послѣдовавшей, по знаменательному совпаденію, въ день Богоявленія Господня ²⁾ текущаго 1894 года.

Какъ проходила жизнь святителя Теофана въ затворѣ?—Уже до 1872 года, т. е. до посвященія себя полному затвору, преосв. Теофанъ въ тѣхъ, немногихъ впрочемъ, случаяхъ, когда являлся предъ людьми, т. е. во время богослуженій, давалъ ясно всѣмъ, хотя сколько нибудь вкусившимъ духовной жизни, понять, что главная цѣль его затвора и главное упражненіе его добровольнаго подвига—молитва. Онъ твердо помнилъ заповѣдь Кіевского старца Паренія, что одно нужнѣе всего: молиться и молиться непрестанно умомъ въ сердцѣ Богу, и этого болѣе всего добиваться. И онъ уже давно вкусилъ сладость молитвы. Мы не забыли, конечно, что уже въ 1847 году онъ высказывалъ свое завѣтное желаніе, среди ученыхъ занятій: „Пошелъ бы въ церковь, да тамъ и сидѣлъ“. И послѣ, гдѣ онъ ни служилъ, отъ іеромонашескаго до архіерейскаго сана, всегда былъ самымъ теплымъ молитвенникомъ. Еще болѣе, разумѣется, въ затворѣ. Свидѣтель—очевидецъ, одинъ изъ иноковъ Вышенской обители, весьма хорошо выразился о немъ въ этомъ отношеніи, сказавъ, что онъ „горѣлъ, какъ свѣча или неугасимая лампада предъ ликами Христа, Богоматери Заступницы и святыхъ Божіихъ“ ³⁾; когда онъ посѣщалъ Богослуженіе, то, по свидѣтельству того же инока, „стоялъ благоговѣнно, тихо, не озираясь никуда, бодренно, какъ воинъ предъ царемъ, такъ и онъ предъ Христомъ Царемъ небеснымъ, очи свои закрывалъ, ради собранности ума и сердца въ молитвѣ; случалось, послѣ литургіи,

¹⁾ См. воспоминанія А. Г. Говорова о преосв. Теофанѣ въ *Душеп. Читеніи* за 1894 г. № 5-6, стр. 54—55.

²⁾ И самое имя; Теофанъ указываетъ на Богоявленіе и церковь Богоявленія въ келіяхъ преосвященнаго на Вышѣ и другія обстоятельства дадутъ невольное впечатлѣніе такого совпаденія. Не даромъ и въ келіи затворника—святителя, по кончинѣ его, найдена писанная имъ самимъ на полотнѣ икона Богоявленія Господня.

³⁾ См. въ *Душеп. Читеніи* за 1894 г. № 3, стр. 527. (Изъ *Тамбов. Епарх. Вѣдом.* 1894 г. № 6).

подносившій владыкъ, антидоръ стоялъ предъ нимъ минуты двѣ, и погруженный въ молитву богомолецъ открывалъ очи и бралъ поднесенное“. Когда онъ совершалъ богослуженіе самъ, то своимъ благоговѣніемъ вселялъ благоговѣніе и въ сослужащихъ. „Едва ли кто изъ насъ, иноковъ Вышенскихъ, когда либо слышалъ во св. алтарѣ какое стороннее слово изъ устъ святителя Теофана, кромѣ послѣдованія богослужебнаго. И поученій онъ не говорилъ, но самое служеніе его предъ престоломъ Божиимъ было живымъ поученіемъ для всѣхъ. Бывало среди вѣрующаго простого народа только и слышны сердечные вздохи умиленія и возгласы: Господи помилуй“ ¹⁾. Когда съ 1872 года послѣ Пасхи преосв. Теофанъ удалился въ полный затворъ, тогда и самое священнослуженіе онъ совершалъ одинъ, наединѣ съ Богомъ: келейникъ принесетъ ему заблаговременно все необходимое для совершенія литургіи (просфоры, церковное вино и проч.) и удаляется, а владыка, въ первые десять лѣтъ полнаго затвора, каждый воскресный и праздничный день, а въ послѣднія одиннадцать лѣтъ ежедневно, въ урочное время, совершалъ Божественную литургію, „въ сослуженіи святыхъ ангеловъ“. На вопросъ одного изъ ближайшихъ учениковъ — почитателей его, какъ онъ служитъ литургію, онъ отвѣчалъ: „служу по служебнику молча, а иногда и запою“. Но когда другой почитатель его, инокъ, выразилъ желаніе присутствовать при совершеніи имъ келейнаго богослуженія, чтобы приобщиться изъ святительскихъ его рукъ, то онъ отклонилъ исполненіе этого желанія ²⁾, не желая нарушить обѣта своего въ затворѣ (полномъ). Келейная церквица преосв. Теофана была рядомъ съ его рабочимъ кабинетомъ. Здѣсь онъ, не сокращая, когда нужно было, молитвеннаго подвига своего, особенно же умной молитвы, обыкновенно и по преимуществу занимался другими упражненіями, тѣсно связанными съ его затворническою жизнію. Сюда прежде всего относится Богомысліе, въ широкомъ смыслѣ понимаемое. Это-го Богомысліе между прочимъ и имѣло плодомъ своимъ тѣ многочисленныя писанія его, которыя всѣ безъ исключенія — духовнаго содержанія и о которыхъ

¹⁾ См. тамъ же, стр. стр. 527—528.

²⁾ Тамъ же, стр. 535. 536.

мы еще будемъ говорить вполсѣдствіи. Многія изъ его писаній были и плодомъ, выраженіемъ его истинно-христіанской любви къ ближнимъ. Разумѣемъ въ особенности его письма къ разнымъ лицамъ. Ежедневно получалъ онъ отъ 20 до 40 писемъ и отъ собратій по архіерейству, и отъ вельможь, и отъ сродниковъ, и отъ разнаго рода нуждающихся, и всѣмъ спѣшилъ какъ можно скорѣе отвѣтить, кому словомъ совѣта, вразумленія, назиданія, кому разрѣшеніемъ сего недоумѣній, кому просто вложеніемъ денежной помощи и т. д. Предъ праздниками Рождества Христова и Пасхи, получивъ пенсію, онъ почти всю ее разсылалъ по почтѣ разнымъ бѣднымъ и горемыкамъ, оставляя себѣ лишь немного на необходимыя потребности. Конвертовъ по 10-ти и болѣе за разъ денежныхъ приходилось тому же, упомянутому выше, иноку, сдавать на почту. А другимъ онъ разсылалъ безмездно книжки свои. Въ отвѣтныхъ же письмахъ своихъ онъ всегда старался угадывать именно и ближе всего духовныя потребности вступающихъ съ нимъ въ переписку и въ этомъ смыслѣ по преимуществу отвѣчать, хотя писалъ самымъ простымъ, задушевымъ тономъ. И такъ какъ его духовная опытность собственная была весьма обширна, то письма его были и служатъ настоящимъ цѣлительнымъ бальзамомъ для многихъ страждущихъ душъ, глубокимъ назиданіемъ не только для искавшихъ сего послѣдняго, но и для всѣхъ вообще нуждающихся въ духовномъ руководствѣ, утвержденіи, вразумленіи и т. д., источникомъ истинной мудрости созерцательной и практической, сокровищницею многообразныхъ познаній, направленныхъ однако же къ единой спасительной цѣли. Въ свободные отъ чисто духовныхъ и умственныхъ занятій часы или въ минуты утомленія отъ сихъ занятій святитель—затворникъ упражнялся, подобно многимъ древнимъ подвижникамъ, въ разнаго рода рукодѣліяхъ. Онъ самъ писалъ въ одномъ случаѣ: „Нельзя все духовнымъ заниматься: надо какое-либо не хлопотливое рукодѣліе имѣть. Только браться за него надо, когда душа утомлена, и ни читать, ни думать, ни Богу молиться не способна“¹⁾. Въ такихъ случаяхъ онъ зани-

¹⁾ Душеп. Читен. 1894, № 3, стр. 538.

мался живописью, рѣзбою, токарнымъ, столярнымъ, переплетнымъ и другими мастерствами и во многихъ изъ этихъ занятій преуспѣвалъ изрядно. Племяннику своему (по брату) А. Г. Говорову ¹⁾ онъ въ разное время подарилъ многія изъ своихъ работъ подобнаго рода, и онѣ представляютъ очень хорошій видъ, всегда какъ бы одухотворенный особою, высокою идеею, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ изобличаютъ и прямо настоящаго мастера и глубокаго знатока дѣла. Таковы напр. у А. Г. Говорова его работы превосходныя иконы: Спасителя, несущаго Крестъ, Казанской Божіей Матери и св. великомученицы Варвары (ангела супруги А. Г. Говорова). Таковы же разныя и другія вещи и вещицы его работы и переплетенныя имъ книги, хотя самъ онъ всегда, по обычаю, очень скромно, даже смиренно отзывался объ этихъ своихъ работахъ. Напр. посылая черезъ него въ 1876 г. сродникамъ его жены книжки свои, онъ пишетъ: „переплестъ у насъ некому. Я и самъ переплетчикъ, да ужъ очень плохой, негожъ для Москвы“ ²⁾; а между тѣмъ переплетенныя имъ книжки имѣютъ прекрасный и тщательно отдѣланный видъ ³⁾. Въ другой разъ, посылая ему другія вещи своей работы, пишетъ ему (отъ 5 сентября 1878 года): „Насилу успѣлъ я кое-что сработать—и посылаю. Тебѣ подчасникъ и большая книгоразрѣзка; прочее все твоей супругѣ: подчасникъ, маленькая книгоразрѣзка, этажерка на рабочій ей столъ для разныхъ вещицъ при работѣ; подсвѣчникъ со свѣчею горящею—есть игольникъ: свѣчу повернуть—она снимется. А подсвѣчникъ съ чернымъ пьедесталомъ—обоимъ вамъ въ моленный уголъ. Потяни за шпильку,—и выйдетъ. На шпильку втыкать маленькія свѣчки. Всѣ вещицы со клейками. Клей разсохнетъ,—и вещь разорится. Тогда распусти клею—и опять вставь, и вещь исправится. Чашечки подчасниковъ вертятся на винтѣ. Если ослабнуть, отодраť бархатку, и винтъ подвинтить. Если винтикъ развертять дырку, надо купить винтикъ немного потолще, и винтить. Крылья, что въ большой книгоразрѣзкѣ—валя и мо-

¹⁾ Занимающему должность судебного пристава при Московскомъ Окружномъ судѣ.

²⁾ *Душеп. Читен.* 1894, № 4, стр. 573.

³⁾ Образецъ переплета его работы мы видѣли у студента Московской дух. академіи о. С. І. Никольскаго, одного изъ участниковъ отпѣванія преосв. Теофана.

гутъ сломаться. Поосторожнѣй. Но если сломается,—распустить клею и приклеить, нисколько не подстригая разлома, а какъ есть. Икону приплю черезъ недѣлю или двѣ. Пусть высохнетъ хорошенько“¹⁾. Такъ могъ говорить только близко знакомый съ дѣломъ. Да и вообще безъ тѣхъ или другихъ занятій святитель-затворникъ не проводилъ времени. „Я не умѣю понять,—писалъ онъ тому же племяннику еще въ 1874 г.,—какъ можно быть безъ какого-либо дѣла. Или голова работаетъ, или руки. А пустопорожняго времени чтобы не было. И скуки не будетъ. И мысли никакія въ голову не полѣзутъ“²⁾.

Въ числѣ иконъ, которыя писалъ самъ преосв. Теофанъ въ своемъ затворѣ, послѣ кончины его, была найдена икона святителя Тихона Задонскаго во весь ростъ еще немного не оконченная. И это обстоятельство, и то, что преосв. Теофанъ еще юношею ходилъ за 100 верстъ отъ своей родины на поклоненіе къ мѣсту погребенія свято чтимаго имъ угодника Божія до прославленія послѣдняго, а потомъ Господь судилъ ему, какъ мы знаемъ, присутствовать и при открытіи святыхъ мощей его въ 1861 году, равно какъ и то, что онъ и въ своихъ сочиненіяхъ часто упоминаетъ творенія святителя Тихона или мнѣнія его, въ примѣръ приводитъ его и под., и другимъ настойчиво совѣтуетъ читать его творенія, руководиться его мнѣніями и т. п.³⁾),—все это даетъ понять, что примѣръ святителя Тихона сильное имѣлъ воздѣйствіе на преосв. Теофана въ его рѣшимости предаться возможно полному уединенію въ затворѣ.

Келліи святителя-затворника въ Вышенской пустыни находились въ двухъ-этажномъ флигелѣ, примыкающемъ къ монастырской оградѣ. Въ нижнемъ, каменномъ, этажѣ этого флигеля помѣщается монастырская просфорня и двѣ братскихъ келліи, а въ верхнемъ, деревянномъ и было помѣщеніе для преосв. Теофана. Если до кончины его это помѣщеніе было недоступно наблюденію стороннихъ людей, то по кончинѣ свя-

¹⁾ Тамъ же, стр. 574. 575. Икона—Божіей Матери Казанская, копія съ чудотворной Вышенской. Срав. тамъ же выше, стр. 574.

²⁾ Тамъ же, стр. 572.

³⁾ См. напр. въ *Листахъ о христіанской жизни*, вып. 3-й, стр. 10, 325; вып. 4-й, стр. 30 и др. Слб. 1860.

тителя-затворника оказалось возможнымъ увидѣть, гдѣ и какъ жилъ почившій, чѣмъ онъ занимался и т. д. И прежде всего, келліи его отличались величайшею простотою во всемъ, во всей своей обстановкѣ: стѣны безъ обоевъ, потемнѣли отъ времени, мебель почти вся простая деревянная и только кровать складная, желѣзная, диваны березоваго дерева съ жестяными сидѣньями, но и то все дешевое и ветхое, а въ иныхъ случаяхъ и самодѣльное. Такія же дешевыя и ветхія принадлежности одѣянія, посуды и проч. Что подороже изъ принадлежностей архіерейскаго сана (митры, панагіи и проч.) и богослуженія (священные сосуды, облаченія и т. д.), изъ одеждъ и другихъ вещей въ оставшемся имуществѣ почившаго, то, безъ сомнѣнія, представляетъ собой приношенія ему отъ почитателей его. Много осталось въ келліяхъ преосв. Теофана его издѣлій, каковы: рѣзная деревянная панагія, рѣзной деревянный крестъ и др.; равно также остались и орудія его разнообразныхъ опытовъ и рукодѣлій, какъ-то: два ящика съ инструментами токарными, столярными, переплетными; палитра для красокъ и кисти; фотографическій аппаратъ; станокъ для выпиливанія изъ дерева, верстакъ, токарныя станки; телескопъ, два микроскопа, анатомическій атласъ, географическіе атласы и т. д. Ибо онъ считалъ не только полезнымъ, но и нужнымъ, какъ для себя, такъ и для другихъ и познанія въ области естественныхъ наукъ, раскрывающія тайны премудрости Божіей въ природѣ внѣшней и въ самомъ человѣкѣ. „Хорошо уяснить себѣ строеніе растеній, животныхъ, особенно человѣка, и законы жизни, въ нихъ проявляющейся,—говорилъ онъ,—великая во всемъ этомъ премудрость Божія! Неизслѣдимая“... А за тѣмъ всего болѣе было въ келліяхъ почившаго—книгъ разнаго рода, по разнымъ отраслямъ наукъ и вѣдѣній, не только духовныхъ, но и свѣтскихъ, по части богословія, философіи, исторіи и т. д. И при томъ по всему видно было, а сочиненія почившаго и ясно доказываютъ, что большая часть этихъ книгъ не лежали праздно на своихъ мѣстахъ въ келліяхъ святителя-затворника, а были, инныя въ постоянномъ, другія же въ болѣе или менѣе частомъ употребленіи въ его рукахъ. Много духовной пищи доставляли онѣ почившему, не заботившемуся о пищѣ тѣлесной, и эта

духовная пища, претворяемая въ достояніе его собственнаго ума, служила въ послѣднемъ обильнымъ источникомъ духовнаго питанія для всего православнаго міра. Видно, много времени изъ жизни почившаго посвящено было чтенію и изученію большинства изъ этихъ книгъ, когда и одному писанію нужно было много посвящать времени, чтобы написать столько сочиненій и писемъ, сколько написано было почившимъ. А между тѣмъ не мало времени требовали и священнослуженія съ моленіями и рукодѣлія. Не много минутъ требовалось на удовлетвореніе тѣлесныхъ нуждъ сна и бодрствованія такому подвижнику духа. Не затѣйливъ былъ порядокъ обыденной жизни его, хотя и строго наблюдаемъ былъ. Обыкновенно съ вечера, какъ замѣчено было раньше, келейникъ заготовлялъ вино и просфоры для служенія литургіи, которое за послѣдніе годы было ежедневное, равно какъ и облаченіе. По окончаніи литургіи, святитель легкимъ стукомъ давалъ знать келейнику о времени утренняго чая. Въ часъ дня былъ у него обѣдъ, за которымъ, въ послѣдніе годы, святитель въ скоромные дни вкушалъ только по одному яйцу и по стакану молока. Въ четыре часа по полудни чай, а ужина не было. Въ посты, конечно, еще болѣе усиливалось тѣлесное воздержаніе подвижника-святителя, котораго питали и окрыляли только духовныя занятія и молитвенныя подвиги. Молитвы святителя приносимы были имъ не о себѣ только и за спасеніе своей души, но и о людяхъ. Въ высшей степени трогательное зрѣлище представилъ собой алтарь келейной церкви его, въ которомъ близъ жертвенника, по кончинѣ святителя, найденъ былъ привѣшеннымъ къ стѣнѣ мѣшечекъ, весь наполненный записочками къ преосвященному разныхъ лицъ, съ просьбами помянуть ихъ и сродниковъ ихъ у престола Божія...

И этотъ молитвенникъ почилъ на вѣки. Свѣча жизни его земной догорѣла. Еще за нѣсколько времени до кончины замѣчаемы и замѣченны были нѣкоторыя явленія болѣзненности, служившія предвѣстниками того, что совершилось 6 января текущаго года, хотя и не препятствовавшія святителю до самыхъ послѣднихъ дней предъ кончиною бодренно возставать на дѣло свое, или точнѣе, Божіе. Еще отъ 9 марта 1892 года

писалъ онъ одному изъ своихъ близкихъ сродниковъ: „про мое нездоровье вамъ не тѣми словами сказали. Было головокруженіе сильное,—мѣсяца три. Оно укротилось, но закваска его осталась, и нерѣдко отрыгается. Въ связи съ нимъ отупѣніе головы и безпамятство... и еще—италианское *da far niente* ¹⁾. Это мнѣ очень нравится—послѣднее-то.—И мы русскіе не прочь полѣниться“ ²⁾. Какъ ни шутливо закончилъ преосв. Теофанъ свѣдѣніе о своемъ нездоровьѣ, однако все показывало, что его тѣлесная храмина близилась къ разрушенію. Въ 1893 году болѣзненность еще болѣе усилилась, недомоганія сдѣлались болѣе частыми, хотя преосвященный Теофанъ и продолжалъ по прежнему свои затворническіе подвиги, вель прежній образъ жизни. Но вотъ съ 1 января текущаго 1894 года и обычный порядокъ жизни его нѣсколько разстроился. Не всегда въ определенное время святитель давалъ знакъ (легкимъ стукомъ) о времени чая или обѣда... Наканунѣ кончины, 5 января, владыка, чувствуя слабость, попросилъ келейника помочь ему пройти по комнатѣ. Келейникъ провелъ его нѣсколько разъ, но владыка, утомившись, отослалъ его и легъ въ постель. Въ самый день кончины святитель совершилъ по обычаю Божественную литургію и затѣмъ кушалъ утренній чай; но къ обѣду не давалъ условнаго знака долѣе обыкновеннаго. Келейникъ заглянулъ въ рабочій кабинетъ святителя и замѣтивъ, что онъ сидитъ и что-то пишетъ, не сталъ беспокоить его напоминаніемъ. Черезъ полчаса владыка подалъ условный знакъ къ обѣду (это было въ половинѣ 2-го часа по полудни), но за обѣдомъ скушалъ лишь половину яйца и полъ стакана молока. Не слыша стука къ чаю, келейникъ ³⁾ снова заглянулъ въ комнату владыки въ половинѣ пятаго и увидѣлъ его лежащимъ на кровати. Хотя на минуту и мелькнула мысль у келейника, что быть можетъ святитель легъ отдохнуть, однако любящее

1) Ничего недѣланіе, праздность.

2) Изъ ненапечатаннаго доселѣ письма къ племяннику преосв. Теофана по сестрѣ, кандидату Моск. дух. академіи И. А. Круткову, нынѣ преподавателю Ефремовскаго духовнаго училища.

3) Келейникъ этотъ (Евлампій), 27 лѣтъ, прислуживавшій преосв. Теофану, такъ былъ преданъ ему, что послѣ его кончины, отъ печали 9 дней не принималъ пищи, а черезъ двѣ недѣли и самъ скончался.

сердце подсказало ему, что въ этомъ было вѣчто другое. Подойдя къ святителю, онъ увидалъ, что тотъ уже почилъ на вѣки, при чемъ лѣвая рука лежала на груди, а правая сложена какъ бы для архіерейскаго благословенія...

Тотчасъ же дано было знать о семъ настоятелю пустыни архимандриту Аркадію и другимъ, кому нужно, въ Тамбовѣ и Петербургѣ. Тѣло почившаго опрятано было по надлежащему и облечено въ архіерейскія одежды. При облаченіи на лицѣ блаженно почившаго явно для всѣхъ присутствовавшихъ просіяла блаженная улыбка... ¹⁾ Три дня въ келейной церкви простояло тѣло почившаго и затѣмъ еще три дня въ соборѣ обители до его погребенія,—и тлѣніе не коснулось его: святитель имѣлъ видъ спокойно спящаго человѣка. При первомъ же извѣстіи о кончинѣ чтимаго всѣми святителя, во множествѣ стали притекать въ обитель почитатели его для поклоненія тѣлу его. Число ихъ чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе увеличивалось, и въ день погребенія, 12-го января, народа было несмѣтное множество. Погребеніе по чину совершалъ самъ преосвященный Тамбовскій Іеронимъ въ сослуженіи настоятеля обители архимандрита Аркадія, Шацкаго соборнаго протоіерея и прочаго духовенства, въ большемъ числѣ собравшагося ²⁾. Были слышны плачь и рыданіе и вопль многихъ среди присутствовавшихъ, изъ коихъ многіе потеряли въ почившемъ своего благодѣтеля, наставника, отца духовнаго. Многіе приходили и пріѣзжали за 200, 300 и болѣе верстъ для отданія послѣдняго долга почившему. Но само собою разумѣется, несравненно болѣе того людей чувствовали утрату 6 января, не присутствуя при погребеніи почившаго въ этотъ день святителя. И такъ какъ самое огромное большинство ихъ никогда и не видали его при жизни, то скорбь ихъ особаго рода. „Она не выражается воплями о разлукѣ, а глубоко ложится на душѣ, затрогивая самыя сокровенныя движенія сердца, проникая до тайниковъ духовной жизни, до той области духа, для которой почившій именно и былъ необходимъ, какъ великій наставникъ, какъ яркій свѣточъ,

¹⁾ См. *Душет. Утен.* 1894, № 4, стр. 702. Срав. тамъ же, выше.

²⁾ До 50-ти священнослужителей отпѣвали почившаго.

горѣвшій яркимъ всеозаряющимъ свѣтомъ среди возникавшихъ внутреннихъ смуть, среди мглы колебаній и сомнѣній, какъ мощный помощникъ въ борьбѣ съ внѣшними, а главное—внутренними невзгодами“¹⁾ Такое значеніе почившаго, конечно, выработалось съ теченіемъ времени и опредѣлялось во многомъ, при условіяхъ времени, въ которыя онъ жилъ и дѣйствовалъ, чертами личнаго характера его, также окрѣпшаго съ теченіемъ времени въ опредѣленный образъ. Соберемъ же эти черты прежде нежели перейти къ разсмотрѣнію его ученія по сочиненіямъ его.

Господь надѣлилъ преосв. Теофана въ изобиліи и духовными дарами, и внѣшнимъ благообразіемъ. Роста онъ былъ не большого, въ движеніяхъ былъ довольно быстръ, но всегда скромнень, лице имѣлъ чистое, пріятное, взглядъ свѣтлый, ласковый, носъ правильный, волосы темнорусые, а въ старости сѣдые, не густые на головѣ и довольно длинная полуокладистая борода окаймляли его лице и дѣлали его весьма типичнымъ. Нависшія нѣсколько брови не мѣшали ласковости взгляда, и лицо святителя при разговорѣ часто освѣщалось пріятною улыбкою. Отсутствие изысканности въ одеждѣ, простота во всемъ и, между прочимъ, въ приемахъ, въ обращеніи, тонъ рѣчи живой, по временамъ шутливый, а при разсужденіи о предметахъ возвышенныхъ—серьезный, довершали внѣшнюю сторону его образа, съ перваго раза располагая каждаго въ его пользу, но въ то же время и невольно внушая уваженіе, даже благоговѣніе къ нему. Характерна его манера—закрывать очи съ цѣлію собранности духа или дабы не видѣть или не слышать чего либо суетнаго. Однажды упомянутый раньше Вышенскій инокъ, по духовной нуждѣ своей пріякъ къ преосв. Теофану въ его затворѣ и увидавъ его ласковость и веселость, осмѣлился сообщить ему одну новость невинную изъ жизни монашеской... Святитель вдругъ закрылъ глаза свои, сидѣлъ какъ бы погруженный въ молитву, и ни слова не промолвилъ на эту новость. Прошло нѣсколько минутъ, опомнился принесшій новость, что погрѣшилъ, и владыка, открывъ очи, началъ разговоръ, но по обычаю „о еди-

¹⁾ Душен. Чтен. 1894, № 3, стр. 516—517.

номъ на потребу, спасеніи души, о немощахъ и неисправленіяхъ, о томъ, какъ жить и благоугождать Господу... Когда надо было прекратить бесѣду, то святитель давалъ о семъ знакъ погруженіемъ внутрь себя молитвеннымъ. Воздохнувъ изъ глубины души, скажетъ: *Господи помилуй, Боже нашъ, помилуй насъ!* И уйдетъ какъ бы внутрь себя предъ лице сердцеѣдца Господа... закроетъ очи и сидитъ молча... Тогда посѣтитель вставалъ, просилъ прощенія и благословенія, и уходилъ¹⁾. Въ такихъ виѣшнихъ чертахъ и манерахъ свѣтились черты внутренняго, духовнаго, нравственнаго образа святителя Теофана. Его высокій, отъ природы свѣтлый и въ то же время весьма гибкій умъ, строго дисциплинированный школьнымъ воспитаніемъ, никогда не отличался однако же привязанностію къ излишней формалистикѣ въ мышленіи, къ такъ называемому схоластицизму, и всегда сохранялъ свою самобытность, отличался простотою, естественностію и ясностію, дѣлавшею его сочиненія доступными для всѣхъ классовъ народа. При этомъ весьма живое воображеніе, въ связи съ обширною начитанностію, зоркою наблюдательностію и глубокою опытностію, доставляло богатство образовъ, живость и наглядность, такъ сказать, выпуклость плодамъ его даже самой отвлеченной умственной работы, и потому-то эти плоды такъ удобочитаемы для всякаго въ его сочиненіяхъ, такъ завлекательны, можно сказать, какъ далеко не многія произведенія ученыхъ умовъ удобочитаемы, а тѣмъ болѣе завлекательны. Но этого мало сказать о плодахъ его умственной работы. Они прямо, сказать можно, душеспасительны, не только отвѣчаютъ на запросы простой любознательности, но и удовлетворяютъ сокровеннѣйшимъ и наилучшимъ требованіямъ ума. Это отъ того, что въ нихъ свѣтится не одинъ умъ, а и сердце производителя ихъ, его постоянное стремленіе и направленіе и мыслить и говорить лишь о единомъ на потребу, что, въ свою очередь, свидѣтельствуетъ и о добромъ, прямомъ направленіи его воли. Еще въ курсовомъ сочиненіи преосв. Теофана замѣчена была его способность и склонность къ идеальнымъ соображеніямъ. Его идеальная настроенность,

1) *Духовн. Читен.* 1894, № 3, стр. 536—537.

въ связи съ религіозностію, воспитанною съ дѣтства, и его самого постоянно держала и въ писаніяхъ побуждала держать всякое слово вдали отъ всего низменнаго, нравственно не подобающаго,—на высотѣ, на которой обыкновенно бываетъ такъ трудно удержаться людямъ съ живымъ воображеніемъ, но не глубоко религіознымъ и не обладающимъ такою идеальною настроенностію, не воспитавшимъ такъ строго воли своей въ религіозно-нравственномъ направленіи. Но всего дѣйственнѣе въ почившемъ было его прекрасное, любвеобильное сердце. Издавна замѣчалась въ немъ кротость, мягкость, миролюбіе, составлявшія, повидимому, родовую черту его, какъ члена фамиліи Говоровыхъ. Поэтому всегда строгій къ себѣ, онъ былъ чрезвычайно снисходителенъ къ немощамъ другихъ и по любви къ ближнимъ, истинно христіанской, изыскивалъ всѣ способы къ направленію немощныхъ на путь спасенія и утвержденія въ добромъ направленіи. И мы не забыли, конечно, того, какъ онъ даже въ качествѣ епархіальнаго начальника, избѣгалъ случаевъ самолично дѣлать выговоры, поручая другимъ дѣлать это. Не менѣе кротости замѣчательно и смиреніе его. Одинъ священникъ чрезъ инока Вышенскаго просилъ у святителя Теофана наставленія себѣ, какъ ему поучать своихъ прихожанъ. „Ну кто я такой, чтобы давать другимъ наставленія, отвѣчалъ смиренный учитель, пусть беретъ Св. Тихона твореніе и читаетъ въ церкви и довольно съ него“¹⁾. Обладая высокими достоинствами нравственности, онъ ниже всего и всѣхъ судилъ о себѣ самомъ, и не осуждалъ самъ никого, не любилъ и пересудовъ такъ же, какъ и ссоръ. И по естественному чувству и по заповѣди Апостола (1 Тим. 5, 8) онъ особенно любвеобильное попеченіе имѣлъ о родныхъ своихъ, которыхъ у него много. „Владыка всегда интересовался судьбою своихъ родныхъ,—пишетъ одинъ изъ этихъ послѣднихъ,²⁾ особенное участіе принималъ въ важныхъ случаяхъ ихъ жизни, и какая нужна помощь, оказывалъ ее въ ту же пору—деньгами ли, совѣтомъ ли, или ходатайствомъ. Все это дѣлалъ стара-

¹⁾ Душен. Учен. 1894, № 3, стр. 536. Срав. далѣе, здѣсь же, еще случай смиренія.

²⁾ Упомянутый выше племянникъ преосвященнаго Н. А. Крутиковъ въ письмѣ къ составителю настоящаго очерка.

тельно и чрезвычайно спѣшно, и до тѣхъ поръ не успокоивался, пока не успѣвалъ какънибудь помогнуть. Если самъ не могъ сдѣлать чтонибудь, то просилъ другихъ, имѣющихъ возможность¹⁾. Вообще онъ желалъ знать положеніе всѣхъ родныхъ; если съ кѣмъ непосредственно не списывался, то стороною отъ другихъ узнавалъ, даже разспрашивалъ. Благоприятную матеріальную обстановку для нихъ, какъ живущихъ въ мірѣ, считалъ необходимою, для того, чтобы жизненный ихъ путь не былъ стропотенъ; и потому самъ старался устроить оную. Но тутъ же давалъ знать, чтобы они не забывали единаго на потребу,—спасенія души, которое должно надъ всѣмъ господствовать²⁾. Любвеобильность сердца почившаго святителя-его благостность, милостивость простирались на всѣхъ³⁾, о чемъ свидѣтельствуется ясно уже одна обширная переписка его, которую онъ самъ первый никогда не прекращалъ, отвѣчая на каждое письмо по возможности тотчасъ же. И не одно только размышленіе холоднаго ума, а живой собственный опытъ внушилъ ему, безъ сомнѣнія, тѣ многія строки его писаній, гдѣ говоритъ онъ о значеніи сердца въ жизни и дѣятельности чело-вѣка. Объясняя напр. извѣстное мѣсто изъ посланія Св. Апостола Павла къ Римлянамъ (2, 15) о язычникахъ, что они *являютъ дѣло законное написанное въ сердцахъ своихъ, спослушествоующей имъ совѣсти* и проч., преосв. Теофанъ говоритъ: „Ибо всегда первое внушеніе на добро исходитъ изъ сердца. Встрѣтился страждущій,—изъ сердца исходитъ состраданіе, располагающее облегчить его участь. Видитъ кто обижающаго,—изъ сердца исходитъ неудовольствіе на него съ понужденіемъ защитить обижаемаго. Получитъ кто благодѣяніе,—сердце ис-

1) Таковы напр. имѣющіяся у насъ подъ руками, не изданныя доселѣ, письма преосв. Теофана къ ректору Моск. дух. академіи протоіерею А. В. Горскому, съ выраженіемъ въ нихъ заботъ объ учившихся въ означенной академіи племянникахъ его Н. А. и И. А. Крутиковыхъ.

2) Письмо, конечно, не напечатано. Сравни также письма преосв. Теофана къ А. Г. Говорову и воспоминанія послѣдняго о преосв. Теофанѣ, напечатанныя въ *Душеп. Читен.* за 1894 г. №№ 4, 5 и 6.

3) Только лжеумствованія, лжеименное знаніе и намѣренное противленіе истинѣ и правиламъ нравственности возбуждали въ немъ гнѣвъ и нещадѣніе, а безсознательныя заблужденія вызывали сожалѣніе.

полняется благодарностію къ благодѣтелю. Пришло помышленіе о Богѣ,—въ сердцѣ чувствуется благоговѣйное Ему поклоненіе и преданность, хотя бы не имѣлъ кто правыхъ понятій о Божествѣ¹⁾“, и т. д. Вообще, святитель—затворникъ всегда и во всемъ, во всѣхъ отношеніяхъ былъ и представляется личностію самою симпатичною, привлекательною, а будучи личностію ума возвышеннаго, мудрости и опытности глубочайшей, познаній неисчерпаемыхъ, религіозности истинно христіанской и самой искренней, направленія строго-православнаго, нравственности безупречной, онъ является и истиннымъ свѣтильникомъ церкви, учителемъ православія, нравственности и всѣхъ добродѣтелей христіанскихъ. Дѣвственность же его, постничество и умерщвленіе плоти еще болѣе возвышали духъ его, которому чрезъ то и вслѣдствіе того открываемы были отъ Господа такія глубины и тайны вѣдѣнія Божественнаго и челоуѣческаго, какія не всегда бываютъ доступны обыкновенному челоуѣческому уму. Въ немъ обитала премудрость Божія, по выраженію посѣщавшаго его въ затворѣ Вышенскаго инока²⁾. И эта-то премудрость яснѣе и полнѣе всего выразилась въ его многочисленныхъ писаніяхъ.

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. преосв. Теофана *Толкованіе первыхъ восьми главъ посланія св. ап. Павла къ Римлянамъ*, стр. 156—157. Москва, 1890 (изд. 2-е).

²⁾ См. *Душеп. Чит.* 1894, № 3, стр. 537.

Русскій штундизмъ, въ связи съ сектантствомъ Харьковской епархіи.

(Продолженіе *).

II.

Вѣроученіе штундистовъ. Отрицательная и положительная стороны вѣроученія. Обряды и богослуженіе штундистовъ. Нравственность штундистовъ. Политическія чиннія штундизма.

Вѣроученіе южнорусскихъ штундистовъ проникнуто протестантизмомъ въ самой грубой формѣ, какую могъ онъ получить въ средѣ нашихъ южноруссовъ. Усвоивъ себѣ протестантскія идеи, наши южноруссы не могли, однако, сообщить своему новому вѣрованію строго-опредѣленной системы вѣроученія. Догматическая часть положительнаго штундистскаго вѣроученія не развита, а съ тѣмъ вмѣстѣ не развита и нравственная сторона, которая ограничивается, какъ мы замѣтили выше, голословнымъ требованіемъ штундистовъ жить „по Евангелію“. Что же касается отрицательной стороны ученія штундистовъ, то таковая имѣетъ болѣе опредѣленную фізіономію.

Штундисты считаютъ единственнымъ руководствомъ вѣры Св. Писаніе и внушеніе Духа Божія. Это мнимое внушеніе выражается у нихъ личнымъ, произвольнымъ пониманіемъ Св. Писанія. Поэтому штундисты отвергаютъ руководство Церкви и Св. Преданія, какъ измышленіе человѣческое, не согласное будто бы съ Св. Писаніемъ. Сектанты говорятъ, что само слово Божіе побуждаетъ научать и вразумлять другъ друга, безъ ру-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1894 г., № 12.

ководства Церкви, „псалмами, славословіемъ и духовными пѣснями“ (Колос. 3, 16). Штундистъ Гончаренко заявлялъ намъ, что „отцы Церкви осуетились въ несмысленномъ сердцѣ своемъ“ и потому всякое руководство Церкви и пастырей въ дѣлѣ спасенія человѣка должно быть отвергнуто. При такомъ возврѣніи штундисты отвергаютъ всѣ таинства Православной Церкви, существующія въ ней къ усвоенію спасенія человѣкомъ. вмѣстѣ съ тѣмъ отвергаютъ они церковную іерархію и всѣ тѣ догматы и обряды Православной Церкви, которые, по ихъ мнѣнію, не имѣютъ основанія въ Св. Писаніи,—почитаніе Св. креста, иконъ, храмовъ, Св. ангеловъ, угодниковъ и мощей, молитвы за усопшихъ, праздники, посты и проч.

Отвергая Православную Церковь, штундисты говорятъ, что Церковь съ ея таинствами, обрядами и іерархіей обязана своимъ происхожденіемъ лукавому разуму человѣческому. Штундисты называютъ Церковь блудницею, сидящею на водахъ многихъ, дочерью Вавилона (Апок. 17, 1—2; Псал. 136, 8—9). Членовъ священной іерархіи называютъ всевозможными оскорбительными именами и считаютъ ихъ тѣми самыми книжниками и фарисеями, которыхъ обличалъ Господь (Матѣ. гл. 23). Православныхъ епископовъ штундисты называютъ саранчею, жезлъ архіерейскій—ключемъ отъ кладезя бездны (Апок. 9, 1—3), а православные священники, по словамъ штундистовъ, это—„дармоѣды, вымогатели, лѣнтяи, народные оболъстители, лжепророки“¹⁾.

Таинства Православной Церкви, какъ благодатныя средства для человѣка, штундисты отвергаютъ совершенно и признаютъ ихъ измышленіемъ Церкви и духовенства. Штундисты отвергаютъ православное крещеніе дѣтей, потому что для крещенія требуется предварительное покаяніе и наученіе истинамъ вѣры крещаемыхъ (Матѣ. 28, 19). О таинствѣ миропомазанія сектанты говорятъ, что оно имѣло мѣсто только въ апостольскія времена (Дѣян. 8, 14—16). Таинство евхаристіи штундисты отвергаютъ, считая заповѣдь Спасителя—„сіе творите въ Моё воспоминаніе“ (Лук. 22, 19)—за выраженіе сущности ехва-

¹⁾ „Южнорусскій штундизмъ“ свящ. А. Рождественскаго, Спб., 1889 г., стр. 180.

ристiя, какъ простаго воспоминаiнiя крестныхъ событiй. Сектантъ Гончаренко кощунственно заявлялъ намъ, что Голгоеская жертва не должна быть повторяема, и Православная Церковь суетно вѣруеть въ пресуществленiе трактирнаго вина въ кровь Христову. Другой Харьковскiй сектантъ говорилъ намъ: „Спаситель разъ былъ обгаженъ кровiю и вновь распинать Его въ церкви на престолѣ не слѣдуетъ“. О таинствѣ священства штундисты говорятъ, что богоучрежденность этого таинства—менѣе всего доказательна, такъ какъ нигдѣ въ Св. Писанiи не говорится о томъ „строгомъ распорядкѣ церковной iерархiи, который такъ ловко управляетъ теперь темною массой народа“. Таинство покаянiя штундисты отвергаютъ, потому что Апостолъ заповѣдалъ каяться Отцу Небесному, исповѣдуя грѣхи „*другъ предъ другомъ*“, а не предъ священниками (Іак. 5, 16). Бракъ, по мнѣнiю сектантовъ, также не имѣетъ таинственной силы и есть простой союзъ или договоръ брачующихся лицъ. Наконецъ, что касается таинства елеосвященiя, то таковое отрицается сектантами, какъ не установленное Самимъ Иисусомъ Христомъ. На наше указанiе на ясность апостольскаго свидѣтельства о таинствѣ елепомазанiя (Іак. 5, 14—15), Харьковскiе штундисты отвѣчали, что таинство тутъ надо понимать въ духовномъ смыслѣ. Елей—это слово Божiе и слово утѣшенiя, которое могутъ дать болящему ближнiе.

Отрицая вѣншее богопочтенiе, штундисты считаютъ существованiе православныхъ храмовъ излишнимъ, такъ какъ Богъ, говорятъ штундисты, „*не въ рукотворенныхъ храмахъ живетъ*“ (Дѣян. 7, 48) и Богу надо поклоняться „*въ духъ и истинъ*“ (Іоан. 4, 24). Сектанты глумятся надъ храмами, называя ихъ идольскими капищами, хлѣвомъ, свинною берлогою и проч. ¹⁾ Харьковскiе сектанты говорили, что православные священники дорожатъ храмомъ, какъ „овощнымъ влагалищемъ“, откуда они получаютъ себѣ щедрую провизию и проч.

Штундисты не почитаютъ Св. ангеловъ, считая послѣднихъ обыкновенными людьми. Ходатайство за насъ Св. угодниковъ и молитва за усопшихъ, по мнѣнiю сектантовъ, также не имѣ-

¹⁾ Тамъ же, стр. 184.

ють основанія въ Св. Писаніи. Почитаніе Св. иконъ штундисты яростно отвергають. Надъ иконами сектанты глумятся, называя ихъ „нѣмыми идолами“ и „болванами“, воспрещенными еще законодательствомъ Моисея. Глумленіе штундистовъ надъ иконами не знаетъ предѣла: они топчуть иконы ногами, выкалываютъ глаза, кидаютъ въ печь, употребляютъ для хозяйственныхъ надобностей, какъ обыкновенныя дощечки и проч. ¹⁾).

На крестъ Господень сектанты смотрять, какъ на постыдное орудіе казни Спасителя, какъ на висѣлицу, къ которой пригвождено Христомъ проклятіе міра. Харьковскіе сектанты говорятъ, что какъ для всякаго человѣка орудіе его наказанія, — плеть, розга, — не можетъ быть предметомъ почитанія, такъ и почитаніе православными креста Господу не угодно. Крестное знаменіе штундисты называютъ печатью антихриста, а священниковъ носящихъ на себѣ кресты, вторичными распинателями Христа ²⁾). Одинъ харьковскій сектантъ, на требованіе священника поцѣловать крестъ, заявилъ, что вѣруеть въ Евангеліе и потому не будетъ цѣловать „бездушныхъ идоловъ“. Другой харьковскій сектантъ, въ подобномъ же случаѣ, говорилъ, что не будетъ цѣловать золота и серебра, потому что Богъ не подобенъ золоту или серебру (Дѣян. 17, 29). О праздникахъ и постахъ сектанты умствуютъ, что нигдѣ въ Св. Писаніи не предписано соблюдать таковыя, и все это есть простое измышленіе пастырей Церкви, желающихъ держать народъ въ повиновеніи ради корыстныхъ видовъ.

Что касается положительной стороны ученія штундистовъ, то она отличается скудостью, запутанностью и неопредѣленностью. Это объясняется тѣмъ, что штундизмъ есть достояніе темной, полуграмотной толпы народа, которая не можетъ осмыслить своего новаго вѣрованія. Отмѣтимъ наиболѣе главныя черты этого ученія.

Характеръ штундистскаго ученія опредѣляется слѣдующими словами вѣроисповѣданія чаплинскихъ сектантовъ: „мы вѣруемъ“, говорятъ чаплинскіе штундисты, „что сей новый завѣтъ,

¹⁾ Тамъ же, стр. 186.

²⁾ Тамъ же, стр. 184.

который долженъ быть напечатанъ въ сердцѣ,—сей законъ духа долженъ сдѣлать всѣхъ человѣковъ духовными,—и что внутренняя религія заключается въ служеніи Богу духомъ и истиною¹⁾. Это—основная черта штундистскаго вѣроученія, по которой сектанты и именуютъ себя „духовными христіанами“ и „евангеликами“, долженствующими жить „по духу Евангелія“. На этомъ основаніи штундисты, какъ мы видѣли, отвергли видимую сторону Церкви съ ея обрядами, и на этомъ же основаніи дальнѣйшее ученіе штундистовъ носить тотъ же духовный характеръ.

Истинный свѣтъ богопознанія, по словамъ сектантовъ, черпается въ Св. Писаніи „по духу Божію“ или „озаренію свыше“. Это духовное озареніе, о которомъ говорится и въ чаплинскомъ исповѣданіи²⁾, служить у штундистовъ главнымъ руководствомъ въ дѣлѣ толкованія Св. Писанія. Другими словами: благодаря вѣрѣ въ „озареніе свыше“, штундисты допускаютъ самый грубый произволь въ дѣлѣ толкованія и пониманія Св. Писанія. Мы были свидѣтелями толкованія двумя сектантскими вожаками одного и того же текста въ самой противорѣчивой формѣ, и каждый сектантъ горячо убѣждалъ насъ въ справедливости своего толкованія „по озаренію Духа Святаго“. Эта вѣра въ „озареніе Духомъ Божіимъ“, вѣра въ „вѣдѣніе Божіе“, возбуждающая массу народа до фанатизма, замѣчается у многихъ штундистовъ. Есть извѣстіе, что сектантъ Онищенко говорилъ о своихъ откровеніяхъ. Могилевскій штундистъ Ильченко говорилъ о своемъ „видѣніи“, когда онъ съ женой и дочерью „при звукѣ гуслей принялъ Духа Святаго“³⁾. Харьковскій сектантъ Гончаренко письменно увѣрялъ въ воспріятіи имъ „Духа Божія“ и въ тѣсномъ общеніи съ Господомъ.

Штундисты, считающіе себя находящимися въ непосредственномъ общеніи съ Божествомъ, именуютъ свое общество истинною церковію, которая, не имѣя религіозныхъ церемоній, жи-

1) „Вѣроученіе малорусскихъ штундистовъ, разобранное на основаніи Св. Писанія“ А. Ушинскаго, 1886 г. Кіевъ, стр. 182.

2) Тамъ же, 179.

3) „Южнорусскій штундизмъ“ А. Рождественскаго, С.-Петербургъ, 1889 года, стр. 193 въ примѣчаніи.

веть любовію и благодатію ¹⁾). Штундисты вѣрятъ, что ихъ общество управляется Духомъ Святымъ, имѣя главою Самого Иисуса Христа ²⁾). Чтобы получить спасеніе и воспользоваться искупительными заслугами Спасителя, человѣку, по ученію штундистовъ, необходимо вступить въ эту истинную церковь, т. е. въ число штундистовъ. Для этого, по ученію сектантовъ, необходимо принять крещеніе или „купель покаянія“, которая „возрождаетъ въ новаго человѣка“ ³⁾). Эта „купель покаянія“, по словамъ младо-штундистовъ, не есть водное крещеніе: „мы“, говорится въ чаплинскомъ исповѣданіи, „не пойдѣмъ къ берегамъ Иорданскимъ и многимъ водамъ Салимскимъ; а мы крестимся въ Господа нашего Иисуса Христа, который умеръ за насъ и воскресъ, и мы съ Нимъ умираемъ и воскресаемъ вѣрою; и вѣруемъ, что купель наша была гробомъ Христовымъ... вѣруемъ, что въ смерть креститься, по выраженію Апостола Павла, значитъ умереть для грѣха и міра, и покаяніемъ воскреснуть славою Отца“ ⁴⁾). И далѣе: „мы вѣруемъ, что водою мы можемъ омытъ тѣло по наружности, а не душу, не волю, не умъ, не совѣсть“ ⁵⁾). „Надо креститься“, говорятъ штундисты, „живой водою, которую Христосъ предлагалъ самарянкѣ у колодца, а не мертвой“ ⁶⁾).

Впрочемъ, отвергая крещеніе, одни изъ штундистовъ не крестятъ дѣтей (напримѣръ, Харьковскіе сектанты), а другіе (въ Кіевской губерніи) совершаютъ крещеніе надъ младенцами. Кстати замѣтимъ здѣсь, что мы, въ бытность свою въ Кіевѣ, не могли узнать тѣхъ основаній, въ силу которыхъ допускается крещеніе дѣтей кіевскими сектантами. Послѣдніе увѣряли насъ, что такое крещеніе будто бы вызываемо было простымъ желаніемъ получить метрическое свидѣтельство ребенку и вообще дать дѣтямъ, какъ выражались штундисты, „паспортныя права

¹⁾ „Вѣроученіе малорусскіхъ штундистовъ, разобранное на основаніи Св. Писанія“ А. Ушняскаго, Кіевъ, 1886 г. стр. 184.

²⁾ Тамъ же, стр. 188.

³⁾ Тамъ же, стр. 208.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 208.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 210.

⁶⁾ „Штундисты“ В. Маврицкаго, Православное Обозрѣніе, 1881 года томъ I, стр. 360—361.

въ обществѣ“. Аналогичный случай извѣстенъ и въ Харьковской епархіи: одинъ сектантъ, ради полученія нужнаго документа, лицемѣрно присоединился къ Церкви; а съ приобрѣтеніемъ документа вновь сталъ въ ряды штундистовъ ¹⁾).

Крещеніе у штундистовъ служитъ главною раздѣлительною чертою между старо-штундистами и младо-штундистами. Старо-штундисты имѣютъ у себя обрядъ воднаго крещенія, совершаемаго ими надъ взрослыми, т. е. могущими имѣть сознательную вѣру. Поэтому православныхъ, переходящихъ въ секту, старо-штундисты (за немногими исключеніями) перекрещиваютъ, какъ крещенныхъ въ дѣтствѣ, безъ сознанія вѣры. Отсюда старо-штундисты называются еще штундо-баптистами или штундовыми баптистами. Между тѣмъ младо-штундисты или ново-штундисты совсѣмъ отрицаютъ необходимость воднаго крещенія и довольствуются вышеуказаннымъ „покаяніемъ“, называемымъ ими „купелію покаянія“ и замѣняющимъ крещеніе.

На ряду съ крещеніемъ, какъ простымъ обрядомъ принятія въ секту новыхъ членовъ, у штундистовъ существуетъ „св. вечеря“ или „причащеніе“. „Св. вечеря“, по ученію штундистовъ, есть также простой обрядъ, не имѣющій таинственной силы и состоящій въ простомъ преломленіи хлѣба съ виномъ въ воспоминаніе страстей Христовыхъ. Причащеніе же Тѣла и Крови Христовой штундисты понимаютъ въ духовномъ смыслѣ. Подъ плотію и кровію Христовою въ евхаристіи сектанты разумѣютъ не дѣйствительное Тѣло и Кровь Спасителя, а слово Божіе. „Мы“, говорится въ чаплинскомъ исповѣданіи, „принимаемъ Его живыя слова и приобщаемся Его плоти и крови, какъ говоритъ Спаситель: *слушающій слово Мое и вѣрующій въ посланнаго Меня имѣетъ жизнь вѣчную* (Іоан. 5, 24)... мы вѣруемъ что Іисусъ Христосъ—хлѣбъ жизни... Спаситель есть виноградная лоза, отъ которой это вино, которое мы должны пить... Слово Божіе сильнѣе всего наружнаго..., ибо вино обмануло многихъ, которые надѣются на него, во спасеніе своей души, потому пророкъ и укоряетъ (Осіа 1, 13—14, 9, 2)“ ²⁾.

¹⁾ „Дѣло Харьковской Духовной Консисторіи“, по Изюмскому уѣзду, 1890 года № 58.

²⁾ „Вѣроученіе малорусскихъ штундистовъ, разобранное на основаніи Св. Писанія“ А. Ушинскаго, Кіевъ, 1886 год. стр. 236.

Есть у штундистовъ еще другіе обряды. Иногда у нихъ употребляется гласная исповѣдь предъ общиною. Но эта исповѣдь, по изъясненію харьковскихъ сектантовъ, встрѣчается рѣдко и вызывается преступленіями противъ штундистскихъ общинъ (выдача властямъ пропагандистовъ секты, похищеніе братской кассы и проч.).

Православное таинство священства у нѣкоторыхъ штундистовъ замѣняется обрядомъ рукоположенія, какъ простымъ внѣшнимъ знакомъ общественнаго приговора или избранія (при помощи голосованія или жребія) на должность епископа, пресвитера и діакона. При этомъ избранныя должностныя лица различаются не по степенямъ іерархіи, а по роду преимущественной дѣятельности и отвѣтственности предъ общиною. Епископъ есть главный пропагандистъ секты и управитель общиною, пекущійся о ея благосостояніи, а пресвитеры и діаконы—совершители обрядовъ секты и устроители религіозныхъ собраній, гдѣ и изъясняютъ слушателямъ слово Божіе.

Обрядъ бракосочетанія у штундистовъ совершается иногда чрезъ руковозложеніе „старшихъ братьевъ“, а иногда безъ него, при общемъ хоромъ пѣніи религіозныхъ стиховъ и пѣсней.

Погребеніе также состоитъ въ пѣніи, соотвѣтствующихъ случаю, стиховъ и въ чтеніи избранныхъ мѣстъ Св. Писанія.

Богослуженіе штундистовъ не имѣетъ ни опредѣленной формы, ни опредѣленнаго времени и мѣста. Наибольшимъ образомъ отличается обрядъ преломленія хлѣба. А остальныя богослужебныя собранія зависятъ отъ степени молитвеннаго настроенія молящихся: чѣмъ болѣе въ собраніи лицъ, желающихъ „держать молитву“ и чувствующихъ „вдохновеніе“ толковать Св. Писаніе, тѣмъ долѣе затягивается собраніе: произносятся безтолковыя импровизированныя молитвы, толкованія Св. Писанія и проч. Что касается мѣста богослужебныхъ собраній, то штундисты избираютъ для собраній обыкновенный жилой домъ, не имѣющій никакихъ особенностей въ убранствѣ, исключая скамеекъ для молящихся и покрытаго бѣлой скатертью стола съ Библіей въ русскомъ переводѣ. Иногда богослуженіе отправляется въ одномъ опредѣленномъ домѣ, и въ такомъ случаѣ на содержаніе молитвеннаго дома

собираются среди сектантовъ пожертвованія. Но въ большинствѣ случаевъ мѣста богослужебныхъ собраній мѣняются, о чемъ членовъ братства увѣдомляютъ особые вѣстовые наказы собраній. Переменной мѣста собраній штундисты избѣгаютъ преслѣдованія со стороны полицейскихъ властей. Въ силу этой же причины не существуетъ у штундистовъ и строго опредѣленнаго времени богослужебныхъ собраній, хотя такимъ временемъ избирается по преимуществу воскресный день—утро, вечеръ или ночь, смотря по удобству. По словамъ Харьковскихъ сектантовъ, собранія бывають преимущественно въ воскресные дни, а также въ праздники, признаваемые сектантами на основаніи указаній Новаго Завѣта: въ Св. Пасху, Рождество Христово, Преображеніе Господне, Вознесеніе и проч. Здѣсь кстати замѣтимъ, что если штундисты избѣгаютъ появленія полиціи въ собранія, то это не значитъ, что они маскируютъ свое отпаденіе отъ Православной Церкви. Штундисты, наоборотъ, охотно допускають въ свои собранія православныхъ лицъ, въ надеждѣ найти себѣ среди нихъ послѣдователей, и каждый штундистъ всюду открыто заявляетъ о своей измѣнѣ Православію. Своими же собраніями штундисты боятся оказаться предъ властями нарушителями общественной тишины.

При своемъ богослуженіи, штундисты употребляютъ Библію и особенно Новый Завѣтъ въ русскомъ переводѣ. Но есть у штундистовъ и свои особыя книги для молитвенныхъ собраній. Къ числу сектантскихъ богослужебныхъ книгъ принадлежатъ: „Голосъ вѣры или собраніе духовныхъ пѣсней“,—книга наиболѣе употребительная у сектантовъ и замѣняющая имъ православный „требникъ“; затѣмъ слѣдуютъ брошюры: „Любимые стихи“, „Радостныя пѣсни Сіона“, „Приношеніе православнымъ христіанамъ“, всевозможные рукописныя „псалмы“, „духовныя пѣсни“ и проч. Изъ поименованныхъ книгъ у насъ имѣются подъ руками первыя три книги, отобранныя у харьковскаго сектанта Лаврика. Первая изъ нихъ,—„Голосъ вѣры или собраніе духовныхъ пѣсней“, издана въ Новороссійскѣ въ 1882 г., съ дозволенія цензуры, но безъ обозначенія имени автора, и заключаетъ въ себѣ псалмы въ стихахъ и молитвенныя обрядовыя пѣсни (погребальныя, вѣнчальныя и проч.). Вторая и

третья книги,— „Любимые стихи“ и „Радостныя пѣсни Сіона“, изданы въ С.-Петербургѣ въ 1882 году, съ дозволенія цензуры и также безъ обозначенія имени автора, и заключаютъ въ себѣ различныя духовныя пѣсни и стихи ¹⁾).

Молитвенныя собранія или богослуженіе у штундистовъ совершается слѣдующимъ образомъ. Предварительно члены братства получаютъ чрезъ вѣстовыхъ увѣдомленіе о времени и мѣстѣ собранія. При этомъ указывается,—будетъ ли происходить „преломленіе хлѣба“, или же простое молитвенное собраніе. Когда сектанты соберутся въ назначенномъ домѣ, тѣ же вѣстовые занимаютъ сторожевыя посты около дома и братство открываетъ собраніе. Если „преломленіе хлѣба“ не назначено, то собраніе занимается чтеніемъ и пѣніемъ молитвъ, духовныхъ пѣсней и толкованіемъ Св. Писанія. Такое собраніе можетъ состояться и безъ вожаковъ секты или „старшихъ братьевъ“, „пресвитеровъ“ и проч. А. Я. Дородницынъ передаетъ подробности штундистскаго простаго собранія, въ которомъ ему пришлось присутствовать. Когда въ приготовленной избѣ мужчины заняли свои мѣста на лавкахъ по правую сторону, а женщины по лѣвую, воцарилась глубокая тишина. „Старшій братъ“ Филимонъ троекратно произнесъ: „Боже, милостивъ буди намъ грѣшнымъ“ и, обращаясь къ женѣ своей Харитинѣ, сказалъ: „Начинай Харитина“. Харитина, откашлявшись въ руку, начала штундовую пѣснь:

„Здѣсь мы, братья, собрались
Богу нмѣ честь воздать,
Пусть святая благодать
Пренсполнитъ намъ сердца“.

Послѣ первыхъ стиховъ къ Харитинѣ присоединились голоса остальныхъ сектантовъ, и въ стройномъ хорѣ полились слова духовной пѣсни. Затѣмъ снова воцарилось глубокое молчаніе и „старшій братъ“ Филимонъ предложилъ прочесть восьмую главу посланія Апостола Павла къ Римлянамъ. Собраніе съ большимъ вниманіемъ слушало „старшаго брата“, съ трудомъ разбиравшаго гражданскую печать. Объясненіе прочитаннаго

¹⁾ „Дѣло Харьковской Духовной Консисторіи“, по Зміевскому уѣзду, 1892 г. № 215.

состояло въ томъ, что брались отдѣльные стихи и разъяснялся ихъ буквальный смыслъ. Братья и сестры, склонивъ головы на грудь, слушали проповѣдника съ глубокимъ вниманіемъ; у нѣкоторыхъ изъ нихъ на глазахъ показались слезы. Проповѣдникъ, стараясь выражаться литературно, употреблялъ выраженія, едва ли понятныя самому проповѣднику. Напримѣръ, изъясняя 5—9 стихи, проповѣдникъ говорилъ: „мы теперь живемъ въ божественномъ домостроительствѣ не по плоти, а по духу. Кто живетъ по плоти, тотъ не можетъ угодить Богу, потому что стремительность нашей плоти имѣетъ нечисть, если духъ не держитъ баланцу“ и проч. Проповѣдь свою ораторъ заключилъ словомъ—„аминь“, и собраніе отвѣтило ему: „аминь“. Тогда та же Харитина начала пѣснь:

„Отче нашъ, благодаримъ,
Что Свое Ты далъ намъ слово;
Дай же силу немощнымъ
Вестъ по оному жизнь нову“.

По окончаніи благодарственной пѣсни, все собраніе прекло-
нило колѣна, а одна изъ женщинъ начала „держатъ молитву“,
которая у штундистовъ бываетъ большею частію импровизи-
рованной. Во время молитвы всѣ присутствующіе становились
на колѣни, сложивъ на груди руки, и оставались въ такомъ
положеніи до окончанія молитвы. Затѣмъ снова началось пѣніе
духовныхъ пѣсней, прерываемое общимъ колѣнопреклоненіемъ,
до тѣхъ поръ, пока желающаго „держатъ молитву“ не находилось¹⁾.

Если же собраніе штундистовъ назначается для „преломле-
нія хлѣба“, то въ собраніи обязательно присутствуютъ главари
секты, и богослуженіе принимаетъ болѣе торжественный ха-
рактеръ. Поютъ болѣе хоромъ, а запѣваетъ одинъ изъ вожа-
ковъ. Когда предлагается чтеніе изъ Евангелія объ установ-
леніи таинства Евхаристіи, то представитель собранія, изоб-
ражающій собой пресвитера, прочитавъ слова: „*примите, ядите;
сѣ естъ Тѣло Мое*“ (Матѣ. 26, 26), передаетъ діакону тарелку
съ наръзаннымъ хлѣбомъ. Діаконъ разноситъ хлѣбъ присут-
ствующимъ, или же просто тарелка передается сектантами

¹⁾ „Воскресное чтеніе“ 1890 года. № 20, стр. 319—321.

другъ другу. Въ это время собраніе поетъ изъ книги „Духовныхъ пѣсней“:

„Когда, Христе, Ты смерть Свою
Ученикамъ явилъ,
Тогда Ты за вечерю
Взялъ хлѣбъ, благословилъ
И, преломявъ, роздалъ имъ всѣмъ,
Къ нимъ говоря сіе:
Примите и идите всѣ,
Се Тѣло есть Мое“.

Затѣмъ пресвитеръ продолжаетъ чтеніе Евангелія. По произнесеніи словъ: „пейте изъ нея всѣ“ (Матѳ. 26, 27), діаконъ беретъ чашу съ виномъ и передаетъ собравшимся. Пока чаша переходитъ изъ рукъ въ руки присутствующихъ, собраніе поетъ:

Такъ же съ виномъ Ты чашу взялъ,
Благодаривъ, далъ
Своимъ ученикамъ, сказалъ:
Сіе есть Кровь Моя,
Примите, пейте изъ неѣ
Всѣ, ибо эта кровь
За васъ изливаема
Въ прощеніе грѣховъ“ и проч. ¹⁾.

Пресвитеръ и діаконъ берутъ себѣ хлѣбъ и вино послѣ всѣхъ присутствующихъ. Затѣмъ слѣдуютъ обыкновенно благодарственные молитвы и собраніе оканчивается, а иногда предлагается желающимъ чтеніе Св. Писанія съ объясненіями.

Штундисты проповѣдуютъ идеально—нравственную жизнь „по Евангелію“. Но какъ сами штундисты выполняютъ нравственный евангельскій идеалъ, объ этомъ взгляды печати расходятся. Одни считаютъ штундистовъ людьми высоконравственными, не знающими пьянства, воровства, разврата и прочихъ пороковъ, встрѣчающихся въ средѣ православныхъ. А другіе утверждаютъ діаметрально противоположное. Такое противорѣчіе печати объясняется тѣмъ, что штундизмъ въ пору увлеченія имъ, дѣйствительно обуздываетъ разгульнаго человѣка и заставляеть его временно уклоняться отъ пороковъ и страстей. Штундистская добродѣтель въ этомъ случаѣ является простою

¹⁾ „Южнорусскій штундизмъ“ свящ. А. Рождественскаго, С.-Петербургъ, 1889 г. стр. 255—256.

реакціей среди разгульной черни, извѣдавшей порокъ во всей его наготѣ. А вслѣдъ за этой реакціей наступаетъ нерѣдко новая реакція,—еще большій разгулъ и порокъ, неискусно сдержанные на время. Подтвердимъ эту мысль примѣрами. О Козакевичъ, изучившій жизнь штундистовъ, говоритъ, что они „немиролюбивы, злобны, мстительны, безнравственны... и запятнали свое имя въ обществѣ клеветою, мошенничествомъ, пьянствомъ, прелюбодѣніемъ, преимущественно воровствомъ и даже разбойничествомъ“. „Ложь и обманъ, хитрость и лукавство“, по сообщенію Херсонскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей,—„синонимы любого штундиста“. Кіевскій миссіонеръ о. Леоновъ называетъ штундистовъ „самочинными беззаконниками“, которые, „подъ благовиднымъ предлогомъ чтенія Евангелія“, „внесли въ мирную и чистую семейную жизнь необузданный развратъ, уничтоживъ святость брака“. Миссіонеръ Чепурной также говоритъ о свальномъ грѣхѣ, существующемъ у штундистовъ ¹⁾. Количество сектантовъ въ Харьковской епархіи—ограничено. И между тѣмъ они успѣли уже выдѣлится изъ среды своей нравственныхъ уродовъ въ лицѣ одного семейства, обвинявшагося недавно Харьковскимъ Окружнымъ Судомъ въ свальномъ грѣхѣ.

Что же касается вожаковъ секты, то они стяжали себѣ громкую извѣстность въ темныхъ дѣлахъ. Рябошапка, Ратушный, Коваль и другіе главари штундистовъ прекрасно умѣли поживиться на чужой счетъ и нѣкоторые изъ нихъ побывали въ тюрьмѣ за разныя преступленія.

Въ частности, семейной жизни въ христіанскомъ смыслѣ штундисты не признаютъ. Родители и дѣти у сектантовъ именуютъ другъ друга братьями и сестрами, потому что у всѣхъ Отець одинъ—Богъ, а мать—земля ²⁾. То же мы замѣтили и среди Харьковскихъ сектантовъ съ тою особенностію, что пылкая молодежь особенно кичится равенствомъ съ стариками, а эти послѣдніе, находясь въ уничиженіи, начинаютъ тяготиться плодами рукъ своихъ. Естественно, поэтому, что съ отрицаніемъ

¹⁾ „Южнорусскій штундизмъ“ А. Рождественскаго, С.-Петербургъ, 1889 года, стр. 271—272.

²⁾ Тамъ же, стр. 187.

штундистами христіанскоѣ семьи, у нихъ является разладъ семейный и, какъ мы видѣли, даже имѣеть мѣсто свальный грѣхъ.

Будучи неблагонадежны въ нравственномъ отношеніи, штундисты—неблагонадежны и въ отношеніи политическомъ: они вообще отрицательно относятся къ современному социальнo-политическому строю. Эта неблагонадежность сектантовъ въ политическомъ отношеніи выражается двоякимъ образомъ: въ германофильствѣ въ социальнo-демократическихъ чаяніяхъ штундистовъ.

Что касается германофильства сектантовъ, то такое не подлежитъ сомнѣнію. Нѣкоторые наблюдатели штундизма и въ томъ числѣ г. Велицынъ констатируютъ политическую подкладку штундизма, ставя пропаганду его нѣмецкими колонистами въ связь съ замысломъ нѣмцевъ распространить германское владычество среди русской національности. По наблюденіямъ г. Велицына, посѣтившаго около 250 нѣмецкихъ колоній, колонисты не ограничиваются тѣмъ, что отрываютъ русскій народъ отъ Православія и отъ Россіи, но изъ проповѣди штунды дѣлають орудіе германизациі русскаго населенія. Штундистъ перестаетъ быть русскимъ и становится нѣмцемъ. Онъ выноситъ изъ избы образа и портреты Государя и на ихъ мѣсто ставитъ портреты штундоваго царя Вильгельма и его бывшаго канцлера Бисмарка. Дѣлу превращенія русскаго въ нѣмца много помогаетъ матеріальная благотворительность пропагандистовъ-нѣмцевъ. Русскій крестьянинъ, видя свою бѣдность и благосостояніе нѣмца-колониста, думаетъ, что для улучшения своего быта необходимо сдѣлаться нѣмцемъ. И нѣмцы прекрасно эксплуатируютъ такое настроеніе нашего крестьянина. Они оказываютъ широкую матеріальную помощь обратившимся изъ Православія въ штунду. На этой почвѣ нѣмцы позволяютъ себѣ грубыя выходки. Г. Велицынъ сообщаетъ извѣстный приѣмъ, который ему лично случалось наблюдать. Нѣмецъ, обыкновенно, даетъ совѣтъ русскому положить подъ деревомъ рубль и помолиться по-штундистски, т. е. отвратясь отъ иконъ, чтобы Богъ сдѣлалъ чудо превращенія рубля въ пять рублей. Простодушный крестьянинъ удаляется для молитвы, или просто выжидаетъ нѣсколько минутъ; нѣмецъ тѣмъ временемъ кладетъ подъ дерево вмѣсто рубля пять рублей, и крестьянинъ, нахо-

дащей послѣ молитвы деньги, вѣрить чудесной находкѣ¹⁾). Объ этомъ же приѣмѣ мы слышали и отъ харьковскихъ сектантовъ, которые передавали намъ о широкой благотворительности штундистскихъ пропагандистовъ. Такъ, по словамъ харьковскихъ сектантовъ, у пропагандистовъ существуетъ правильно организованная общинная касса, которая удовлетворяетъ всѣ претензіи и нужды штундистскихъ пропагандистовъ и общинъ. О существованіи штундистскихъ кассъ есть еще извѣстіе со словъ бывшего штундиста. По этому извѣстію, желающій поступить въ секту сперва является къ штундистскому кассиру, который и заноситъ имя его въ книгу. Если пришедшій—бѣднякъ или разорившійся, то касса выдаетъ ему пособіе годичное, въ размѣрѣ 300 рублей, или по 25 рублей въ мѣсяцъ, пока тотъ не обзаведется хозяйствомъ²⁾). Не удивительно поэтому, что еще въ первое время существованія штундизма сектанты одного села, на требованіе власти о прекращеніи собраній, задорно отвѣчали: „заплативъ за недозволенные намъ сборища больше 800 рублей штрафа, мы еще готовы заплатить въ десять разъ больше, но все-таки будемъ собираться“³⁾). Но, проповѣдуя штундизмъ, пропагандисты въ то же время возвѣщаютъ русскимъ, что скоро прійдетъ нѣмецкій царь и завоюетъ югъ; тогда всѣхъ русскихъ изгонятъ, а принявшіе штунду и нѣмцы будутъ блаженствовать. И вотъ, съ одной стороны, страхъ германскаго нашествія, а съ другой,—удовлетвореніе корыстолюбивыхъ стремленій нашего крестьянина,—создаютъ твердую почву германофильству штундизма⁴⁾). И штундисты мечтаютъ, что рано или поздно всюду будетъ одна штундовая вѣра. Изъясняя въ посланіи Ап. Павла къ Римлянамъ 1—5 стихи 13-й главы и въ Евангеліи Марка 13—17 стихи 12-й главы, штундисты говорятъ: „Христось повелѣлъ давать подать кесарю, а кесарь этотъ былъ святой анабаптистъ, штундовый нѣмецъ. И вотъ изъ всего этого очень ясно видно, чтобы мы почитали

1) „Воскресное Чтеніе“ 1890 г. № 10, стр. 169—170.

2) „Штундизмъ и пашковщина“. «Вѣра и Разумъ», т. I, ч. I, стр. 186.

3) „Штундисты на югѣ Россіи“ В. В.—въ, „Церковный Вѣстникъ“, 1882 год. № 43, стр. 10.

4) „Воскресное Чтеніе“ 1890 г. № 10, стр. 170.

штундовыхъ анабаптистовъ царей и начальниковъ, которые еще будутъ; а также (въ будущемъ) штундовскимъ анабаптистскимъ кесарямъ, т. е. царямъ давали подати, но никакъ не православнымъ царямъ. А такъ какъ теперь ихъ (т. е. православныхъ царей) еще година и область темная, а штундо-анабаптистской братіи еще малая сила противъ православныхъ, то необходимо стараться какъ можно исправнѣе платить подати... чтобы не могли замѣтить, что всѣ мы, отступившіе отъ Православія, подѣлались и правительству православному невѣрными“¹⁾).

Далѣе, штундизмъ есть явленіе весьма сложное. Германизация представляетъ только одну изъ сторонъ штундизма. Поэтому многіе изслѣдователи находятъ, что штундизмъ является не только измѣною русскому правительству и германофильствомъ, но даже—измѣною правительству вообще,—носитъ въ себѣ элементы социально-демократическіе. Законность существованія властей штундисты отвергаютъ. Правда, по словамъ однихъ сектантовъ, на землѣ нѣтъ другой власти, кромѣ Божіей, и потому земныя власти сектантами не признаются и не отвергаются. Но, по понятію большинства сектантовъ, „власть имѣютъ тѣ, которые побогаче и сильнѣе другихъ, что никакого начальства, никакихъ наказаній, остроговъ не нужно“²⁾. Штундисты ждуть свободы, равенства и раздѣла имущества. Они мечтаютъ, что настанетъ время, когда все имущество,—земля, магазины съ товарами,—„все будетъ общее“³⁾. Священникъ слободы Чаплинки утверждаетъ, что въ его приходѣ нынѣшніе сектанты уже давно искали удобнаго случая выйти изъ-подъ опеки всякой власти, какъ духовной, такъ и гражданской. Священникъ с. Лѣсовичъ говоритъ: „я убѣжденъ, что наши штундисты въ перемѣнѣ религіи ищутъ не спасенія души, а независимости отъ узаконенной власти—духовной и гражданской. Это уже подтверждалось многими фактами въ судебныхъ процессахъ. Въ основѣ штундизма лежитъ политическая подкладка, выработанная социализмомъ, но пока она еще содержится этимъ

1) „Южнорусскій штундизмъ“ А. Рождественскаго, Сиб., 1889 г. стр. 206—7.

2) Тамъ-же, стр. 187—188.

3) Тамъ-же, стр. 206.

обществомъ въ глубокой тайнѣ“. Благочинный о. Трезвинскій въ своихъ сообщеніяхъ о штундѣ также развиваетъ ту мысль, что штундизмъ есть замаскированное религіей, коммунистическое ученіе социалистовъ, такъ какъ среди сектантовъ бродятъ идеи коммунистическаго и социалистическаго характера о свободѣ, равенствѣ и раздѣлѣ имущества. На съѣздѣ противораскольническихъ миссіонеровъ (въ 1887 году въ Москвѣ) было констатировано, что штундисты „относятся крайне враждебно къ Государю Императору и ко всему строю русской, не только религіозной, но и гражданской—общественной жизни“, стремятся ниспровергнуть русскую самобытность въ религіозной, гражданской и семейной жизни и добиться новыхъ формъ жизни¹⁾.

Наконецъ, есть извѣстіе, что сектанты относятся отрицательно къ клятвѣ, присягѣ, къ судебнымъ учрежденіямъ и къ воинской службѣ. Одинъ сектантъ, на основаніи 1 посланія Ап. Павла къ Коринтянамъ, гл. 6, ст. 1—6, говорилъ о необходимости сектантамъ судиться у себя самихъ, а не у православныхъ. Другіе сектанты считаютъ войну зломъ, запрещеннымъ въ Евангеліи и воиновъ—разбойниками²⁾. Харьковскіе сектанты, Сумскаго уѣзда, держатся этого же взгляда на воинскую службу и охотно предпочитаютъ понести кратковременное тюремное заключеніе, нежели исполнять воинскую повинность.

Свящ. Л. Твердохлѣбовъ.

(Продолженіе будетъ).

1) „Воскресное Чтеніе“ 1890 г. № 28, стр. 441—443.

2) „Южнорусскій штундизмъ“ А. Рождественскаго, Спб., 1889 г., стр. 188.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Продолженіе *).

Ложно толкуя и искажая святоотеческіе тексты, римскіе богословы извращаютъ ученіе и св. Григорія Назіанзина, все ученіе котораго въ отношеніи къ св. Петру можетъ быть кратко выражено въ слѣдующемъ текстѣ: „Ты видишь, говоритъ онъ, ¹⁾ какъ среди учениковъ Христа, которые всѣ были равно великими, возвышенными и достойными избранія, онъ названъ былъ *камнемъ*, а ради этого *по своей вѣрѣ* (sug sa foi) сталъ основаніемъ церкви“. Но святой учитель не говоритъ, что церковь должна быть создана на *личности* Петра, но на *его вѣрѣ*; и на вѣрѣ не *субъективной*, которая должна была такъ печально ослабѣть въ минуты тройнаго отреченія, но на вѣрѣ *объективной*, то есть, на вѣрѣ въ божество Христа, которое онъ исповѣдовалъ.

Римляне приводятъ еще свидѣтельство св. Григорія Нисскаго, который выражается такъ: ²⁾

„Прославляемъ память св. Петра, который есть глава (chef) апостоловъ, и въ немъ чествуемъ другихъ членовъ церкви; ибо на немъ церковь Божія утверждается, такъ какъ, въ силу преимущества, полученнаго имъ отъ Господа, онъ есть твердый и крѣпкій камень, на которомъ Спаситель создалъ свою церковь“.

* См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1894 г. № 7.

¹⁾ Св. Григор. Назіанз., *Разс.* 26.

²⁾ Григор. Нисс. *Похвал. слово св. Стефану.*

Этотъ переводъ принадлежитъ римскимъ богословамъ; но вотъ *букваальный* переводъ съ греческаго:

„Прославляемъ память Петра, который есть глава апостоловъ; а *вмѣстѣ съ нимъ* прославляемъ и другихъ членовъ церкви. И церковь Божія *укрѣплена*, ибо въ силу дара, сообщеннаго Господомъ Петру, онъ сталъ крѣпкимъ и *больше* твердымъ камнемъ, на которомъ Спаситель устроилъ церковь“ ¹⁾).

Своимъ переводомъ римскіе богословы пытаются сообщить идею, будто Петръ получилъ исключительное преимущество, сдѣлавшее его единственнымъ основаніемъ Церкви. Св. Григорій положительно отвергаетъ усвояемыя ему заблужденія слѣдующими страницами, заимствованными изъ той же самой рѣчи, которую они приводятъ въ искаженномъ видѣ:

„Сегодня мы преимущественно совершаемъ память тѣхъ, которые блистали великимъ и ослѣпительнымъ блескомъ благочестія, то есть: Петра Іакова и Іоанна, *которые суть князья апостольскаго служенія*... Апостолы Господни были свѣтилами, освѣщавшими все, что находится подъ небомъ. *Изъ князья и главы*, Петръ, Іаковъ и Іоаннъ, коихъ память мы прославляемъ нынѣ, пострадали различнымъ образомъ... Праведно въ этотъ же день прославлять и тѣхъ людей, которыхъ мы назвали, не только потому, что они были единомыслны въ своемъ проповѣданіи, но и по причинѣ равенства ихъ достоинства (των ὄμοιων).

„Онъ (Петръ), занимающій *первое мѣсто* (πρωτοσдатης) и *глава апостольскаго общества*, милостиво удостоился славы, соотвѣтствующей его достоинству, будучи прославленъ страданіемъ, подобнымъ страданію Спасителя... Но у Іакова отсѣчена голова, такъ какъ онъ желалъ обладать главою Христа, который дѣйствительно есть (ὄντως) его глава, *ибо глава чело­вѣку есть Христосъ, и въ то же время Онъ есть глава всей церкви*.

„Они (апостолы) суть *основанія церкви*, колонны и столпы

1) Μνημονεύεται Πέτρος κεφαλὴ τῶν Ἀποστόλων, καὶ συνοδεύεται μεν αὐτῷ τα λοιπὰ μέλη τῆς ἐκκλησίας, ἐπιστηρίζεται δὲ ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ. Οὗτος γὰρ ἐστὶ κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ παρὰ τοῦ κυρίου δωρεάν, ἡ ἀρραγής καὶ σχυρωτάτη πέτρα ἐφ' ἣν τῆν ἐκκλησίαν ὁ Σωτὴρ ὠκοδόμησε. (Greg. Nyss.).

истины. *Они суть постоянные источники спасенія, изъ коихъ текутъ обильные потоки божественнаго ученія*“.

Усвоивши одинаковыя наименованія Петру, Іакову и Іоанну, св. Григорій прибавляетъ:

„Наконецъ, мы сказали все это *не для униженія другихъ апостоловъ*, но для засвидѣтельствованія *добродѣтели тѣхъ*, о которыхъ мы возвѣщаемъ, или, лучше говоря, дабы воздать *общую похвалу всемъ апостоламъ*. Такимъ образомъ, всѣ эти наименованія, всѣ эти хваленія, усвояемыя св. Григоріемъ Петру, Іакову и Іоанну, относятся не къ достоинству ихъ апостольства, такъ какъ достоинство это одно и то же у всѣхъ апостоловъ, но только *къ личной добродѣтели ихъ*. Онъ тщательно старается не оставить никакого сомнѣнія въ дѣйствительной силѣ этихъ хваленій и силѣ ученія о подлинномъ равенствѣ апостоловъ, ибо прибавляетъ: *Въ отношеніи къ истиннѣ догмата, они (апостолы), будучи подобными членами, представляютъ одно и то же тѣло, и если славится одинъ членъ, какъ говоритъ апостолъ (1, Кор. XII, 26), то прославляются и всѣ другіе*. И какъ труды ихъ для религіи *были общими*, такъ и почести, пріобрѣтенныя ими за проповѣданіе вѣры, *общы у нихъ*.

„Для чего, говоритъ еще святой учитель, безразсудно будемъ стараться выражать то, что превыше нашей силы и будемъ усиливаться достойно прославлять *добродѣтель* апостоловъ? Наши хваленія относятся не къ Симону (Петру), бывшему рыболову, но къ его твердой вѣрѣ, которая служитъ опорой церкви. Мы превозносимъ также не сыновей Заведея (Іакова и Іоанна), но *Воангересъ*, то есть, *сыновей грома*.

Итакъ, не личность Петра есть камень Церкви, но вѣра, которую онъ исповѣдалъ, то есть, что *Иисусъ Христосъ есть Сынъ Божій*, или вѣра въ божество Христа, которое онъ засвидѣтельствовалъ.

Между греческими отцами нѣтъ ни одного, который излагалъ бы ученіе, отличающееся отъ ученія Златоуста и Григорія Нисскаго. Святой Кирилль Александрійскій ясно говоритъ: „слово *камень* имѣетъ лишь нарицательное значеніе; оно означаетъ не иное что, какъ только непоколебимую и очень твер-

дую вѣру ученика“ 1). Эти выраженія рѣшительно не позволяютъ приписывать святому учителю мягкіе, утверждающее на *этомъ словѣ* столь великія преимущества. Однако же защитники современнаго папства приводятъ это въ свою пользу. Они ссылаются еще на слѣдующее мѣсто: „Онъ (Иисусъ Христосъ) научаетъ своего ученика, что Самъ Онъ и есть тотъ, кто знаетъ всѣ предметы прежде ихъ созданія, Онъ возвѣщаетъ ему, что имя его будетъ не *Симонъ*, но *Петръ*, давая этимъ словомъ разумѣть, что Онъ создастъ свою Церковь на немъ, какъ на камнѣ, какъ на твердѣйшей скалѣ“ 2).

Учить ли св. Отецъ, что *исключительно* Петръ будетъ основаніемъ Церкви? Нѣтъ, ибо въ другомъ мѣстѣ 3) онъ говоритъ, что „Петръ и Іоаннъ были равны *честію и достоинствомъ*“. Еще въ иномъ мѣстѣ, онъ наставляетъ, что „Христосъ есть фундаментъ для всѣхъ и непоколебимое основаніе, на которомъ всѣ мы созданы въ духовное зданіе“ 4). Училъ ли онъ еще, что преимущества Петра перешли къ епископамъ Рима? Нѣтъ, ибо онъ не дѣлаетъ объ этомъ ни малѣйшаго упоминанія. А въ такомъ случаѣ, зачѣмъ римскіе богословы призываютъ его въ свои свидѣтели? Мы видѣли, что примѣненіе слова *камень* къ личности Петра не доказываетъ, будто этотъ апостолъ пользовался исключительными преимуществами; тѣмъ болѣе оно не доказываетъ, будто римскіе епископы суть наследники этого апостола.

Св. Кирилль, относительно преимуществъ св. Петра, не преподавалъ другого ученія, кромѣ ученія ученой Александрійской школы. Одинъ изъ вождей этой школы, Климентъ, громко возвѣщалъ, что *первенство*, въ смыслѣ *власти*, не существовало среди апостоловъ. „Когда ученики, говоритъ онъ 5), спорили между собою о *первенствѣ*, то Иисусъ Христосъ заповѣдалъ имъ *равенство*, говоря: Надобно, чтобы вы сдѣлались дѣтьми“. И Оригенъ не преподавалъ иного ученія. Римскіе богословы за-

1) Св. Кирилль Александр., *О Троицѣ*, кн. IV.

2) Св. Кирилль, на *Св. Іоанна*, кн. 11, гл. XII.

3) Онъ же, *письмо къ Несторію*.

4) Онъ же, на *Исаію*.

5) Климентъ Александр. *Stromat.*, кн. V, § 5.

имствуютъ у него нѣкоторые тексты, въ которыхъ повидимому онъ примѣняетъ къ личности Петра наименованіе *камня*; но они проходятъ молчаніемъ то мѣсто, гдѣ онъ ясно выражается: „Если вы думаете, говорить онъ ¹⁾, что Богъ воздвигъ все зданіе своей церкви только на Петръ, то что вы скажете объ Іоаннѣ, сынѣ громовомъ? что вы скажете о каждомъ изъ апостоловъ? Осмѣлитесь ли вы сказать, что врата адовы не одолѣютъ Петра въ частности, но одолѣютъ остальныхъ апостоловъ? Не ко *всѣмъ* ли относятся слѣдующія слова: *Врата ада не одолѣютъ ее?* Не осуществились ли они на каждомъ изъ апостоловъ?“

Таково также было ученіе Кирилла Александрійскаго, вѣрнаго преданію всѣхъ отцовъ.

Изъ числа ихъ мы упомянемъ только объ ученіи святого Василія Кессарійскаго. Напрасно римляне стараются основаться на его авторитетѣ; достаточно прочитатъ его, чтобы приобрѣсть убѣжденіе, что онъ никогда не дѣлалъ изъ апостола Петра *камня* церкви, какъ претендуютъ на это преверженцы папства. „Домъ Господень, говоритъ онъ ²⁾, воздвигнутый на вершинѣ горъ, есть церковь, по мысли Апостола, который говорить: *Подобаетъ знать, какъ надобно вести себя въ дому Божіемъ, который есть церковь Бога живаго.* Основанія церкви находятся на святыхъ горахъ, ибо она создана на основаніи апостоловъ и пророковъ. *Одною изъ этихъ горъ* былъ Петръ, на каковой *скалѣ* (piègre) Господь обѣщалъ создать свою церковь. Справедливо высокія души, возвышающіяся надъ земными вещами, названы горами. Душа же блаженнаго Петра была названа *возвышеннымъ камнемъ, поелику имѣла крѣпкіе корни въ сѣрь и твердо и мужественно переносима удары, нанесенные ей испытаніемъ*“.

Св. Василій заключаетъ отсюда, что подражая этой вѣрѣ и этому мужеству, и мы будемъ горами, на которыхъ домъ Господень будетъ возвышаться.

Нѣкоторые западные отцы четвертаго и пятаго вѣковъ по-

¹⁾ Оригенъ, *Толков. на Св. Матв.*

²⁾ Св. Василій, на 11 гл. *Исайи*.

видимому болѣе благопріятствовали папской власти, чѣмъ отцы восточные. Но въ сущности, нисколько. Мы уже представили ученіе Тертулліана, святого Кипріяна, святого Иларія Поатьерскаго, святого Льва. Ученіе Амвросія, Августина, Оптата. Иеронима, было тождественное.

По свидѣтельству блаженнаго Августина, святой Амвросій отнесъ, въ своихъ гимнахъ, слово *камень* къ личности апостола Петра, что и послужило для него самаго тогда поводомъ къ подобному же толкованію. Но святой Амвросій самъ объясняется въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій слѣдующимъ образомъ: ¹⁾ „Вѣра есть основаніе церкви, ибо не о личности, а о *вѣрѣ* Петра было сказано: врата ада не одолѣютъ ее; исповѣданіе вѣры побѣдило адъ“. Итакъ истина, исповѣданная Петромъ, есть основаніе церкви, и никакое обѣтованіе не было даровано его личности, а слѣдовательно, и его вѣрѣ *субъективной*.

Среди текстовъ святого Амвросія, Римъ утверждается преимущественно на слѣдующемъ: ²⁾ Вопрошающій Господь не недоумѣваетъ; Онъ вопрошаетъ не для узнавія, но для наученія, кто есть тотъ, котораго Онъ оставляетъ прежде восшествія на небо, какъ бы викаріемъ своей любви... Ибо такъ какъ онъ одинъ изъ всѣхъ высказалъ исповѣданіе, то и предпочтенъ предъ всѣми... Въ третій разъ Господь уже не спрашиваетъ: *преданъ ли ты Мнѣ (m'affectionnes—tu)?* но *любишь ли Меня (m'aimes—tu)?* И тогда онъ ввѣряетъ ему, какъ въ первый разъ, не агнцевъ, которые имѣютъ надобность въ млечной пищѣ; не маленькихъ овецъ, какъ во второй разъ; но Онъ приказываетъ ему пасти всѣхъ, дабы, будучи болѣе совершеннымъ, онъ и управлялъ болѣе совершенными“.

Приведши этотъ текстъ, римскіе богословы съ важностію говорятъ: кто же эти овцы, *болѣе совершенныя*, какъ не остатальные апостолы?—Затѣмъ они предполагаютъ, что папа замѣщаетъ святого Петра, а епископы замѣщаютъ апостоловъ. и отсюда они приходятъ къ заключенію, что епископы суть овцы въ отношеніи къ папѣ.

¹⁾ Св. Амвросій, О воплощеніи.

²⁾ Св. Амвросій, на евангел. Луку и *passim*.

Сказалъ ли святой Амвросій хотя бы одно слово, которое могло бы подтверждать подобные выводы? Онъ не усваиваетъ никакого догматическаго значенія тому, что говорить о Св. Петрѣ; онъ предлагаетъ лишь толкованіе таинственное и благочестивое; онъ не думаетъ смѣшивать апостоловъ, которые суть *пастыри*, съ овцами; онъ еще меньше думаетъ о преимуществахъ епископовъ Рима, о чемъ онъ не дѣлаетъ ни малѣйшаго упоминанія. И вотъ на такихъ то шаткихъ основаніяхъ хотѣтъ создать столь высокое зданіе! Святой Амвросій, подобно святому Иларію Поатьерскому, приписываетъ названіе *камня* то личности Петра, то его вѣрѣ, то чаще всего предмету его вѣры. Онъ усваиваетъ (это названіе) его личности только *переноснымъ* образомъ и въ отдаленномъ смыслѣ. „Иисусъ Христосъ, говоритъ онъ, есть *камень*. Онъ не лишилъ благодати этого наименованія своего ученика, назвавши его Петромъ, такъ какъ онъ *отъ камня* заимствовалъ твердость и крѣпость своей вѣры. Употреби же и ты свои усилія, чтобы стать камнемъ; твой камень—это твоя вѣра, и вѣра—вотъ основаніе Церкви. Если ты *камень*, то ты останешься въ церкви, потому что церковь устроена *на камнѣ*“. Это толкованіе оставляетъ ли хотя бы тѣнь сомнѣнія относительно смысла, какой святой Амвросій усваиваетъ этому пресловутому слову, на которомъ римляне строятъ удивительный монументъ папскихъ преимуществъ? Почему Петръ получилъ это названіе? „Потому, присовокупляетъ святой Амвросій, что церковь создана на вѣрѣ Петра“. Но на какой вѣрѣ? на вѣрѣ ли *личной*, или на истинѣ, въ которую онъ увѣровалъ? Святой Амвросій отвѣчаетъ въ томъ же мѣстѣ: „Петръ названъ такъ потому, что *первый* положилъ основаніе *вѣры* между народами“. Проповѣдовалъ ли онъ свою личную преданность? Этого нельзя утверждать. Итакъ это была *истина*, въ которую онъ увѣровалъ и которую проповѣдовалъ, и именно *эта истина* есть основаніе церкви.

Творенія святого Амвросія полны свидѣтельствъ противъ папскихъ притязаній. Мы могли бы привести много текстовъ, но для какой надобности? Достаточно бросить общій взглядъ на его творенія, чтобы быть убѣжденнымъ, что нельзя ссы-

латься на его авторитетъ въ пользу ультрамонтанства. Итакъ мы ограничимся приведеніемъ слѣдующаго текста, въ которомъ онъ излагаетъ свое вѣроученіе о первенствѣ Петра.

Объясняя слѣдующія слова посланія къ Галатамъ: *Я ходилъ въ Иерусалимъ видѣть Петра*, онъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Прилично было Павлу идти видѣть Петра. Почему? потому ли, что Петръ былъ его начальникомъ или начальникомъ другихъ апостоловъ? Нѣтъ, но потому, что среди всѣхъ апостоловъ онъ былъ *первымъ*, которому Господь вѣрилъ попеченіе о церкви. Потому ли, что обязанъ былъ получить распоряженіе или посланничество отъ Петра? Нѣтъ, но дабы Петръ зналъ, что Павелъ получилъ *такую же власть, какая дарована была и ему самому*“.

Святой Амвросій такъ объясняетъ слѣдующія другія слова: *Узнавши, что власть возвыщать евангеліе язычникамъ вѣрена мнѣ*: „Онъ (Павелъ) называетъ только Петра и сравниваетъ себя только съ нимъ, ибо, какъ *Петръ получилъ первенство для основанія церкви среди іудеевъ*, такъ Онъ, Павелъ, подобнымъ же образомъ, былъ избранъ *имѣть первенство въ дѣлѣ основанія церкви среди язычниковъ*“. Далѣе онъ пространно развиваетъ эту идею, которая въ конецъ разрушаетъ папскія притязанія. Въ самомъ дѣлѣ, по Амвросію, Римъ, который не принадлежалъ іудеямъ, какъ никто этого не оспариваетъ, славился первенствомъ не Петра, но Павла. Наконецъ, это болѣе согласно съ историческою истиною, ибо доказано, что Павелъ проповѣдывалъ евангеліе въ Римѣ прежде Петра; что первые два епископа были поставлены Павломъ; что преемство его Петромъ восходитъ только къ Клименту, третьему римскому епископу.

Наконецъ, въ какомъ смыслѣ Амвросій понимаетъ слово *первенство*? Онъ не связываетъ съ нимъ никакой идеи чести или власти, ибо онъ положительно говоритъ: „когда относительно Петра услышитъ слѣдующія слова: *Что скажешь о мнѣ, кто я?* припоминая его почетное мѣсто, то (разумѣй, что) онъ пользовался *первенствомъ*, первенствомъ исповѣданія, а не *почести*, первенствомъ вѣры, а не *чиноначалія (ordre)*“¹⁾. Не значить

¹⁾ Св. Амвросій, *О воплощеніи*.

ли это отвергать всякую идею первенства въ томъ смыслѣ, какъ ее понимаютъ римляне? Итакъ римскіе богословы злоупотребляютъ авторитетомъ Св. Амвросія.

Не менѣе они злоупотребляютъ авторитетомъ и бл. Августина. Этотъ учитель, правда, говоритъ ¹⁾: „Петръ, который нѣсколько раньше исповѣдалъ Христа Сыномъ Божиимъ и который, за это исповѣданіе, названъ *камнемъ*, на которомъ должна быть создана Церковь и пр.“, но онъ самъ же и объясняетъ себя во многихъ другихъ своихъ сочиненіяхъ. Приведемъ нѣсколько примѣровъ ²⁾: „Петръ получилъ это названіе отъ Господа для обозначенія Церкви; ибо Христосъ и есть *камень*, а Петръ есть *народъ христіанскій*. *Камень (pierre)* есть главное слово, вотъ почему (слово) Петръ происходитъ отъ *камня*, а не *камень* отъ Петра, какъ слово *Христосъ* не происходитъ отъ *христіанина*, но *христіанинъ* отъ Христа. Итакъ, говоритъ онъ, ты Петръ, и *на этомъ камнѣ* Я создамъ Церковь Мою. Я создамъ тебя на Мнѣ, а не буду созданъ на тебѣ“.

„Церковь, говоритъ еще блаженный Августинъ ³⁾, создана на *каменѣ*, откуда Петръ заимствовалъ свое имя. Камень есть Христосъ, и на этомъ то фундаментѣ и самъ Петръ долженъ возвышаться“. Въ книгѣ своихъ *Поправокъ (Retractationes)*, блаженный учитель выражается слѣдующимъ образомъ ⁴⁾: „Въ этой книгѣ я сказалъ въ одномъ мѣстѣ, по поводу апостола Петра, что Церковь создана на немъ, какъ на *каменѣ*. Этотъ смыслъ воспѣвается большимъ числомъ стиховъ блаженнаго Амвросія, который говоритъ, припоминая пѣтуха: „*Когда онъ затѣлъ, камень Церкви оплакалъ свое паденіе*. Но я знаю, что очень часто затѣмъ я усвоилъ словамъ слѣдующій смыслъ: когда Господь сказалъ: *Ты еси Петръ и на семъ камнѣ создамъ церковь Мою*, Онъ разумѣлъ *подъ этимъ камнемъ* то, что исповѣдалъ Петръ, говоря: *Ты Христосъ, Сынъ Бога живаго*; такъ что Петръ, названный такимъ образомъ *этимъ камнемъ*, представлялъ *лице Церкви*, которая создана на этомъ камнѣ

1) Бл. Август. на псаломъ LXIX; посл. къ Галат.

2) Онъ же, Слово XIII, о словѣ Божіемъ.

3) Онъ же, Тракт. 124, на Іоан.

4) Онъ же, *De Retract.*, lib. 1, с. XXI.

и которая получила ключи царствія небеснаго. Въ самомъ дѣлѣ, Онъ не сказалъ ему: ты камень, но ты Петръ. Камень есть Христось; Петръ за свое исповѣданіе, тождественное съ исповѣданіемъ всей Церкви, былъ названъ Петроу. Изъ этихъ мнѣній, пусть читатель избираетъ наиболее вѣроятное“.

Такимъ образомъ, блаженный Августинъ не порицаетъ ни того, ни другого толкованія, сообщаемого тексту: *Ты еси Петръ* и пр.; но очевидно онъ признаетъ лучшимъ тотъ смыслъ, который былъ допускаемъ имъ чаще всего, что не помѣшало римскимъ богословамъ цитировать блаженнаго учителя въ пользу перваго толкованія, допущеннаго имъ лишь одинъ разъ, отъ котораго онъ отказывается, формально не осуждая его.

Подобно св. Кипріану, блаженный Августинъ учитъ, что Петръ представлялъ церковь, что онъ былъ образомъ церкви. Отсюда онъ не заключаетъ, будто вся церковь была резюмирована въ немъ, но что напротивъ, онъ лично не получилъ ничего, и что все, дарованное ему, даровано церкви ¹⁾. Таковъ истинный комментарий этого вѣрованія отцовъ; Петръ изображалъ церковь, когда Иисусъ Христось обратился къ нему или когда Господь говорилъ съ нимъ. Блаженный Августинъ допускаетъ, это вѣрно, что Петръ пользовался первенствомъ, но онъ самъ объясняетъ, что онъ разумѣлъ подъ этимъ словомъ. „Онъ не имѣлъ, говоритъ Августинъ, первенства надъ учениками (*in discipulos*), но среди учениковъ (*in discipulis*). Его первенство среди учениковъ, было такимъ же, какимъ было первенство Стефана среди диаконовъ. Онъ называетъ Петра первымъ (*primus*), какъ Павла называетъ послѣднимъ (*novissimus*), что подаетъ лишь идею времени. Подлинно эта идея принадлежитъ блаженному Августину, ибо въ томъ текстѣ, которымъ римляне столько злоупотребляютъ по причинѣ того, что блаженный Августинъ усваиваетъ въ немъ первенство Петру,— онъ формально говоритъ, что Петръ и Павелъ, первый и послѣдній, были равны честию апостольства ²⁾. И такъ св. Петръ, по блаженному Августину, получилъ только ту превосходную милость, что былъ первымъ призванъ къ апостольству. Это от-

¹⁾ Serm. CXVIII et CCCXVI de Divers.; serm. X. in Petr. et Paul. Tract. 124, Ioan. et alib.

²⁾ Бл. Август., serm. X in Petr. et Paul.

лице, коимъ почтилъ его Господь, составляетъ его славу, но не сообщаетъ ему никакой власти.

Блаженный Августинъ, по мнѣнію римскихъ богослововъ, признавалъ верховный авторитетъ римской церкви, говоря, что „первенство апостольскаго престола всегда было у ней въ силѣ“¹⁾. Но что онъ подразумѣвалъ подь этими словами? Досто- вѣренъ фактъ, что Африканская церковь, подь вліяніемъ са- мого Августина, который былъ ея оракуломъ, съ силою писала епископу Рима для отвращенія его отъ дальнѣйшаго при- нятія въ свое общеніе тѣхъ, коихъ она отлучила, какъ онъ сдѣлалъ это для нѣкоего Аппіаріа²⁾; ибо онъ не можетъ по- ступать подобнымъ образомъ, не нарушая канонвъ Никейскаго собора. Будучи далекою отъ признанія верховнаго авторитета Рима, церковь Африканская, въ согласіи съ блаженнымъ Авгу- тиномъ, отказала римскому епископу въ титулъ *summus sacer- dos* (верховный священникъ). И такъ, блаженный Августинъ не признаетъ верховной юрисдикціи римской церкви. Что же ра- зумѣлъ онъ подь *верховенствомъ апостольства*? Онъ не остав- ляетъ въ этомъ отношеніи никакого сомнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, усвоивши Св. Павлу апостольское верховенство, подоб- ное верховенству Петра, онъ замѣчаетъ, что оно превышаетъ *епископата*. „Кто не знаетъ, говоритъ онъ, что *верховенство апостольства* должно быть предпочитаемо *всему епископату*“³⁾. Конечно, епископы признаются преемниками апостоловъ; но они не унаслѣдовали апостольскаго служенія, они не участву- ютъ и въ нѣкоторыхъ высшихъ преимуществахъ, принадле- жавшихъ первымъ апостоламъ Христа. Это тѣ преимущества, которыя составляютъ *апостольское верховенство*, нераздѣльно принадлежавшее и первымъ апостоламъ. И титулъ князя—*апо- стола* усвоется отцами церкви имъ безразлично. И такъ вся- кая апостольская церковь, то есть, сохранившая законное пре- емство апостольства, сохранила и *первенство кафедры*, то есть, *апостольскаго* ученія. Блаженный Августинъ утверждаетъ, что римская церковь, въ его время, сохраняла это преемство апостольскаго ученія. Доказываетъ ли это, что онъ при-

1) Бл. Август. *Epist. ad Episcop. Donatist.*

2) *Epist. Episcop. afric. ad Celestin. et Conc. Carth. 111.*

3) Бл. Август., *serm. X in Petr. et Paul.*

знаеть за нею авторитетъ верховный, вселенскій въ управленіи Церковію? Конечно, нѣтъ. Онъ такъ былъ далекъ отъ признанія этого авторитета, что отсылаетъ Донатистовъ преимущественно къ апостольскимъ церквамъ Востока для убѣжденія въ ихъ заблужденіи, не потому, будто онъ думалъ, что церковь римская не унаслѣдовала апостольскаго наставленія,—мы видѣли противоположное этому,—но потому что Римъ, замѣшанный въ споръ съ Донатистами, не представляетъ столькихъ гарантій безпристрастія, какъ апостольскія церкви Востока.

Блаженный Августинъ, не признававшій за Римомъ права вмѣшиваться въ простыя дисциплинарныя разногласія въ Африканской церкви, еще болѣе былъ далекъ отъ признанія (за нимъ) учительной власти. Во многихъ своихъ сочиненіяхъ онъ изложилъ *правило вѣры*, но никогда, по этому поводу, онъ не упоминалъ объ учительной власти церкви Рима. Правило вѣры, по его воззрѣнію, состоитъ въ *постоянномъ* и *единодушномъ* согласіи всѣхъ церквей. Его ученіе тождественно съ ученіемъ Тертуліана, и оно, такъ сказать, скопировано Викентіемъ Лиринскимъ, коего удивительное *Уведомленіе* въ совершенствѣ резюмируетъ ученіе первыхъ пяти вѣковъ по этому основному вопросу. Въ виду этого великаго ученія, такъ точно формулированнаго отцами, въ которомъ не замѣтно ни малѣйшаго мерцанія римской власти, ученія, которое, напротивъ, діаметрально противоположно этой мнимой власти, трудно понять, какъ приверженцы папства осмѣлились изобрѣсть свою систему, ибо они должны были понять, что этимъ поставляютъ себя въ прямое противорѣчіе съ вселенскимъ преданіемъ.

Римскіе богословы крикливо приводятъ два другія мѣста изъ блаженнаго Августина: Въ первомъ, блаженный учитель обращается къ Пелагіанамъ и говоритъ имъ: ¹⁾ „Относительно вашего дѣла, два собора послали (свои рѣшенія) апостольскому престолу, рѣшенія возвратились оттуда: *дѣло покончено*, да благоугодно будетъ, чтобы прекратилось также и заблужденіе!“ Папскіе приверженцы такъ переводятъ это мѣсто. *Римъ сказалъ, дѣло покончено: Roma locuta est, causa finita est.* Выраженіе *Римъ сказалъ, Roma locuta est,* суть чистыя измышле-

¹⁾ Бл. Август., serm. 131, de Verb. Evang.

нія; ихъ нѣтъ у блаженнаго Августина. Второе выраженіе: *дѣло покончено*, находится у него; но мы сей-часъ увидимъ его смыслъ.

Второе мѣсто, аналогичное съ первымъ, выражено слѣдующимъ образомъ: „Ваше дѣло покончено, говоритъ онъ Пелагианамъ ¹⁾, посредствомъ компетентнаго суда епископовъ, сообща; вамъ не остается ничего другого, какъ только подчиниться высказанному рѣшенію, или прекратить ваше безпокойное безчинство, если вы отказываетесь отъ него.

Первый текстъ относится къ 419 году, когда Пелагиане были осуждены двумя Африканскими соборами и папою Иннокентіемъ 1-мъ. Второй—къ 421 году, когда двадцать восемь пелагианскихъ епископовъ апеллировали къ вселенскому собору, по поводу рѣшенія, поразившаго ихъ. Итакъ, по мнѣнію римскихъ богослововъ, папское осужденіе, подтверждающее осужденіе Африканскихъ соборовъ, имѣло учительную власть, которую не могла ослабить апелляція къ вселенскому собору, итакъ Римъ пользовался верховнымъ и неотмѣняемымъ авторитетомъ въ догматическихъ вопросахъ.

Эти заключенія не точны. Прежде всего, блаженный Августинъ не смотрѣлъ на рѣшеніе Рима, какъ на неотмѣняемое. Въ самомъ дѣлѣ, говоря о вопросѣ перекрещиванія, онъ утверждаетъ, что св. Кипріанъ имѣлъ права противопоставлять свое вѣрованіе вѣрованію папы Стефана, и говорить, что онъ самъ не высказался бы такъ ясно объ этомъ вопросѣ, если бы вселенскій соборъ еще не рѣшилъ его ²⁾. Въ то же время онъ признаетъ, что Стефанъ имѣлъ на своей сторонѣ *гораздо большее число* единомышленниковъ.

Обращаясь къ Донатистамъ, онъ говоритъ имъ, что послѣ осужденія соборомъ въ Римѣ, у нихъ остается еще одна надежда на соборъ *полный*, или вселенскій, къ которому они могутъ апеллировать ³⁾. Итакъ онъ не смотрѣлъ на сужденіе папы, высказанное даже на соборѣ, какъ на неотмѣняемое и безапелляціонное.

Кромѣ того, надобно замѣтить, что по дѣлу Пелагианъ, блаж. Августинъ упоминаетъ *одна только разъ* о римскомъ судѣ, въ

¹⁾ Бл. Август., *Cont. Julian*, lib. 111.

²⁾ Блаж. Августинъ, lib. II, *de Baptismat, cont. Donat*, lib. *de Baptismat. Cont. Petil.*

³⁾ Онъ-же, *Epist.* 4.

первомъ приведенномъ текстѣ. Во второмъ, и во всѣхъ другихъ, онъ говоритъ только о судѣ, высказываемомъ всѣми епископами, и въ частности епископами Восточными ¹⁾. Итакъ, доводъ блаж. Августина есть слѣдующій: Вы осуждены повсюду, на Востокѣ и на Западѣ, для чего же вамъ апеллировать къ церкви, соединенной на соборѣ, когда всѣ (частныя) церкви единодушны въ вашемъ осужденіи? Пелагіане оправдывались рѣшеніемъ, высказаннымъ въ ихъ пользу папою Зосимомъ, преемникомъ Иннокентія. Что же отвѣчаетъ имъ Августинъ? „Если бы я согласился (чего однако нѣтъ), что римская церковь судила подобнымъ образомъ о Келестинѣ и Пелагійѣ, и что она одобрила ихъ ученіе, то отсюда слѣдовало бы только что римскій клиръ сталъ измѣнникомъ“ ²⁾.

Подобный отвѣтъ не ниспровергаетъ ли весь тезисъ, который ультрамонтане хотѣли бы построить на текстѣ блаж. Августина—*искаженномъ и дополненномъ*? Онъ не исключаетъ Рима изъ суда надъ Пелагіанами, потому что эта церковь есть *апостольская* и составляетъ часть вселенской; но его доводъ тѣмъ не менѣе состоитъ въ слѣдующемъ выраженіи: „Куда вы пойдете? говоритъ онъ Пелагіанамъ; не видите ли вы повсюду, куда только ни направитесь, воинство Иисуса Христа, которое поражаетъ васъ на всякомъ мѣстѣ, въ Константинополѣ ли, въ Африкѣ ли, и во всякой, самой отдаленной странѣ?“ ³⁾ Наконецъ доказательствомъ того, что даже въ Римѣ, равно какъ и въ остальной церкви, не смотрѣли на рѣшеніе Иннокентія, какъ на *окончаніе дѣла*, служить то, что это самое дѣло, послѣ его рѣшенія, было изслѣдуемо въ самомъ Римѣ папою Зосимомъ, преемникомъ Иннокентія; что оно было изслѣдуемо частными церквами на большомъ числѣ соборовъ; наконецъ снова было изслѣдуемо на вселенскомъ соборѣ Ефесскомъ, который *разсудилъ* дѣло и утвердилъ *рѣшеніе*, высказанное въ Римѣ и повсюду, гдѣ дѣло было изслѣдовано ⁴⁾.

Наконецъ, достаточно знать, какимъ образомъ папа Инно-

1) Онъ-же, lib. I. *Cont. Julian.*

2) Онъ-же, lib. 11.

3) Блаж. Августинъ, lib. II, *Cont. Julian.*

4) *Epist., Conc. Eph. ad Caelest. V, Et. St. Prosp. Op.; Phot. Biblioth. Cardinal Noris, Hist. Pelag., lib. II, ch. IX; edit. rom.*

кентій I-й былъ призываемъ высказаться по дѣлу Пелагія, чтобы быть убѣжденнымъ, что римскіе богословы злоупотребляютъ текстомъ блаж. Августина. Африканскіе епископы на двухъ соборахъ осудили заблужденія Пелагія, не справляясь съ Римомъ и его ученіемъ. Пелагіане противопоставили имъ тогда римское вѣрованіе, признаваемое ими согласнымъ съ ихнимъ. Послѣ этого Африканскіе епископы написали къ Иннокентію, спрашивая его—вѣрно ли утвержденіе Пелагіанъ. Тѣмъ болѣе надобно было поступить такъ, что въ самомъ дѣлѣ Пелагіане имѣли большое вліяніе въ Римѣ ¹⁾). Епископы писали папѣ не для того, чтобы испросить у него рѣшеніе, руководственное для нихъ, но чтобы заставить замолчать тѣхъ, которые предполагали, что въ Римѣ держатся *ереси*. Иннокентій осудилъ ересь; это и побудило блаж. Августина сказать: „Вы предполагаете, что Римъ стоитъ за васъ; Римъ осуждаетъ васъ; вы осуждены также и всѣми остальными церквами; дѣло покончено. Въмѣсто испрашиванія въ Римѣ рѣшенія, Африканскіе епископы указываютъ папѣ на поведеніе, котораго онъ долженъ держаться среди этихъ событій ²⁾).

Итакъ римскіе богословы злоупотребляютъ текстомъ блаж. Августина; *частію же они измыслили его* по требованію своей системы.

Одинъ текстъ, представляющійся съ перваго раза очень благопріятствующимъ римскимъ притязаніямъ, принадлежитъ св. Оптату Милевскому, который приводится римскими богословами при всѣхъ удобныхъ случаяхъ. Вѣрно истолкованный однако же этотъ текстъ не болѣе имъ благопріятствуетъ, какъ и тексты другихъ отцовъ. Св. епископъ Милевскій возсталъ противъ Донатистовъ, учредившихъ свое епископство въ Римѣ. Онъ хотѣлъ имъ доказать, что ихъ епископство не законное. Съ этою цѣлію онъ долженъ былъ установить, что единственно законное епископство есть то, которое по прямой линіи идетъ отъ апостоловъ; ибо существуетъ только одно апостольство, коего Петръ изображаетъ *единство*; и все, что находится внѣ *апостольской кафедры*, то есть, апостольства, не можетъ заявлять

¹⁾ *Epist. Synod. Cartag. ad Innocent. int. S. Aug. op. Aug. Epist. 191 et 194; Possid., int. op. Aug. S. Prosp. Chron. ad ann. 418.*

²⁾ *Epist. quinque Episcop. int. Aug. op.*

притязанія на законность. Принимая это во вниманіе, св. Оптатъ такъ обращается къ своему противнику ¹⁾).

„Ты не можешь отвергать и ты знаешь, что епископская каедръ съ самаго начала была дана Петру въ городъ Римъ; что на эту каедръ возсѣлъ Петръ, вождь всѣхъ апостоловъ; ты знаешь, по какой причинѣ онъ названъ Петромъ, дабы пребывавая на этой каедрѣ *единымъ*, сохраняемо было единство повсюду, въ виду опасенія, чтобы каждый изъ прочихъ апостоловъ не заявлялъ притязанія на одну каедръ; наконецъ, дабы тотъ признаваемъ былъ отщепенцемъ и грѣшникомъ, кто поставилъ бы другую каедръ противъ этой единственной каедръ“.

Для блага единства, говорить онъ еще ²⁾), блаженный Петръ, для котораго было достаточно, чтобы по отреченіи отъ своего Господа получить прощеніе, онъ удостоился еще быть превознесеннымъ предъ всѣми апостолами и *однимъ* получилъ ключи Царствія Небеснаго, чтобы сообщить ихъ другимъ“.

Св. Оптатъ спорить съ человѣкомъ, который отрицаетъ единство священноначалія и его апостольское происхожденіе. Чтобы его убѣдить, онъ указываетъ ему на Римъ, единственную *апостольскую* церковь, коей апостольское происхожденіе на западѣ было безспорно; онъ показываетъ ему, что Петръ, который былъ *символомъ священническаго единства*, основалъ Римскую каедръ; что, слѣдовательно, онъ долженъ находиться (въ общеніи) съ этою каедрою, если хочетъ пребывать въ единствѣ и апостольскомъ служеніи; но отсюда до власти надъ всею церковію, далеко.

Совокупность всѣхъ разсужденій святого Оптата доказываетъ, что въ предшествующемъ текстѣ онъ имѣлъ въ виду ту цѣль, которую мы указали.

„Нашъ ангель ³⁾), говорить онъ, ведетъ свое начало отъ Петра, а вашъ ведетъ начало только отъ Виктора ⁴⁾). Обратитесь, если вамъ угодно, къ семи ангеламъ, существующимъ въ Азій; обратитесь къ нашимъ сотоварищамъ, то есть, къ

¹⁾ S. Optat, liv. II, Cont. Parm.

²⁾ Liv. I, Cont. Parm.

³⁾ Онъ намекаетъ на *ангеловъ* церквей, которые въ Апокалипсисѣ означаютъ епископовъ.

⁴⁾ Это былъ епископъ, поставленный Донатистами въ Римѣ.

тѣмъ церквамъ, къ которымъ писалъ св. Іоаннъ и съ которыми вы не находитесь въ общеніи. Всякій же, кто пребываетъ внѣ семи церквей, тотъ есть *чуждый*; если вы имѣете кого либо изъ ангеловъ семи церквей, съ которыми состоите въ *единеніи*, то посредствомъ его вы находитесь въ общеніи съ остальными ангелами, а чрезъ нихъ со всѣми церквами; а посредствомъ церквей и съ нами. А если этого нѣтъ, то вы не обладаете *вселенскимъ* характеромъ церкви, и вы не истинные *каволики*“.

Таковъ правильный анализъ доказательствъ святого Оптата. Онъ не старается въ своемъ сочиненіи доказывать, что Римскій законный епископъ обладаетъ властію вселенскою; онъ устанавливаетъ только, что (епископъ этотъ) по прямой линіи нисходитъ отъ апостоловъ и что его противникъ донатистъ не есть законный епископъ; онъ доказываетъ, что апостольскія церкви Востока находятся въ общеніи съ апостольскимъ епископомъ Рима и, слѣдовательно, Донатисты не находятся въ *каволическомъ* или вселенскомъ единеніи. Поистинѣ, мы не видимъ, какимъ образомъ подобное ученіе можетъ быть приводимо въ доказательство притязаній современнаго папства. Скорѣе, по справедливости, можно пользоваться этимъ доказательствомъ противъ папскихъ притязаній.

Мы обозрѣли важнѣйшіе тексты, на которыхъ ультрамонтане и совершенные галликанцы основываютъ свои системы касательно папства. Первые видятъ въ нихъ папскую *автократію*; вторые *умѣренную монархію*, коей папа есть вождь, не абсолютный и непогрѣшимый, но подчиненный законамъ и опредѣленіямъ соборовъ. И тѣ и другіе дурно истолковали тексты и извлекли изъ нихъ ложныя заключенія; достаточно противопоставить ихъ одни другимъ, чтобы опровергнуть ихъ. Единственные факты, вытекающіе изъ этихъ текстовъ, суть слѣдующіе: 1) святой Петръ былъ *первымъ* между апостолами, но это званіе не давало ему власти; 2) святой Петръ, вмѣстѣ съ святымъ Павломъ, способствовалъ основанію Церкви въ Римѣ; 3) эта, слѣдовательно, церковь обладаетъ апостольскимъ престоломъ.

Изъ этихъ фактовъ приверженцы папской власти хотятъ заключать, что римскіе епископы, по праву преемниковъ святого Петра, унаслѣдовали преимущества этого апостола. Но

тексты не подтверждаютъ ни преимуществъ, усвояемыхъ ими святому Петру, ни наслѣдія, полученнаго епископомъ Рима. Этотъ епископъ не есть наслѣдникъ Петра, какъ не есть наслѣдникъ и Павла; онъ пользовался только *епископствомъ* въ той церкви, гдѣ эти апостолы совершали свое *апостольское* служеніе. Петръ и Павелъ скончались въ Римѣ; и хотя своею смертію они прославили эту церковь, но этимъ не завѣщали ей наслѣдія своего *апостольства*, равно какъ и другіе апостолы не оставили его церквамъ, въ которыхъ скончались. Преимущества, которыя должны продолжаться въ церквахъ, завѣщаны не смертію апостоловъ, но *посвященіемъ*; вотъ почему апостолы *посвятили* и поставили епископовъ во всѣхъ основанныхъ ими церквахъ, въ Римѣ, какъ и въ другихъ мѣстахъ. Такъ, по свидѣтельству памятниковъ первыхъ вѣковъ, *первымъ епископомъ* Рима былъ Линъ, а не святой Петръ. Римское *епископство* восходитъ только къ Лину, и это епископство имѣетъ свое начало прежде всего въ апостольствѣ Павла, который посвятилъ первыхъ двухъ епископовъ, а потомъ въ апостольствѣ Петра, *посвятившаго* Климента, который былъ избранъ на римскій престолъ по смерти Анаклета и спустя долгое время послѣ кончины св. Петра. Подобнымъ же образомъ и епископы Антіохійскіе берутъ свое начало въ апостольствѣ Петра и Павла; епископы Александріи тоже восходятъ къ Петру чрезъ Марка, который былъ посланникомъ и ученикомъ этого апостола. Другіе апостольскіе престолы, какъ то: Іерусалима, Смирны, Византіи и т. п., подобно римскому, имѣютъ свое начало отъ того или другого апостола. Ихъ *епископство* тоже есть апостольское, но не есть *апостольство*.

Прежде окончанія этого изслѣдованія ученія отцовъ четвертаго и пятаго вѣка, мы должны упомянуть, въ формѣ возраженій, о нѣкоторыхъ текстахъ блаж. Іеронима, которые, по видимому, благопріятствуютъ крайнимъ папскимъ притязаніямъ.

Предварительно замѣтимъ что 1) хотя бы слова этого учителя надобно было бы понимать буквально, то и тогда они не доказывали бы ничего, ибо этотъ учитель остается *одинъ* противъ всѣхъ, а мнѣніе только *одного* учителя даже отца церкви абсолютно не доказываетъ ничего въ отношеніи къ ка-еолическому ученію; 2) нельзя понимать буквально текстовъ

блаж. Иеронима, не поставляя его въ противорѣчіе съ самимъ собою.

Пиша къ папѣ Дамазу, *друзю и покровителю* своему, Иеронимъ выражается слѣдующимъ образомъ: 1) „Хотя ваше величіе меня устрашаетъ, но ваша благодать ободряетъ. Я испрашиваю у священника жертвы спасенія, у пастыря помощи, необходимой овцѣ. Я говорю преемнику рыбака, ученику креста. Не слѣдуя ни за какимъ первымъ, развѣ только за *Христомъ*, я нахожусь въ общеніи съ Вашимъ блаженствомъ, то есть, съ каедрою Петра; я знаю, что на этомъ камнѣ создана церковь. Кто не ѣсть агнца въ этомъ домѣ, тотъ нечистъ; кто не обрѣтается въ Ноевомъ ковчегѣ, тотъ погибнетъ во время потопа... Я не знаю Виталія; я отвергаю Мелетія; я не знаю Павлина 2). Кто не жнетъ съ вами, тотъ расточаетъ жатву, то есть, онъ не со Христомъ, а съ антихристомъ“. Затѣмъ спрашиваетъ, долженъ ли онъ говорить о Божественныхъ *Ипостасяхъ*, или долженъ молчать.

Обращаясь къ Дамазу, римскимъ дамамъ и въ частности къ Евстохіи, блаж. Иеронимъ выражается о Римскомъ престолѣ, почти въ томъ же смыслѣ.

Надобно ли понимать его слова буквально, или же надобно видѣть въ нихъ ласкательство по отношенію къ папѣ Дамазу? Въ словахъ этихъ тѣмъ болѣе надобно видѣть ласкательство, что Дамазъ представилъ Иерониму доказательства не только своего покровительства, но и дружбы. Какъ бы то ни было, достовѣрно, что ихъ нельзя понимать буквально, не поставляя блаж. Иеронима въ противорѣчіе съ самимъ собою. Прежде всего надобно замѣтить, что онъ признаетъ въ Церкви только одного *перваго*, Иисуса Христа; кромѣ того, онъ называетъ св. апостола Петра *камнемъ*, на которомъ основана Церковь и въ то же время утверждаетъ, что Иисусъ есть *единный камень* и что названіе *вторичныхъ камней* равно принадлежитъ всѣмъ апостоламъ и пророкамъ. „*Камни*, говоритъ онъ, должны быть понимаемы въ смыслѣ *пророковъ и апостоловъ*. *Церковь* есть *камень*, который утверждается на *болѣе твердомъ камнѣ*“ 3).

1) Блаж. Иеронимъ, *Epist. 57 ad Damas.*

2) Намекъ на разногласіе въ церкви Антиохійской.

3) Блаж. Иеронимъ, *adv. Iovin.*

Онъ учить, что Церковь представляется апостолами и пророками въ томъ смыслѣ, что она *основана* на тѣхъ и другихъ, *super prophetas et apostolos constituta*. Впрочемъ, въ своемъ письмѣ къ Дамазу, онъ повидимому говоритъ, что Петръ есть основаніе Церкви съ исключеніемъ всѣхъ другихъ.

Но быть можетъ онъ допускалъ, что Петръ обладалъ нѣкоторымъ верховенствомъ, какъ бы основою Церкви? Нѣтъ, потому что онъ положительно говоритъ противное: „Крѣпость Церкви, говоритъ онъ, утверждается на нихъ (пророкахъ и апостолахъ) *одинаковымъ образомъ*“¹⁾. Онъ называетъ св. Петра *княземъ* апостоловъ, но онъ говоритъ также: „Онъ (Христосъ) показываетъ намъ *Петра и Андрея*, князей апостоловъ, поставленныхъ быть проповѣдниками Евангелія“.

Главенство св. Петра состоитъ ли во власти, какъ это можно заключать изъ письма къ Дамазу? Иеронимъ объясняется въ слѣдующемъ мѣстѣ²⁾: „Что можно приписать Аристотелю, чего нельзя было бы найти у Павла? или Платону, что не принадлежало бы Петру? Какъ этотъ послѣдній былъ *княземъ* философовъ, такъ Петръ былъ *княземъ* апостоловъ, на которомъ была устроена церковь Господня, какъ на крѣпкой скалѣ“. Въ другомъ мѣстѣ³⁾, онъ представляетъ св. Павла говорящимъ: „Я *ни въ чемъ* не ниже Петра, ибо мы *посвящены* тѣмъ же Богомъ для одного и того же служенія“. Очевидно, что тотъ, кто *ни въ чемъ* (in pullo) не ниже другого, равенъ ему во всемъ.

Римскіе богословы не могутъ отрицать, что св. отцы вообще учили о *равенствѣ* апостоловъ между собою; относительно этого пункта, преданіе единодушно. Нельзя привести ни одного отца Церкви, который преподавалъ бы иное ученіе. Но римскіе богословы стараются не давать значенія столь важному факту. Они надѣются выйти изъ затрудненія, причиняемаго подавляющимъ свидѣтельствомъ отцовъ, слѣдующимъ различіемъ: апостолы были равны, говорятъ они, *въ отношеніи къ апостольству*, но не *въ отношеніи къ первенству*⁴⁾. Но это

¹⁾ Онъ-же, *adv. Iovin.*

²⁾ Онъ-же, *adv. Pelag. lib. I, c. IV.*

³⁾ Онъ-же, *Comment. in Epist. ad Galat.*

⁴⁾ Дабы насъ не обвинили въ ложномъ усвоеніи этого различія среди римской партіи, мы заявляемъ, что его можно находить у богослова, пользующагося большимъ авторитетомъ въ этой партіи, у О. Перроне; *Tract. de Loc. Theol. part. I, Sect. II, cap. I, Difficult. respons ad 6.*

первенство, какъ его понимаютъ въ Римѣ, можетъ ли существовать вмѣстѣ съ какимъ бы то ни было *равенствомъ*? Очевидно, нѣтъ. Отцы не могли учить о равенствѣ апостоловъ, не отрицая верховенства одного среди нихъ. Они учили объ этомъ равенствѣ безъ всякаго ограниченія. Итакъ, римскіе богословы искажаютъ ихъ свидѣтельство, прибѣгая къ различію, которое лишаетъ его абсолютнаго характера.

Но не усвоаетъ ли Иеронимъ Римскому престолу преимуществъ исключительныхъ, какъ можно думать на основаніи его писемъ къ Дамазу и Евстохію? Вотъ что говоритъ святой учитель въ другомъ письмѣ ¹⁾.

„Не должно думать, будто городъ Римъ составляетъ Церковь, отличную отъ Церкви всей вселенной: Галлы, Британія, Африка, Персія, Востокъ, Индія, всѣ варварскіе народы признаютъ божество Иисуса Христа и сохраняютъ *одно правило истины: Если надобно искать авторитета, то вселенная гораздо больше одного города.* Повсюду, гдѣ существуетъ епископъ, будетъ ли онъ находиться въ Римѣ или въ Евгеѣ, въ Константинополѣ или Реджію, въ Александріи или Танаисѣ, онъ обладаетъ *тѣмъ же авторитетомъ, тѣмъ же достоинствомъ*, получивши то же священство. Сила, обуславливаемая богатствомъ, и скромность положенія, къ которому приводитъ бѣдность, не дѣлаютъ епископа ни болѣе, ни менѣе великимъ“.

Можно ли выразиться болѣе ясно, что правило вѣры находится только въ цѣломъ епископскомъ обществѣ, а не въ Римѣ; что Римскій епископъ есть только епископъ и что онъ не болѣе самаго скромнаго епископа Церкви; что принадлежащая епископу сила, по причинѣ богатствъ, не дѣлаетъ его выше другихъ?

Не должно ли утверждать, что блаж. Иеронимъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ постарался опровергнуть свои письма къ Дамазу?

Но, присовокупляютъ римскіе богословы, папскія преимущества до такой степени были признаваемы, что даже еретикъ Иовиніанъ упоминаетъ о нихъ. Въ самомъ дѣлѣ, желая доказать блаж. Иерониму, что брачное состояніе выше состоянія дѣвства, онъ говоритъ ему: „Святой Іоаннъ былъ дѣвственникомъ, а святой Петръ былъ женатъ; вотъ почему Иисусъ Хрис-

¹⁾ Блаж. Иеронимъ, *Epist.* 146 *ad* *Ec.*

тось предпочель св. Петра св. Иоанну, *создавая на немъ свою Церковь!*“ Римляне останавливаются на этомъ и не приводятъ отвѣта блаж. Иеронима Ювиніану. Но этотъ приемъ не доказываетъ ихъ добросовѣстности, какъ это очевидно. Вотъ отвѣтъ блаж. Иеронима ¹⁾. „Если Онъ предпочтительно удостоилъ Петра предъ Иоанномъ этого почетнаго отличія, то это потому, что неприлично было возложить его на юнаго Иоанна, или лучше— на дитя, какимъ былъ Иоаннъ,—не возбуждая ревности. Но какъ Петръ есть апостоль, такъ и Иоаннъ. Одинъ женать, другой дѣвственникъ. Но Петръ есть *только апостоль*, а Иоаннъ апостоль, евангелистъ и пророкъ“.

По совѣсти, разсуждалъ ли бы блаж. Иеронимъ подобнымъ образомъ, если бы о первенствѣ Св. Петра онъ имѣлъ идею, какую въ Римѣ имѣють о папѣ? Онъ плохо опровергалъ бы Ювиніана, еслибы признавалъ первенство Петра какъ-либо иначе, а не *старшинствомъ*, въ силу котораго онъ былъ представителемъ апостольскаго общества и *символомъ* единства; ибо онъ основываетъ свое доказательство на слѣдующемъ *безспорномъ* фактѣ; Петръ, подобно другимъ апостоламъ, былъ только апостоломъ. Если бы Ювиніанъ думалъ иначе, то доказательство блаж. Иеронима было бы смѣшнымъ. Но блаженный учитель полагаетъ слѣдующее главное начало своего доказательства: надобно ли поставлять св. Иоанна выше св. Петра по причинѣ его качествъ: *евангелиста* и *пророка*, если св. Петръ былъ *вождемъ* и *княземъ* апостоловъ въ томъ смыслѣ, какой Римъ усволяетъ этимъ выраженіямъ теперь?

● Послѣ представленной нами картины *постояннаго и вселенскаго* преданія первыхъ пяти церковныхъ вѣковъ, остается только изумляться, когда слышишь кардинала Орси ²⁾ утверждающимъ, будто папскимъ притязаніямъ можно противопоставлять тексты только изолированные и не содержащіе смысла каѳолическаго преданія; когда слышишь всѣхъ приверженцевъ папства доказывающими, будто *каѳолическое* преданіе стоитъ на сторонѣ ихъ системы, и преимущественно въ первые вѣка!

N. N.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Блаж. Иеронимъ, Liv. 1, *Cont. Iovin.*

²⁾ Орси, *Infailibilitas Rom. pontif.*

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 14.

ЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Іюля 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павлова.*

СЛОВО

Прѣосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго,

въ день тезоименитства Благочестивѣйшей ГОСУДАРЫНИ
ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ ѲЕОДОРОВНЫ.

О свободѣ чувства.

*Всякъмъ храненіемъ блуды свое сердце: отъ
сихъ бо исходища живота (Притч. 4. 23).*

Со времени распространенія въ христіанскомъ мірѣ, такъ называемыхъ, *свободныхъ наукъ* (съ XVI-го столѣтія по Рождествѣ Христовѣ) и высвобожденія чело- вѣческаго знанія изъ подъ руководства Божественнаго Откровенія, доселѣ проповѣдуются учеными людьми все- возможные виды свободы. Прежде всего появилось уче- ніе *о свободѣ разума*, т. е., о правѣ каждаго чело- вѣка мыслить и вѣровать по своему; потомъ—ученіе *о свободѣ воли*, т. е. о правѣ каждаго распоряжаться собою, ни отъ кого независимо, по своему усмотрѣнію; наконецъ, въ наше время получило широкое распространеніе ученіе *о свободѣ чувства*, которому будто бы чело- вѣкъ долженъ слѣдовать безъ сопротивленія, не взирая ни на какія препятствія. Первая,—неограниченная свобода ума вы- разилась съ начала въ искаженіи христіанскихъ догма- товъ, и потомъ въ невѣрїи и отрицаніи Христа Спа- сителя, и Бога Творца и Промыслителя, и міра духов- наго, и вѣчной жизни, и суда Божія. Вторая,—свобода

воли—разразилась противленіемъ власти родительской и правительственной, государственными переворотами, мятежами и убійствами. Послѣдняя,—свобода чувства, или правильнѣе: свобода сердца—на нашихъ глазахъ обнаруживается въ крайнемъ разливѣ нравственнаго развращенія, въ грубѣйшихъ порокахъ и плотскихъ страстяхъ. Каждый изъ этихъ видовъ свободы—одинъ можетъ погубить человѣка, но все вмѣстѣ въ полномъ развитіи несомнѣнно погубятъ и все человѣчество.

Единственное средство спасенія міра христіанскаго, какъ и вообще всего міра, состоитъ въ искреннемъ обращеніи къ вѣрѣ во Христа Искупителя съ послушаніемъ Его заповѣдямъ. Начало этого обращенія должно быть положено именно въ ограниченіи свободы чувства, или сердца, и въ его очищеніи; такъ какъ только за его просвѣтлѣніемъ и умиротвореніемъ открывается и свободный доступъ къ душѣ человѣческой вѣры, и кроткое послушаніе ея внушеніямъ, и исправленіе жизни.

По этому особенному значенію сердца въ нашей дѣятельности и по гибельнымъ послѣдствіямъ новаго ученія объ его неограниченной свободѣ, мы признаемъ полезнымъ, по силамъ нашимъ, разобрать это ученіе. Новое выраженіе: „свобода чувства“ мы признаемъ неправильнымъ. Оно введено въ употребленіе, чтобы новымъ словомъ обозначить новое, какъ будто доселѣ неизвѣстное ученіе. Между тѣмъ во все времена словомъ: „чувство“ въ наукахъ о человѣкѣ обозначалось частное ощущеніе тѣлесное, или духовное, или даже органъ тѣлесныхъ ощущеній, каковы: зрѣніе, слухъ и проч. Потому мы это неточное слово будемъ замѣнять словомъ: „сердце“, какъ наиболѣе полно выражающимъ заключающееся въ немъ понятіе.

Что же называется сердцемъ?

Сердцемъ называется способность духа человѣческаго

принимать впечатлѣнія изъ міра вещественнаго и духовнаго, и въ особенности чувствовать внутреннее свое состояніе подъ вліяніемъ этихъ впечатлѣній. Извѣстно, что впечатлѣнія, волнующія наше сердце, раздѣляются на два вида: пріятныя и непріятныя, и вслѣдствіе тѣхъ, или другихъ мы испытываемъ удовольствіе и благосостояніе, или непріятности и страданія. Такъ какъ непріятныя состоянія духа стѣсняютъ и разстроиваютъ его жизнь, а пріятныя содѣйствуютъ его оживленію и возбужденію, то, какъ и всякое живое существо, мы ищемъ ощущеній пріятныхъ и отвращаемся отъ страданій. Въ умноженіи пріятныхъ ощущеній и утвержденіи ихъ въ себѣ на всю жизнь мы полагаемъ наше *счастіе*, а скопленіе скорбныхъ и тягостныхъ ощущеній почитаемъ за *несчастіе*. И такъ какъ, по справедливому суду разума, всякое живое существо получило бытіе на радость жизни, а не на страданіе: то на этомъ основывается право всякаго разумнаго созданія и, слѣдовательно, право всякаго человѣка искать себѣ счастія въ томъ, въ чемъ онъ его полагаетъ. Отсюда и выводится ученіе „о свободѣ чувства“, или о правѣ каждаго человѣка безпрепятственно стремиться къ тому, въ чемъ онъ видитъ свое благополучіе. „Чувство свободно“, говорятъ послѣдователи новыхъ ученій,—„ничто и никто не долженъ задерживать его законнаго стремленія къ удовлетворенію его потребностей!“

Такъ ли это?—Провѣримъ этотъ взглядъ сначала на основаніи опыта и прямо слѣдующихъ изъ него выводовъ и умозаключеній, потомъ приведемъ и ученіе божественнаго Откровенія, какъ о природныхъ свойствахъ нашего сердца, такъ и о проявленіи этихъ свойствъ въ нашей жизни. Отсюда увидимъ и значеніе его неограниченной свободы.

Сердце имѣетъ только одинъ *признакъ* для опредѣ-

ленія достоинства каждаго избираемаго имъ предмета: *пріятность*, или *непріятность* производимаго имъ впечатлѣнія. Очевидно,—признакъ недостаточный. Извѣстный предметъ,—человѣкъ-ли то, или вещь,—одною своею стороною, или качествомъ, можетъ производить на насъ—пріятное впечатлѣніе, но въ то же время онъ можетъ имѣть и много другихъ свойствъ, которыхъ сердце не видитъ, но которыя впоследствии окажутъ непріятное на него вліяніе. Отсюда происходятъ ошибки въ выборѣ предметовъ привязанности сердца. Ежедневные опыты такихъ ошибокъ мы видимъ въ выборѣ супруговъ, или друзей по влеченію сердца, безъ должнаго разсужденія, за которыми нерѣдко послѣ восторговъ и радостей слѣдуетъ печальное разочарованіе и за нимъ разрывы связей, сопровождающіеся огорченіями и бѣдствіями. Это знали и древніе образованные язычники; поэтому кумира, означавшаго сердечную привязанность, они изображали съ завязанными глазами.

Далѣе,—самыя роковыя и гибельныя ошибки нашего сердца, замѣчаемыя въ опытѣ, оказываются въ предпочтеніи наслажденій чувственныхъ и плотскихъ духовнымъ и разумнымъ. Отсюда происходитъ и выборъ предметовъ нашихъ привязанностей и нашихъ занятій наиболѣе изъ области чувственной жизни въ ущербъ избранію предметовъ духовныхъ, питающихъ любознательность разума, возвышающихъ наше нравственное настроеніе и сообщающихъ самому сердцу, вмѣсто бурныхъ, страстныхъ плотскихъ наслажденій, тихія и непрестающія радости и утѣшенія научныя, религіозныя и эстетическія. Это мы видимъ съ особенною ясностію въ настоящее время въ господствующемъ нынѣ стремленіи къ обогащенію, роскоши, развлеченіямъ, непрестанной смѣнѣ удовольствій и въ изобрѣтеніи наслажденій наиболѣе раздражающихъ чувственность.

Когда чувственность получаетъ перевѣсъ, во всѣхъ движеніяхъ нашего сердца, тогда сердце наше обнаруживаетъ влеченія крайне безпорядочныя и гибельныя. Такъ какъ плотскія скоропроходящія наслажденія стремленіямъ нашего духа къ неизмѣнному счастью удовлетворить не могутъ: то является потребность перемѣнять предметы наслажденій въ той мысли, что эта смѣна продлитъ и упрочитъ наше счастье, какъ это мы видимъ въ частой смѣнѣ привязанностей у развращенныхъ людей обоихъ половъ и въ непрестанной смѣнѣ развлеченій у людей праздныхъ и разсѣянныхъ. Частая смѣна и повтореніе однородныхъ удовольствій производитъ навѣкъ къ нимъ, по времени обращающійся въ страсть, которая особенно усиливается, когда наслажденія соединяются съ сильными нервными возбужденіями тѣла, какковы: сладострастіе, пьянство, азартныя игры и т. под. При усиленіи страсти и притупленіи чувствительности нашего организма къ обычнымъ наслажденіямъ является потребность усиливать эти впечатлѣнія, разнообразить ихъ, зачѣмъ нерѣдко слѣдуетъ потеря вкуса къ наслажденіямъ естественнымъ и исканіе противуестественныхъ, что было, по изображенію Апостола Павла, въ древнемъ язычествѣ (Рим. 1, 24—27) и что къ несчастію замѣчается и нынѣ во многихъ, даже просвѣщенныхъ христіанскихъ странахъ.

При такомъ извращенномъ состояніи сердца оно получаетъ преобладаніе надъ всѣми нашими духовными силами. Оно порабощаетъ нашъ умъ, заставляя придумывать новыя наслажденія и находить для нихъ средства; воспламеняетъ воображеніе, наполняя его нечистыми образами, преслѣдующими человека и днемъ и ночью и въ свою очередь питающими страсти, если не удовлетвореніемъ ихъ, то мечтаніями о предметахъ наслажденій; оно подчиняетъ себѣ волю, убивая ея силу

сопротивляться страсти, такъ что человѣкъ, какъ рабъ, повинуется преступнымъ влеченіямъ своего сердца; оно заглушаетъ совѣсть, которая умолкаетъ предъ порывами страстей, перестаетъ обличать порокъ и открываетъ двери ко всѣмъ преступленіямъ. Таковы свидѣтельства опыта и наблюденій надъ дѣятельностію нашего сердца, получившаго свободу и не управляемаго разумомъ. Но справедливость требуетъ сказать, что самыя эти опыты стали для насъ ясны и убѣдительны, главнымъ образомъ, по указаніямъ божественнаго Откровенія.

Слово Божіе, указавъ намъ основную причину всѣхъ нашихъ заблужденій и несчастій въ поврежденіи природы человѣческой первороднымъ грѣхомъ (чего не знали языческіе философы),—съ особенною силою изображаетъ растлѣніе нашего сердца. Самъ Господь Иисусъ Христосъ съ трогательною простотою и ясностью указываетъ на неумѣнье нашего сердца выбирать достойные предметы его привязанностей: „не собирайте себѣ сокровищъ на землѣ, говоритъ Онъ, гдѣ моль и ржа истребляютъ, и гдѣ воры подкопываютъ и крадутъ; но собирайте себѣ сокровища на небѣ, гдѣ ни моль, ни ржа не истребляютъ, и гдѣ воры не подкопываютъ и не крадутъ“. (Матѳ. 6, 19. 20). Тутъ же Онъ указываетъ и тотъ роковой поворотъ, который происходитъ во всей нашей жизни вслѣдствіе утвердившихся привязанностей сердца: „гдѣ сокровища ваше, тамъ будетъ и сердце ваше“ (21), т. е. сердце туда будетъ стремиться со всѣми силами души вашей, гдѣ будутъ предметы его привязанностей.

Съ особенною силою Господь изображаетъ нравственное состояніе людей, у которыхъ умъ и совѣсть задавлены плотскими страстями и самое сердце потеряло чувствительность къ чистымъ духовнымъ впечатлѣніямъ, даже такимъ, какія сообщало слушателямъ всесильное

слово Самого Сына Божія. Указывая на невѣрующихъ іудеевъ, Господь сказалъ: „сбывается надъ ними пророчество Исаи, который говоритъ: слухомъ услышите и не уразумѣете; и глазами смотрѣть будете и не увидите. Ибо огрубѣло сердце людей сихъ, и ушами съ трудомъ слышать и глаза свои сомкнули, да не увидятъ глазами и не услышатъ ушами, и не уразумѣютъ сердцемъ и да не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ“. (Матѳ. 13, 14—15). Что сердце человѣческое, загруженное страстями, всегда одно и то же, что люди съ такимъ сердцемъ, еще въ глубокой древности, какъ и въ настоящее время, потѣшались и глумились надъ провозвѣстниками слова Божія,—это видно изъ книги пророка Іезекіиля, гдѣ приводятся слова самага Бога, сказанныя пророку: „а о тебѣ, сынъ человѣческой, сыны народа твоего разговариваютъ у стѣнъ и въ дверяхъ домовъ, и говорятъ одинъ другому, братъ брату: пойдите и послушайте, какое слово вышло отъ Господа. И они приходятъ къ тебѣ, какъ на народное сходбище, и садится предъ лицомъ твоимъ народъ Мой, и слушаютъ слова твои, но не исполняютъ ихъ; ибо они въ устахъ своихъ дѣлаютъ изъ этого забаву, сердце ихъ увлекается за корыстію ихъ. И вотъ, ты для нихъ, какъ забавный пѣвецъ съ пріятнымъ голосомъ и хорошо играющій; они слушаютъ слова твои, но не исполняютъ ихъ“. (Іезек. 33, 30—32).

И плотскія удовольствія и страсти, которыми увлекаются люди съ развращеннымъ сердцемъ, всегда были одни и тѣ же: и пиры, и ночныя гульбища, и преступныя связи... „Всѣ они пылаютъ прелюбодѣйствомъ“, говоритъ пророкъ, „какъ печь, растопленная пекаремъ“ (Осіи 7, 4). „Не заснутъ, если не сдѣлаютъ зла: пропадетъ сонъ у нихъ, если они не доведутъ кого до паденія“ (Притч. 4. 16).

Но самое глубокое разъясненіе того значенія, какое имѣетъ наше испорченное сердце во всей нашей нравственной дѣятельности, далъ намъ всевидящій сердце-вѣдецъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ. Все, говоритъ Онъ, что омрачаетъ и оскверняетъ нашу жизнь пороками и преступленіями „изъ сердца исходитъ“. „Ибо „изъ сердца исходятъ злыя помыслы, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, кражи, лжесвидѣтельства, хуленія“ (Матѳ. 15, 18—19).

Остановимся на каждомъ словѣ этого божественнаго наставленія.

„Отъ сердца исходятъ злыя помыслы, убійства, прелюбодѣянія и любодѣянія“. Здѣсь мы прежде всего видимъ столь нужное по нашему времени разъясненіе причинъ такъ умножающихся въ наше время разводовъ, или „разъѣздовъ“ супруговъ въ разныя стороны, съ бросаніемъ дѣтей на произволь судьбы, которые оправдываются главнымъ образомъ „свободою чувства“. Говорятъ: „сдѣлана ошибка въ выборѣ мужа или жены, и потому дальнѣйшее сожителство невозможно“. Но въ этомъ выборѣ они были свободны; сначала жили вмѣстѣ и любили другъ друга; откуда же явилось желаніе разойтись, когда можно было и потерпѣть недостатки другъ друга, и примириться съ трудностями, неизбѣжными въ нашей жизни? — Но, можетъ быть, сердце одного, или обоихъ супруговъ давно было возвращено чтеніемъ сочиненій, разжигающихъ страсти; но ранняя и излишняя свобода въ обращеніи половъ давно приготовила для нихъ доступъ къ лицамъ, способнымъ соблазнить ихъ; но они давно перестали считать грѣхомъ возрѣніе на сторонняго человѣка „съ вожделѣніемъ“, которое такъ строго запретилъ намъ Господь (Матѳ. 5, 28—29); но они не позаботились узнать и исполнять церковныя правила „супружескаго

цѣломудрія“; они не научились подавлять злые помыслы силою воли и молитвою о помощи Божіей; они полюбили волненія страсти и жаждутъ ихъ повторенія,—и вотъ послѣднимъ исходомъ свободы, или распущенности чувства является до брака „любодѣянiе“, а въ бракѣ „прелюбодѣянiе“. Затѣмъ вновь заключаемыя не законныя связи требуютъ расторженія прежнихъ законныхъ.

Отъ сердца исходятъ „злые помыслы и убійства“. Ревность къ сопернику, отнимающему предметъ сердечной привязанности, мщеніе за отклоненіе одного искателя руки избранной особы и предпочтеніе ему другаго, увлеченіе страстію, доходящее до умоизступленія,—не часто ли нынѣ бываютъ причиною убійствъ и самоубійствъ? А всѣ прочіе злые помыслы, влекущіе къ хищеніямъ, убійствамъ, возникаютъ не отъ жажды ли того же развращеннаго сердца къ привычнымъ наслажденіямъ? Человѣкъ необразованный грабитъ и убиваетъ, чтобы добыть деньги на продолженіе пьяной и распутной жизни, увлекаемый страстями безъ дальнихъ размышленій; а образованный, влекомый тѣми же страстями, крадетъ и убиваетъ, оправдывая себя правами на удобства и наслажденія жизни, которыя онъ, какъ человѣкъ, имѣетъ наравнѣ со всѣми, по его мнѣнію, раньше его захватившими средства къ роскошной жизни.

Нужно ли еще объяснять, какая тьма лжи и лже-свидѣтельствъ покрываетъ, или стремится покрыть всѣ эти преступленія? Ложь передъ своею совѣстію, ложь предъ соучастниками, которыхъ подговариваютъ къ преступленіямъ, ложь предъ жертвами, которыя заманиваются въ мѣста, удобныя для грабежа и убійства, ложь предъ слѣдователями при открытіи преступленія,—лже-свидѣтельство на судѣ для оправданія себя и товарищей по преступленіямъ, лже-свидѣтельство для погубленія тѣхъ, кому нужно отомстить за открытіе истины,—

и можно ли перечестъ всѣ случаи, гдѣ требуется преступникамъ ложь и лжесвидѣтельства?—Но что сказать о томъ повальномъ стремленіи къ разрушенію, убійствамъ, которое овладѣло современными социалистами и анархистами? Въ нихъ ложь обратилась въ *лжеученіе*, оправдывающее преступленія, какъ средства преобразовать современный, ненавистный имъ міръ; грабительства и убійства направляются не на частныхъ только людей, а на цѣлыя государства, съ ихъ правительствами и со всѣми учрежденіями; они жаждутъ овладѣть достояніемъ всѣхъ, добывшихъ себѣ средства жизни собственнымъ трудомъ, чтобы жить привольно; только поглотивши цѣлый міръ, они надѣются утолить свой голодь и жажду наслажденій. Намъ, въ наше знаменательное въ исторіи время, доводится видѣть своими глазами поразительное оправданіе словъ Христа Спасителя о томъ, сколько зла могутъ извергать на землю „свободныя“, или вырвавшіяся изъ подъ власти совѣсти и закона, развращенныя сердца человѣческія (Мар. 7, 21—23).

Къ удивленію нашему всѣ преступленія, совершаемые по влеченіямъ развращеннаго сердца, завершаются еще, по словамъ Господа, „хуленіями“,—ни для чего не нужными и никакому злодѣю не приносящими пользы. Отъ Бога они отреклись, святой законъ Его оставили; они, по слову Апостола, „свободны отъ правды“ (Рим. 6, 20),—для чего же еще нужны имъ хулы на Бога, на святую вѣру, на церковь, на священные уставы и обычаи, какъ это мы слышимъ нынѣ отъ людей развращенныхъ, не только невѣжественныхъ, но и ученыхъ и образованныхъ?—Это законъ жизни, неотразимо дѣйствующій вездѣ и во всѣ времена: кто не съ Богомъ, тотъ противъ Бога. Самыя плотскія помышленія, по существу своему, суть „вражда противъ Бога“, какъ говоритъ Апостоль (Рим. 8, 7). Всѣ, чтò эти помыш-

ленія обличаетъ, что препятствуетъ ихъ исполненію, что противорѣчитъ складу жизни, устанавливаемому людьми, преданными чувственности,— всё имъ ненавистно, всё желали бы они уничтожить. Отсюда происходятъ и гоненія на христіанскія школы, и на священныя изображенія въ нихъ, и на учебники Закона Божія, и на благочестивыхъ учителей. Въ самыхъ дѣтяхъ христіанскаго настроенія они видятъ своихъ враговъ, и въ лицѣ ихъ готовы перестроить весь міръ. Но въ основаніи всего этого лежитъ еще глубже другой законъ: никакое развращеніе не можетъ истребить въ душѣ человѣка тайное сознаніе бытія Божія и страха къ Богу, такъ какъ и сами виновники всякаго зла— „бѣсы“, по слову Апостола Іакова, поневолю „вѣруютъ и трепещутъ“ (Іакова 2, 19). Что же остается развращеннымъ людямъ?— Богу не быть нельзя; убѣжать отъ Него тоже,— остается хулить святое Имя Его. И св. Іоаннъ Богословъ въ Откровеніи о послѣднихъ временахъ міра слышалъ, какъ врагъ Божій „отверзаетъ уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его“ (Апокал. 13, 6), и какъ люди, поражаемые бѣдствіями, „хулили Бога Небеснаго отъ страданій своихъ и язвъ своихъ, и не раскаялись въ дѣлахъ своихъ“ (Апок. 16, 11).

Такъ страшна необузданная свобода сердца, прикрываемая нынѣ мягкимъ словомъ „свободы чувства“. Потому то древній многоопытный мудрецъ такъ настойчиво совѣтуетъ: „больше всего хранимаго храни твое сердце, потому что въ немъ источники жизни“. И Господь Іисусъ Христосъ называетъ сердце сокровищницею, гдѣ хранится добро, но гдѣ можетъ скопиться и зло: *благій человекъ отъ благаго сокровища сердца своего износитъ благая, а злій человекъ изъ злаго сокровища сердца своего износитъ злая* (Лук. 6, 45). И намъ даны средства и способность собирать въ эту сокровищницу добро и наполнять ее только добромъ.

И во-первыхъ, мы должны помнить, что намъ, христіанамъ, возрожденнымъ по заслугѣ Христовой благодатию святыхъ таинствъ, даны „сердце новое и духъ новый“ (Іезек. 11, 19). Это богоданное сердце мы вносимъ въ жизнь чистымъ, невиннымъ, способнымъ принимать всѣ святія впечатлѣнія истины, добра, любви. Это доказываютъ христіанскія дѣти, такъ легко и охотно принимающія отъ матерей первые уроки богопочтенія и молитвы, и при должномъ наблюденіи—такія кроткія, довѣрчивыя и прямодушныя. Наша обязанность хранить ихъ сердца и окружать ихъ и людьми, и предметами, и занятіями, и удовольствіями, способными сообщить имъ только чистыя впечатлѣнія. Ясно, что раннее знакомство дѣтей до укрѣпленія ихъ разума и свободы съ такъ называемыми „тайнами жизни“, съ развлеченіями, наполняющими ихъ воображеніе неблагообразными картинами, съ удовольствіями при раннемъ сближеніи половъ, пробуждающими прежде времени плотскія потребности,—съ людьми нецѣломудренными въ словѣ и обращеніи, зараженными ложными ученіями и набитыми, такъ называемыми „либеральными“ мыслями и фразами,—все это поведетъ къ растлѣнію невинныхъ сердець и заложитъ въ нихъ сѣмена страстей.

Потомъ мы должны быть убѣждены, какъ для блага—собственнаго, такъ и для дѣтей нашихъ, что не то хорошо. что нынѣ всѣ дѣлаютъ, а что признано добрымъ истинными христіанами всѣхъ временъ; не то прекрасно, что подъ обольщеніемъ новизны является сегодня, а что призналъ такимъ Богъ, даровавшій намъ новое сердце. Не думайте, что при религіозномъ направленіи и благочестивыхъ навыкахъ человѣкъ обрекается на внутреннюю сухость, на скуку, на одичаніе и отчужденіе отъ людей; нѣтъ, это такъ кажется людямъ плотскимъ и разсѣяннымъ. Напротивъ, этимъ путемъ сердце наше направляется къ чистымъ и неистощимымъ наслажде-

ніямъ сокровищами разума и знанія, красотою природы, произведеніями благородныхъ искусствъ, а что всего важнѣе, красотою нравственной чистоты и добродѣтели. Человѣкъ благочестивый не останется безъ общества, но изберегетъ себѣ не тѣ кружки, гдѣ веселятся до самозабвенія и утраты нравственнаго приличія, а гдѣ проводятъ время разумно и съ пользою, отдыхаютъ благопрістойно, наслаждаются умѣренно и чисто. Приобрѣтеніе познаній и опытовъ для благоустроенія общественной жизни, утѣшеніе успѣхами въ благотворной дѣятельности, радость о счастіи ближнихъ, своевременно устроенная и мирная семейная жизнь, здоровье и крѣпость силъ душевныхъ и тѣлесныхъ, внутренняя гармонія духа и миръ сердца и совѣсти,—несравнимыя ни съ какими плотскими удовольствіями,—вотъ плоды чистоты сердца и правильнаго его настроенія.

Но кто похвалится чисто имѣти сердце, или кто дерзнетъ реши чиста себе быти отъ грѣха? (Притч. 20, 9). Недостаточно получить доброе направленіе; надобно выдержать его до конца жизни; такъ какъ при злоупотребленіи своею свободою мы всегда подвергаемся опасности утратить чистоту сердца. На всѣхъ степеняхъ нравственной дѣятельности встрѣчаютъ насъ искушенія на грѣхъ, въ видѣ собственныхъ злыхъ помысловъ и внѣшнихъ соблазновъ и прираженій: христіанскіе подвижники даже говорятъ, что, по мѣрѣ совершенствованія человѣка ожесточаются и усиливаются и враги его. Очевидно, вся внутренняя жизнь наша есть неустанная борьба для очищенія нашего сердца. Ясно также, что эта борьба можетъ быть ведена успѣшно не среди людскаго шума, житейской суеты и свѣтскихъ развлеченій, а въ глубинѣ благоговѣнно и молитвенно настроеннаго духа. Мы забываемъ, что вѣра наша призываетъ насъ не къ холодному только признанію бытія Божія, не къ разсудочнымъ только убѣжденіямъ въ истинахъ религіи

и разсужденіямъ о нихъ, а къ внутреннему, живому и непрестанному общенію сердца нашего съ живымъ и всегда присущимъ намъ Спасителемъ нашимъ, чтобы, по Апостолу, „Христосъ вселился вѣрою въ сердца наши“ (Еф. 3, 17). Его обымать любовію сердца, Его молить: *сердце чисто созижди во мнѣ, Боже*, къ Нему взывать въ минуту опасности паденія, подобно утопающему Петру: *Господи, спаси мя*, (Матѣ. 14, 30) вотъ гдѣ наша сила для охраненія сердца, какъ крѣпости неприступной для враговъ нашихъ: *обышедше обыдоша мя*, говорить Псалмопѣвецъ, *и именовъ Господнимъ противляхся имъ* (Пс. 117, 11).

Съ этой точки зрѣнія видна и истинная свобода нашего сердца. Съ очищеніемъ его отъ вредныхъ помысловъ, съ охлажденіемъ къ скоропроходящимъ наслажденіямъ земной жизни, съ укрѣпленіемъ противъ внѣшнихъ прираженій, оно „какъ птица, избавившаяся отъ сѣти ловцовъ“ (Пс. 123, 7), возносится къ созерцанію красотъ міра духовнаго въ свѣтлыхъ образахъ высшей жизни, начертанныхъ въ словѣ Божіемъ, оно начинаетъ дышать чистымъ воздухомъ царствія небеснаго и въ молитвенномъ устремленіи къ Богу каждому изъ насъ становится понятнымъ, а для истинныхъ подвижниковъ оправдывается и опытами обѣтованіе: *блаженн чистіи сердцемъ, яко тии Боги узрятъ* (Матѣ. 5, 8).

И это размышленіе о новомъ ученіи относительно нашего сердца, какъ и всякое противухристіанское движеніе нашего времени, полезно заключить предостереженіемъ, даннымъ на всѣ времена христіанамъ св. Апостоломъ Павломъ: „не сообразуйтесь съ вѣкомъ „симъ, но преобразуйтесь обновленіемъ ума вашего, „чтобы вамъ познавать, что есть воля Божія, благая, „угодная и совершенная“ (Рим. 12, 2). Аминь.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Продолженіе *).

V.

Власть римскихъ епископовъ въ теченіе шестого, седьмого и восьмого вѣковъ.

Мы видѣли прежде, что вселенскіе соборы Константинопольскій и Халкидонскій дали константинопольскому епископу второе мѣсто во вселенскомъ епископатѣ, и что римскій епископъ св. Левъ возсталъ противъ этого постановленія, по слѣдующей причинѣ: постановленіе это измѣняло іерархическій порядокъ, установленный на первомъ вселенскомъ соборѣ, въ Никееѣ.

Можно думать, что причиною несогласія у св. Льва дѣйствительно было уваженіе къ канонамъ. Но его преемники безъ сомнѣнія руководились иною причиною. Они боялись, чтобы константинопольскій епископъ не превзошелъ ихъ вскорѣ по своему первенству; они должны были тѣмъ болѣе имѣть въ виду эти опасенія, что Халкидонскій соборъ въ основаніе римскаго первенства полагалъ достоинство города Рима, столицы имперіи. А Римъ съ каждымъ днемъ терялъ вліяніе. Западная римская имперія падала подъ ударами варваровъ; Римъ послѣдовательно переходилъ въ руки различныхъ народностей, которыя почти до послѣдняго признака уничтожили его минувшее величіе. Константинополь сдѣлался единственнымъ центромъ имперіи и возросталъ въ блескъ по мѣрѣ того, какъ Римъ па-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1894 г., № 13.

далъ. Съ другой стороны, императоры каждый день давали константинопольскимъ епископамъ новыя преимущества, которыя увеличивали ихъ вліяніе; между тѣмъ какъ епископы римскіе оставались какъ бы забытыми ими. Итакъ естественно было, что римскіе епископы являлись ревнивыми къ преимуществамъ и почестямъ своихъ константинопольскихъ собратьевъ и что эта ревность обнаруживалась въ необходимыхъ сношеніяхъ, долженствовавшихъ происходить между ними. Естественно было также, что константинопольскіе епископы являлись гордыми въ отношеніи къ римскимъ, которые обладали только наружнымъ первенствомъ и лишь воспоминаніемъ о славѣ, съ каждымъ днемъ тускнѣвшей болѣе и болѣе.

Таково было начало борьбы, происходившей между престолами римскимъ и константинопольскимъ въ теченіе шестого, седьмого и восьмого вѣковъ; и такова была причина, заставившая римскихъ епископовъ способствовать учрежденію новой Западной имперіи, въ которой они могли, благодаря новымъ императорамъ, сообщить своему первенству развитіе, превзошедшее первенство престола константинопольскаго.

Не должно опускать изъ виду эти общія соображенія, когда хотятъ понять исторію папства и борьбу, которая привела къ разрыву Западной и Восточной Церквей. Неоспоримо, что императоры Константинополя старались усилить вліяніе епископовъ этого города. Съ этою цѣлію они обнародовали множество декретовъ, а императоръ Зенонъ объявилъ двадцать восьмое правило Халкидонскаго собора даже закономъ государства. Государи новой, Восточной имперіи рассчитывали увеличить свою собственную славу, окружая блескомъ и могуществомъ (епископскій) престолъ своей столицы. Вслѣдствіе такого положенія, константинопольскій епископъ сталъ предъ ними необходимымъ посредникомъ, не только въ отношеніи къ другимъ восточнымъ епископамъ, но и въ отношеніи къ Западу; онъ сдѣлался столь могущественнымъ, что вошло въ обычай избирать его среди членовъ императорской фамиліи или въ средѣ фамилій, наиболѣе знаменитыхъ.

Первоначально константинопольскій епископъ пользовался только почетнымъ титуломъ въ силу третьяго правила второго

вселенскаго собора (381). Спустя нѣсколько времени императоръ Θεодосій Младшій обнародовалъ два закона, чтобы сообщить ему дѣйствительную власть надъ провинціями Азіи и Иллирика. Халкидонскій соборъ (451) далъ этимъ законамъ свое церковное освященіе и распространилъ власть константинопольскаго епископа надъ Понтомъ и Фракією, вслѣдствіе церковныхъ смуть, волновавшихъ эти страны. Константинопольскій епископъ призналъ даже себя въ правѣ распространить свою юрисдикцію и на другіе патріаршіе престолы Востока.

Надобно обратиться къ пятому столѣтію, чтобы найти начало этихъ домогательствъ.

Въ 476 г. на престолѣ Константинопольскомъ былъ Акакій, а на престолѣ Римскомъ Симплицій. Василискъ, согнавши съ императорскаго трона Зенона, объявилъ себя расположеннымъ къ еретикамъ, осужденнымъ на Халкидонскомъ соборѣ и возвратилъ изъ изгнанія Тимофея Элуря, Александрійскаго епископа-еретика, и Петра Фулона, епископа-еретика Антиохійскаго, изъ коихъ и тотъ и другой былъ низложенъ на основаніи каноническихъ постановленій. Симплицій писалъ къ Василиску, противъ (этихъ) еретиковъ; онъ въ то же время писалъ къ Акакію, чтобы склонить императора къ изгнанію Тимофея, и чтобы отклонить этого государя отъ созванія новаго собора ¹⁾. Но Василискъ былъ низложенъ, и Зенонъ снова взошелъ на императорскій тронъ. Акакій послалъ діакона къ римскому епископу, чтобы условиться съ нимъ относительно принятія необходимыхъ мѣръ для уврачеванія церковныхъ золъ. Симплицій ему отвѣчалъ, что послѣ Бога *одинъ только* императоръ можетъ уврачевать ихъ, и что этотъ государь долженъ обнародовать приказъ объ изгнаніи Тимофея и Іоанна Антиохійскаго, который вытѣснилъ еретика Петра и стоилъ столько же, какъ и этотъ, и чтобы наконецъ изгналъ всѣхъ еретичествовавшихъ епископовъ, враговъ Халкидонскаго собора.

Надобно замѣтить, что если бы за римскимъ епископомъ признавали власть вселенскую и абсолютную, какую ему усвоятъ теперь, то онъ не имѣлъ бы надобности въ императорскомъ

1) См. *Simplie. Epist.*, въ собраніи P. Labbe, t. IV; Евар., *Исторія*.

посредничествѣ для возстановленія въ Церкви порядка и уваженія къ законамъ. Похитители епископскихъ престоловъ и низложенные епископы не имѣли бы столь многочисленныхъ приверженцевъ.

Симплицій искалъ посредничества Акакія предъ Зенономъ для полученія желательнаго ему приказанія и для отлученія отъ Церкви тѣхъ, которые были осуждены на изгнаніе. Императоръ издалъ декретъ, желаемый Симплиціемъ и Акакіемъ, и созвалъ соборъ Восточныхъ епископовъ, который отлучилъ бы еретичествовавшихъ епископовъ, и въ частности Петра и Іоанна, похитителя Антиохійскаго престола, и Тимоея Александрійскаго. Соборъ писалъ къ Симплицію, прося его не принимать въ общеніе никого изъ тѣхъ, кого онъ осудилъ. Тогда Симплицій съ своей стороны отлучилъ ихъ и увѣдомилъ Акакія о своемъ рѣшеніи, прося обязать императора, чтобы онъ привелъ въ исполненіе обнародованный имъ декретъ объ изгнаніи.

Тимоея Элуря, разслабленнаго лѣтами и болѣзнію, оставили умереть въ Александріи. Послѣ его смерти, его приверженцы избрали Петра, по прозванію *Могосъ*; но императоръ Зенонъ изгналъ его, и на Александрійскомъ престолѣ возстановилъ Тимоея Солофакіола, который несправедливо былъ изгнанъ изъ Александріи ¹⁾). Такимъ образомъ три епископа: Рима, Константинополя и Александріи находились въ совершенномъ общеніи и взаимно поддерживали себя.

Но вотъ Антиохійскій епископъ, замѣстившій двухъ похитителей—Петра и Іоанна, былъ убитъ во время мятежа, такъ какъ Антиохійская церковь была глубоко раздѣлена, и религіозныя партіи вели жестокою войну между собою. Чтобы испросить прощеніе у императора, антиохійцы согласились отказаться отъ своихъ правъ избранія и просили Зенона избрать имъ епископа. Императоръ избралъ Стефана, который былъ посвященъ въ Константинополѣ Акакіемъ. Это избраніе не было согласно съ канонами; въ Константинополѣ это знали такъ же хорошо, какъ въ Римѣ; но извиняли себя обстоятель-

¹⁾ Теперь римскій дворъ такъ мало знаетъ факты, что въ сочиненіи, обнародованномъ имъ противъ *Восточной церкви*, подъ именемъ г. Пичипіуса, онъ выставилъ Петра Могоса патріархомъ *Антиохійскимъ*. См. ч. I, гл. 11.

ствами и извѣстили папу о совершившемся, дабы онъ не отказался войти въ общеніе съ новымъ епископомъ. Симплицій согласился съ тѣмъ, что сдѣлали императоръ и Акакій, сильно однако же настаивая на томъ пунктѣ, что подобное избраніе, противорѣчащее Никейскимъ канонамъ, не должно служить оправдывающимъ примѣромъ. Въ Константинополѣ согласились съ этимъ; тѣмъ не менѣе достовѣрно, что смуты Антіохійской и Александрійской церковей способствовали распространенію вліянія константинопольскаго епископа на всю восточную церковь; потому что императоръ по необходимости вмѣшивался въ эти смуты и въ церковныхъ дѣлахъ пользовался епископомъ, находившимся при немъ, совѣты котораго онъ легко получалъ. Симплицій замѣчалъ этотъ успѣхъ соперничающаго престола; вотъ почему онъ такъ заботливо апеллировалъ къ канонамъ, желая не допустить, чтобы вмѣшательство Акакія перешло въ обычай.

Между тѣмъ, когда Стефанъ померъ, императоръ избралъ преемникомъ ему Календіона, и Акакій совершилъ надъ нимъ посвященіе. Календіонъ, по обычаю, обратился съ общительною грамотою къ римскому епископу, который и вошелъ въ общеніе съ нимъ ¹⁾.

Больше было затрудненій относительно александрійскаго престола, послѣ смерти Тимоея Солофакіола. Преемникъ его, Іоаннъ Талайя, былъ правильно избранъ и посвященъ; но Акакій объявилъ себя противъ него, убѣдилъ императора въ томъ, что Іоаннъ не достоинъ епископства, и склонилъ отдать престолъ Петру *Могосу*, что въ глазахъ его было средствомъ къ восстановленію мира; ибо Моггосъ, вмѣстѣ съ своими приверженцами, обѣщалъ отказаться отъ своего противленія Халкидонскому собору и утверждалъ, что вѣрные не будутъ отвергать его, когда онъ канонически будетъ восстановленъ. Римскій епископъ не раздѣлялъ мнѣній Акакія и объявилъ, что, не вступая въ общеніе съ Іоанномъ Талайей, онъ никогда не признаетъ законнымъ епископомъ Петра Моггоса. Зенонъ не

¹⁾ Въ сочиненіи, цитированномъ выше, смѣшиваютъ общительныя грамоты съ *испращиваніемъ посвященія*; а это доказываетъ, что римскій дворъ не лучше знаетъ каноническое право, какъ и историческіе факты. См. Ч. I, гл. 111.

принялъ въ расчетъ его объявленія и возстановилъ Петра Моггоса. Акакій вступилъ съ нимъ въ общеніе, будучи обманутъ православными заявленіями этого дурного епископа.

Іоаннъ Талайя, ушедши изъ Александріи, прибылъ въ Антиохію и въ Римъ. Въ обоихъ этихъ городахъ онъ заявилъ тяжскія обвиненія противъ Моггоса, и былъ принятъ въ общеніе Календіономъ и Симплиціемъ. Онъ писалъ къ Акакію, испрашивая и у него общенія; но тотъ отвѣтилъ ему, что онъ не признаетъ его законнымъ епископомъ Александріи. Симплицій тотъ-часъ написалъ Акакію, порицая его за то, что онъ вошелъ въ общеніе съ Моггосомъ. Симплицій померъ прежде полученія отвѣта отъ Константинопольскаго епископа (483). Преемникомъ его былъ Феликсъ, предъ которымъ Іоаннъ Талайя тотъ-часъ же сталъ защищать свое дѣло. Іоаннъ написалъ памятную записку (*memoire*) противъ Акакія и Феликса созвалъ въ Римѣ соборъ, на которомъ было рѣшено, что Акакій долженъ отвѣчать на записку Іоанна и провозгласить анаемому Петру Моггосу. Эти рѣшенія были отосланы императору ¹⁾. Въ своихъ письмахъ, написанныхъ къ Зенону и Акакію, Феликсъ горько жаловался на то, что изъ Константинополя даже не отвѣчали на письма его предшественника касательно церковныхъ смутъ въ Александріи. Зенонъ угрозами и ласками склонилъ посланныхъ Феликса войти въ общеніе съ Акакіемъ и Петромъ Моггосомъ; но противники этихъ двухъ епископовъ донесли въ Римъ на этихъ легатовъ и они были низложены. Они доставили два письма, въ которыхъ Акакій и Зенонъ объясняли свое поведеніе въ отношеніи къ Петру Моггосу, и опровергали обвиненія, коихъ объектомъ былъ этотъ епископъ.

Этотъ ходъ дѣла оскорбилъ папу, и папа тотъ-часъ созвалъ соборъ италіанскихъ епископовъ для отлученія и низложенія Акакія. Свое рѣшеніе онъ объявилъ ему и подписался слѣдующимъ образомъ: „Феликсъ, епископъ святой *каволической* церкви *Рима*“.

Сужденіе, высказанное объ Акакіѣ, было ничтожно и антиканонично, потому что оно было произнесено внѣ того мѣста,

¹⁾ Феликсъ, *Epist.*, въ собраніи P. Labbe, t. IV; Евнг. *Церк. Ист.*

гдѣ находился обвиняемый и безъ участія восточныхъ епископовъ, необходимыхъ *судей* въ этомъ случаѣ. Кромѣ того, въ рѣшеніи слышенъ былъ очень страстный тонъ; наконецъ, въ немъ Феликсъ домогается присвоить *своему престолу Рима титулъ католическаго*, то есть, вселенскаго, чтобы внушить мысль, будто его власть простирается на всю Церковь.

Отсюда ясно, что хотя римскіе епископы не усвоили себѣ, какъ говорить св. Григорій В., титула *католическаго* или *вселенскаго*, предложеннаго имъ Халкидонскимъ соборомъ: тѣмъ не менѣе, спустя немного времени послѣ этого собора, уже стремились присвоить своему престолу не одинъ лишь титулъ *почетный*, но и *вселенскую* власть, что было столько же противно намѣреніямъ собора, какъ и преданію всей церкви. Римскій епископъ оказался тѣмъ болѣе расположеннымъ къ преувеличенію своихъ преимуществъ, что Акакій былъ болѣе вліятельнымъ при направленіи церковныхъ дѣлъ на Востокъ; онъ являлся тѣмъ болѣе страстнымъ, чѣмъ болѣе константинопольскій епископъ былъ ревнивъ въ отношеніи къ нему. Акакій съ презрѣніемъ отвергъ рѣшеніе римскаго епископа и отказался даже принять его. Когда нѣсколько епископовъ высказались противъ него, то онъ ихъ низложилъ; Римъ, съ своей стороны, отлучилъ его приверженцевъ. Послѣ смерти Акакія, случившейся въ 489, разногласіе продолжалось по этому поводу. Кто сталъ бы сомнѣваться, что соперничество Рима не имѣло большаго значенія въ его сопротивленіи Акакію, тому достаточно прочесть то, что писалъ папа Геласій въ 495 г. Когда этотъ папа получилъ отъ Дарданскихъ епископовъ письмо, въ которомъ ему говорили, что приверженцы Акакія преимущественно оправдываются неправильностію рѣшенія, постановленнаго противъ него на соборѣ италіанскомъ: то Геласій, въ отвѣтъ имъ, ссылаясь на Халкидонскій соборъ, который напередъ осудилъ всѣхъ отвергающихъ соборъ ¹⁾. Но вопросъ именно и состо-

1) Итакъ Римъ низложилъ Акакія подъ ложнымъ предлогомъ его несогласія съ Халкидонскимъ соборомъ; а это обличаетъ во лжи утвержденіе, содержащееся въ выше цитированномъ сочиненіи, что никакой догматическій вопросъ не подвергался пререканіямъ между Римомъ и Константинополемъ во времена Акакія. Ся. Ч. 1, гл. 111.

ялъ въ томъ, чтобы знать—нарушилъ ли Акакій уваженіе къ Халкидонскому собору, стараясь прекратить смуты, которыя возникли на Востокѣ по поводу этого собора. Фактъ достовѣрный, что Акакій, усиливаясь прекратить эти смуты и оказываясь терпимымъ въ отношеніи къ людямъ, ничуть не жертвовалъ каеологическимъ ученіемъ, определеннымъ въ Халкидонѣ. Не менѣе неоспоримо, что люди, осужденные сначала въ Константинополь, а потомъ въ Римѣ, никогда не видѣли своихъ обвинителей противорѣчащими другъ другу; что они имѣли очень многочисленныхъ приверженцевъ; что они были осуждаемы, изгоняемы, преслѣдуемы императорскою властію, строгости которой римскіе епископы постоянно требовали, какъ въ этомъ увѣряютъ ихъ письма. Итакъ, нѣтъ ничего удивительнаго, что Акакій, даже послѣ своей смерти, былъ почитаемъ на Востокѣ великимъ и святымъ епископомъ и что рѣшеніе италіанскаго собора противъ него было признаваемо какъ-бы не существовавшимъ. Геласій очень дурно отвѣчалъ на возраженіе епископовъ Дарданскихъ относительно незаконности этого рѣшенія. Изъ мести, онъ проявилъ много страстности, усиливаясь опровергнуть доказательство въ пользу Акакія, заимствованное отъ важности константинопольскаго престола. „Мы посмѣялись, говорить онъ, ¹⁾ надъ преимуществомъ, какое они (епископы Востока) хотятъ присвоить Акакію, потому что онъ былъ епископомъ императорскаго города. Не жилъ ли долгое время императоръ въ Равеннѣ, въ Миланѣ, въ Сирміумѣ, въ Трирѣ? Епископы этихъ городовъ, выступали ли поэтому за предѣлы, предписанные имъ *древностію*? Когда дѣло идетъ о достоинствѣ городовъ, то епископы второстепенныхъ и третьестепенныхъ престоловъ (могутъ) имѣть больше достоинства, чѣмъ епископъ города, который не имѣетъ даже права на *митрополию*. Иное дѣло власть свѣтской имперіи, иное дѣло распределеніе церковныхъ достоинствъ. Какъ бы ни былъ малъ городъ, онъ не умаляетъ величія присутствующаго тамъ государя; равнымъ образомъ и присутствіе императора не переменяетъ церковнаго порядка, и этотъ городъ скорѣе долженъ вос-

¹⁾ Геласій, *Epist. ad. Episcop. Dard.*

пользоваться подобнымъ преимуществомъ для сохраненія религіозной свободы, оставаясь спокойнымъ въ своихъ предѣлахъ“.

Что же однако служило основаніемъ достоинства римской церкви? Геласій не могъ указать иного, кромѣ Никейскаго собора. Но одинъ вселенскій соборъ не имѣлъ ли такихъ же правъ, какъ и другой, тоже вселенскій? Если въ Никейскую церковь установила іерархическій порядокъ въ такомъ видѣ, что Римъ и Александрія были выше Антиохіи и Іерусалима, потому что ихъ престолы имѣли больше важности: то почему Халкидонскій соборъ не имѣлъ права поставить Константинополь выше Александріи и даже Рима? Если по духу Никейскаго собора, Римъ и Александрія должны были преимуществовать передъ Антиохіею и Іерусалимомъ и это, очевидно, только по причинѣ политической ихъ важности, какъ очень хорошо говоритъ объ этомъ соборъ Халкидонскій: то почему же Константинополь ставшій болѣе важнымъ, чѣмъ Александрія, когда сдѣлался, столицею имперіи, не могъ быть вознесенъ въ іерархическомъ порядкѣ выше? Геласій не отвѣчалъ на вопросъ, говоря объ императорскихъ *резиденціяхъ* въ Трирѣ, Миланѣ, Равеннѣ и Сирміумѣ, потому что эти города никогда не были *царственными городами* или *столицами*, подобно Риму и Константинополю. Онъ доводитъ свою страстность до того, что отрицаетъ за Константинополемъ простое наименованіе *митрополии*, потому что древняя Византія не была ею. Такимъ образомъ, осуждая и обвиняя Акакія за мнимое отверженіе Халкидонскаго собора, Римъ стремился попать ногами опредѣленія того же самаго собора. Какая важность въ томъ, что папа Левъ протестовалъ противъ этихъ опредѣленій, подъ предлогомъ опредѣленій Никейскихъ; тѣмъ не менѣе достовѣрно, что Халкидонскія опредѣленія имѣютъ силу, равную Никейскимъ, потому что этотъ соборъ равно есть вселенскій.

Мы не раскрываемъ наконецъ всѣхъ историческихъ ошибокъ и всѣхъ ложныхъ утвержденій Геласіева письма; мы хотимъ только установить, что чѣмъ болѣе Константинополь усиливался по своему вліянію, тѣмъ болѣе Римъ хотѣлъ унижить его. Понятны мотивы этого. Римъ находился подъ властію варваровъ; съ каждымъ днемъ онъ терялъ свое обаяніе, напротивъ того, для Константинополя наступила эпоха блеска.

Въ одномъ изъ своихъ сочиненій противъ Акакія ¹⁾ Геласій возвращается къ опредѣленію Халкидонскаго собора, усвоившаго второе мѣсто въ церкви Константинопольскому епископу. Онъ заявляетъ, что это опредѣленіе не имѣетъ силы, такъ какъ оно было отвергнуто римскимъ престоломъ. Но въ такомъ случаѣ, зачѣмъ же этотъ престолъ полагаетъ въ основу своей аргументаціи Никейскій соборъ, какъ имѣющій для него высшій авторитетъ, которому самъ Римъ долженъ подчиняться? Не потому ли это, что Никейскій соборъ былъ вселенскимъ? Но развѣ Халкидонскій соборъ не былъ тоже вселенскимъ, и его авторитетъ развѣ не былъ равенъ авторитету собора Никейскаго?

Очевидно Римъ, вслѣдствіе своей антипатіи къ Константинополю, поставилъ себя въ тупикъ. Чтобы выйти изъ него, у него оставалось одно средство: провозгласить, что его авторитетъ проистекаетъ отъ Бога и выше авторитета соборовъ; это направленіе мыслей онъ и принялъ. Сначала онъ утверждалъ это робко и въ прикровенныхъ словахъ, потомъ открыто, когда увидѣлъ благопріятный случай.

Папскія намѣренія стали обнаруживаться въ письмахъ и папскихъ инструкціяхъ, касающихся того, что относилось къ смутамъ, причиненнымъ мнимымъ изложеніемъ Акакія. Почти весь Востокъ смотрѣлъ на это рѣшеніе, какъ на ничтожное. Папы же держались его и смѣшивали это дѣло съ дѣломъ Халкидонскаго собора, чтобы сообщить ему больше важности; однако же ученіе, господствовавшее даже въ этихъ документахъ, было то, что только *соборъ* можетъ положить основаніе для примиренія; а это исключало идею власти центральной и верховной, будетъ ли то въ Римѣ, или въ иномъ мѣстѣ. Эта же идея господствуетъ преимущественно въ сочиненіяхъ Геласія и Гормизда, которые особенно занимались смутами на Востокѣ ²⁾. Миръ былъ восстановленъ въ 519 г., но подъ условіемъ новаго разсмотрѣнія дѣла съ той и другой стороны, съ равнымъ авторитетомъ. Когда папа Іоаннъ I, въ 525 г., по приказанію Θεодосія, царя Италіи, прибылъ въ Константинополь, чтобы жаловаться на арианъ: то былъ приглашенъ служить литургію

¹⁾ Геласій, *Трактатъ объ анаемъ*.

²⁾ См. ихъ письма въ *Собраніи Соборовъ* P. Labbe, t. IV.

въ день Пасхи. Онъ принялъ предложеніе, но подъ условіемъ, чтобы ему *предоставили возсудать на первомъ мѣстѣ*. Никто не оспаривалъ у него этого преимущества; но предъявленное имъ требованіе показываетъ въ папствѣ большую озабоченность по предмету римскаго первенства. Епископъ константинопольскій былъ тогда богатъ и вліятеленъ; напротивъ того, епископъ Рима, подчиненный капризамъ еретичествовавшихъ царей, былъ на столько бѣденъ, что Агапить, будучи обязанъ, въ 536 г., отправиться по приказанію Теодата, Готскаго короля, въ Константинополь, долженъ былъ продать часть священныхъ сосудовъ, чтобы имѣть необходимыя для путешествія деньги. Агапить съ почестями былъ принятъ императоромъ Юстиніаномъ. Императрица возвела въ то время на Константинопольскій престолъ Анеима, епископа Требизондскаго, извѣстнаго своими привязанностями къ заблужденіямъ Евтихія. Находявшіеся въ Константинополѣ епископы воспользовались прибытіемъ папы, чтобы открыть съ нимъ соборъ противъ Анеима, который лучше соглашался возвратиться на свою, Требизондскую епархію, чѣмъ обнародовать католическое исповѣданіе вѣры. Мина, избранный на его мѣсто клиромъ и народомъ, утвержденный императоромъ, былъ посвященъ папою. Замѣчаютъ, что въ одномъ письмѣ восточныхъ епископовъ, они даютъ Агапиту названіе *Отца Отцовъ* и *патріарха*, а въ письмѣ монаховъ ему усвоено даже названіе *архіепископа древняго Рима и вселенскаго патріарха* ¹⁾. Эти наименованія были чисто почетныя, во вкусъ эпохи, преимущественно же на Востокѣ. Наименованіе *Отца Отцовъ* усвоили всѣмъ епископамъ, которыхъ хотѣли почтить преимущественнымъ образомъ. Такимъ образомъ этотъ титулъ ничего не говоритъ въ пользу власти, которую не сообщали бы самыя страны.

Споры относительно *Трехъ Главъ* представляютъ неопровержимое доказательство въ подтвержденіе того, что мы утверждаемъ.

Со времени Халкидонскаго собора, Востокъ наполненъ былъ живѣйшими спорами, среди которыхъ предавались всѣмъ силогистическимъ тонкостямъ. Одни открыто искажали ученіе

¹⁾ См. эти сочиненія въ *Собраніи Соб.*, т. V.

собора, чтобы опровергать его съ большимъ успѣхомъ; другіе оспаривали его православіе, поставляя его въ противорѣчіе съ соборомъ Ефесскимъ и съ ученіемъ св. Кирилла. Обвиненія послѣдняго рода возникали изъ того, что Халкидонскіе отцы казалось подавали мысль, будто они одобряли ученіе Теодора, епископа Мопсуестскаго, письмо Ивы и сочиненіе Теодорита противъ анаѳематизмъ св. Кирилла. Императоръ Юстиніанъ много занимался богословскими спорами прежде всего по расположенію къ нимъ, а также потому, что различныя партіи, желая имѣть его на своей сторонѣ, обращались къ его суду. Онъ полагалъ, что нашель, наконецъ, средство примирить умы по предмету Халкидонскаго собора, посредствомъ отверженія недоразумѣній, коихъ причиною были три выше указанныя сочиненія, и посредствомъ осужденія ихъ; это онъ и сдѣлалъ на самомъ дѣлѣ. Эти то три сочиненія извѣстны подъ названіемъ *Трехъ Главъ*. Въ нихъ конечно можно находить несторіанскія тенденціи; но авторовъ не было на лицо для выясненія всего этого и дѣло шло только о томъ, чтобы осудить несторіанизмъ въ этихъ сочиненіяхъ.

Юстиніанъ послалъ ко всѣмъ епископамъ осужденіе Трехъ Главъ, съ требованіемъ подписать его. Одни согласились на это, но другіе воспротивились, признавая это осужденіе лишь возстаніемъ противъ Халкидонскаго собора. Папа Вигилій былъ обязанъ Юстиніаномъ сдѣлать тоже въ Константинополѣ. Отказавшись присоединиться къ осужденію, онъ соглашался однако съ нимъ, *не причиняя ущерба Халкидонскому собору*. Эта осторожность не удовлетворила враговъ собора, и не извинила осужденія въ глазахъ другихъ. Епископы Африки, Иллирика и Далматіи, не считая огромнаго числа другихъ епископовъ, отдѣлились отъ общенія съ Вигиліемъ. Африканскіе епископы торжественно отлучили его на соборѣ (551 г.) ¹⁾.

Эти факты, не вдаваясь въ полную оцѣнку возбужденнаго вопроса, достаточно громко говорятъ, что въ шестомъ вѣкѣ не смотрѣли на римскаго епископа, ни какъ на непогрѣшимаго, ни какъ на *центръ* католическаго единства; что этотъ центръ

¹⁾ См. Facundi *Op.* Изданіе P. Sirmond; статья, относящаяся къ этому дѣлу, см. въ *Собраніи Соборовъ* P. Labbe, t. V; *Церк. Ист.* Евар. и Теоф.

полагали только въ чистой и православной *вѣрѣ* и въ соборѣ, представлявшемъ всю Церковь.

Вигилій, испугавшись излившагося на него осужденія, просилъ императора созвать вселенскій соборъ для прекращенія разногласія. Юстиніанъ согласился съ этимъ и созвалъ епископовъ. Вигилій возвратилъ себѣ данную имъ подпись, и всѣ согласились, что будутъ хранить молчаніе до соборнаго опредѣленія.

Итакъ въ Римѣ, какъ и въ другихъ мѣстахъ, непогрѣшимый учительный авторитетъ видѣли только въ епископатѣ, единственномъ истолкователѣ вселенскаго вѣрованія.

Вигилій отказался присутствовать на засѣданіяхъ собора подъ предлогомъ, что западные присутствуютъ на немъ не въ столь большомъ числѣ, какъ восточные. Ему замѣтили, что въ Константинополѣ было тогда больше епископовъ, чѣмъ было ихъ на другихъ вселенскихъ соборахъ. Затрудненіе, возбужденное Вигиліемъ, доказываетъ, что онъ не считалъ себя въ правѣ, *своимъ присутствіемъ или чрезъ делегатовъ*, сообщить вселенскій характеръ собору, какъ это утверждаютъ теперь въ Римѣ. Тѣмъ не менѣе Вигилій отослалъ собору свое мнѣніе о Трехъ Главахъ и воспротивился ихъ осужденію. Соборъ не далъ никакого значенія его сопротивленію, тщательно изслѣдовалъ три сочиненія и осудилъ въ нихъ ученіе, какъ противоположное ученію предшествовавшихъ соборовъ, и именно собора Халкидонскаго, который торжественно былъ признанъ вселенскимъ въ томъ же смыслѣ, какъ соборы Никейскій, Константинопольскій и Ефесскій.

Прежде представленія своего рѣшенія, соборъ напоминаетъ свой образъ поведенія въ отношеніи къ Вигилію. „Благочестивѣйшій Вигилій, говоритъ онъ ¹⁾, находясь въ этомъ городѣ, принималъ участіе во всемъ, что дѣлалось относительно Трехъ Главъ, и много разъ осуждалъ ихъ живымъ голосомъ и сочиненіями. Затѣмъ онъ письменно согласился прибыть на соборъ и вмѣстѣ съ нами изслѣдовать ихъ, дабы провозгласить общее опредѣленіе. Когда императоръ, послѣдуя нашему соглашенію, увѣщевалъ насъ собраться: то мы должны были просить Вигилія

1) Соборъ Констант., засѣд. 8, въ *Собран. P. Labbe.*

исполнить свое обѣщаніе, представляя ему въ примѣръ апостоловъ, которые, не смотря на то, что каждый изъ нихъ въ частности исполненъ былъ Духомъ Святымъ и не имѣлъ надобности въ совѣщаніи, не захотѣлъ однако же рѣшить слѣдующій вопросъ: „надобно ли обрѣзывать явчниковъ“ и рѣшилъ не иначе, какъ только въ общемъ собраніи и подтвердивши свои мнѣнія текстами Писанія. Отцы, засѣдавшіе нѣкогда на четырехъ соборахъ, слѣдовали примѣру древнихъ и сообща рѣшали вопросы относительно еретиковъ; потому что *нѣтъ другого средства узнать истину въ вопросахъ вѣры*. Каждый, по Писанію, имѣетъ надобность въ помощи своего брата; и когда два или три собраны во имя Его, Иисуса Христа, то Онъ пребываетъ среди нихъ. Итакъ, мы часто приглашали Вигилія, съ этою же самою цѣлію и императоръ посылалъ къ нему своихъ чиновниковъ; однако же онъ обѣщалъ высказать свое сужденіе относительно Трехъ Главъ только *частнымъ образомъ*. Выслушавши этотъ отвѣтъ, мы подумали то, что сказала Апостоль: *каждый отдастъ за себя отчетъ Богу*, и, съ другой стороны, мы побоялись осужденія, угрожающаго тѣмъ, которые соблазняютъ братьевъ своихъ“.

Соборъ извѣщаетъ затѣмъ обо всемъ, что было сдѣлано для изслѣдованія Трехъ Главъ; онъ осуждаетъ ихъ, провозглашая свое почитаніе Халкидонскаго собора. Этимъ мудрымъ рѣшеніемъ, пятый вселенскій соборъ отвѣтилъ на обвиненія, которыя люди увлекающіеся распространяли среди западныхъ касательно дурныхъ намѣреній большинства его членовъ. Въ то же время онъ отвѣтилъ на предлоги, которыми противники Халкидонскаго собора пользовались для отверженія рѣшеній этого святого собранія. Такимъ образомъ онъ могущественно способствовалъ прекращенію разногласій.

Вигилій понялъ, что онъ ошибался, защищая дурное ученіе подъ предлогомъ уваженія, которое онъ заявлялъ въ отношеніи къ Халкидонскому собору. Спустя шесть мѣсяцевъ послѣ закрытія собора, онъ писалъ къ Константинопольскому патріарху Евтихію письмо, въ которомъ сознавался, что онъ *нарушилъ любовь, отдѣлившись отъ братьевъ*. Онъ прибавляетъ, что не должно стыдиться отреченія (отъ заблужденія), когда узнаешь истину. „Изслѣдовавши, говоритъ онъ, дѣло о Трехъ Главахъ, я напелъ ихъ достойными осужденія“. Далѣе онъ высказывается

противъ тѣхъ, которые защищаютъ ихъ, и осуждаетъ свои собственныя сочиненія въ защиту ихъ. Затѣмъ онъ обнародовалъ пространную записку въ доказательство того, что Три Главы содержатъ дурное ученіе ¹⁾). И онъ вошелъ въ общеніе съ тѣми, которыхъ прежде анаематствовалъ, и миръ былъ восстановленъ.

Пятый вселенскій соборъ не былъ созданъ и не находился подъ предсѣдательствомъ римскаго епископа, хотя и присутствовавшего въ городѣ, когда происходили засѣданія. Засѣданія этого собора происходили не только безъ этого епископа, но и противъ него. Однако же опредѣленія этого собора были признаваемы каноническими и самъ папа подчинился имъ послѣ нѣкоторыхъ затрудненій, которыя имѣли свое начало въ незнаніи фактовъ. Востокъ присоединился къ собору, такимъ образомъ соборъ собирался безъ папы и противъ папы, и все же имѣлъ вселенскій характеръ.

Всѣ обстоятельства этого великаго историческаго факта не доказываютъ ли съ очевидностію, что въ шестомъ вѣкѣ, даже въ Римѣ, не знали тѣхъ мнимыхъ преимуществъ, которыя теперь приписываютъ папству?

Разногласіе, происходившее въ концѣ того же вѣка между Іоанномъ Постникомъ, преемникомъ Евтихіа на Константинопольскомъ престолѣ, и папою св. Григоріемъ В., яснѣйшимъ образомъ устанавливаетъ ту же истину.

Мы уже замѣтили, что титулъ *вселенскаго* дарованъ былъ ради почести римскому епископу Халкидонскимъ соборомъ; что папа Феликсъ любилъ усвоить своему престолу титулъ *вселенскаго* въ томъ-же смыслѣ; и что, по крайней мѣрѣ, восточные называли папу Агапита патріархомъ *вселенскимъ*. Безъ сомнѣнія, этими предшествовавшими фактами оправдывали себя въ Константинополѣ. Императоры старались возвысить патріарха своей столицы, которую они называли *новымъ Римомъ*, на ту же степень чести, какою пользовался *древній Римъ*,—предоставляя патріарху второе мѣсто, на единственномъ основаніи древняго обычая. Въ этихъ видахъ императоръ Маврикій далъ Іоанну Постнику титулъ *патріарха вселенскаго*.

¹⁾ См. сочн. это въ *Собраніи Соборовъ* P. Labbe, t. V.

Папа Пелагій II, а затѣмъ его преемникъ, Григорій Великій, протестовали противъ этого титула. Григорій писалъ тогда тѣ знаменитыя письма, которыя столь рѣшительно осуждаютъ современное папство. Представимъ нѣкоторыя выдержки.

Въ началѣ своего епископства, Григорій послалъ общительныя грамоты Иоанну Константинопольскому, Евлогію Александрійскому, Григорію Антиохійскому, Иоанну Иерусалимскому, и другу своему Анастасію, прежнему патриарху Антиохійскому. Если бы онъ смотрѣлъ на себя, какъ на верховнаго вождя церкви, если бы онъ считалъ себя вождемъ *по праву божественному*: то конечно онъ обратился бы къ патриархамъ, какъ къ подчиненнымъ; и въ его окружномъ посланіи можно было бы находить нѣкоторые слѣды его верховенства. Но это совершенно не такъ. Онъ пространно разсуждаетъ *объ обязанностяхъ* епископа и онъ не думаетъ говорить *о правахъ*, соединенныхъ съ епископскимъ достоинствомъ. Въ особенности онъ настаиваетъ въ немъ на епископскомъ долгѣ не предаваться заботамъ о внѣшнихъ дѣлахъ и оканчиваетъ свое окружное посланіе исповѣданіемъ вѣры, дабы доказать, что находится въ общеніи съ остальными патриархами и чрезъ нихъ со всею церковію ¹⁾. Это умолчаніе св. Григорія о мнимыхъ *правахъ* папства уже весьма знаменательно само по себѣ, и римскимъ богословамъ затруднительно объяснить его. Что же они противопоставятъ самимъ письмамъ, которыя мы переведемъ въ извлеченіи, и въ которыхъ св. Григорій самымъ точнымъ образомъ осуждаетъ основную идею, которую хотятъ сообщить намъ о папствѣ, то есть, о великомъ характерѣ папской власти?

„Григорій Иоанну, епископу Константинопольскому.

„Пусть припомнитъ Ваше Братство миръ и согласіе, которыми наслаждалась церковь, когда вы были возведены въ священное достоинство. Поэтому я не понимаю, какимъ образомъ вы осмѣлились послѣдовать внушенію гордости и попытались усвоить титулъ, который можетъ произвести соблазнъ въ умахъ всѣхъ братьевъ. Я тѣмъ болѣе удивляюсь этому, когда припоминаю, что вы предавались бѣгству, чтобы избѣжать епископ-

1) Св. Григорій, папа, Epist. 21, lib. 1.

ства. Однако же, вы хотите теперь пользоваться титуломъ, какъ если бы вы стали бѣжать въ противоположную сторону, въ область честолюбивыхъ желаній. Вы, который прежде говорили, что не достойны епископства, какъ только были возведены въ него, то, презирая своихъ братьевъ, честолюбиво усвоете одному себѣ титулъ епископа. Мой предшественникъ, блаженной памяти Пелагій, обратился къ Вашей Святынѣ съ очень важными замѣчаніями по этому предмету. Онъ отвергъ, по причинѣ усвоеннаго вами гордаго и высокоумнаго титула, дѣянія собора, созваннаго вами изъ за дѣла брата и соепископа нашего Григорія, и онъ запретилъ входить въ общеніе съ вами архидіакону, котораго онъ, по обыкновенію, послалъ ко двору константинопольскому. Послѣ смерти Пелагія, будучи призваннымъ къ управленію церковію ¹⁾ вопреки моему достоинству, я старательно убѣждалъ Ваше Братство, не только писаніями, но и живымъ голосомъ, сначала чрезъ моихъ посланныхъ ²⁾, а затѣмъ чрезъ нашего общаго сына, діакона Сабиніана, отказаться отъ подобнаго надменія. Я запретилъ этому послѣднему входить въ общеніе съ вами, если вы откажетесь повиноваться (obtempérer) моему требованію (demande), дабы внушить Вашей Святынѣ стыдъ къ вашему честолюбію, прежде чѣмъ я вступлю на каноническій путь, если только стыдъ не исцѣлитъ васъ отъ гордости, столь нечестивой и столь преступной. Какъ прежде ампутаціи надобно слегка дотрогиваться къ ранѣ, я васъ прошу, я васъ умоляю, я требую съ возможною для меня мягкостію, чтобы Ваше Братство воспротивилось всѣмъ льстецамъ, которые усваютъ вамъ названіе ошибочное и чтобы вы не соглашались приписывать себѣ титулъ, столько же безсмысленный, какъ и гордый. По истинѣ, я плачу; и въ глубинѣ моего сердца я приписываю своимъ грѣхамъ то, что мой братъ не захотѣлъ обратиться къ смиренію, онъ, который былъ возведенъ въ епископское достоинство, чтобы приводить къ смиренію души другихъ; что тотъ, кто учитъ

¹⁾ По ученію св. Григорія, епископъ принимаетъ участіе въ управленіи церковію, власть же пребываетъ въ епископатѣ.

²⁾ Епископъ римскій посылалъ пословъ къ Константинопольскому двору, съ тѣхъ поръ, какъ этотъ городъ сдѣлался резиденціею императоровъ.

истинѣ другихъ, не захотѣлъ ни выучиться ей самъ, ни сочувствовать, вопреки моимъ просьбамъ, тому, о чемъ я старался.

„И такъ, подумайте, я прошу васъ, что этимъ неразумнымъ надменіемъ, миръ всей церкви возмущенъ и вы являетесь врагомъ *благодати, дарованной всѣмъ сообща*. Чѣмъ болѣе вы будете возрастать въ этой благодати, тѣмъ болѣе будете унижать себя въ своихъ глазахъ; вы станете наконецъ столь велики, что будете далеки отъ похищенія этого сумасброднаго и гордаго титула. Вы будете тѣмъ болѣе богаты, чѣмъ менѣе будете грабить своихъ братьевъ въ свою пользу. Итакъ, возлюбленный братъ, любите смиреніе отъ всего вашего сердца; только оно поддерживаетъ согласіе среди братьевъ *и охраняетъ единство во святой вселенской Церкви*.

„Когда апостолъ Павелъ слышалъ нѣкоторыхъ вѣрныхъ говорящими: *„я ученикъ Павла, я ученикъ Аполлоса, а я Петра*: то не могъ безъ ужаса смотрѣть на подобное растерзаніе тѣла Господня съ усвоеніемъ членовъ многимъ главамъ, и онъ воскликнулъ: *развѣ Павелъ распялся за васъ? или, развѣ вы крестились во имя Павла?* Если онъ не желалъ, чтобы члены тѣла Господня по частямъ были соединены съ другими главами, *кромя главы Христовой, хотя эти главы были апостоловъ*: то что вы скажете Христу, Который есть глава вселенской церкви? Что скажете вы Ему на страшномъ судѣ,—вы, который своимъ титуломъ *вселенскій*, хотите подчинить себѣ всѣхъ Его членовъ? Кому, скажите мнѣ, я прошу васъ,—кому подражаете вы этимъ негоднымъ титуломъ, какъ не тому, который, презирая легіоны сопутствовавшихъ ему ангеловъ, усиливался взойти на вершину, дабы не быть подчиненнымъ никому и самому оставаться превыше другихъ, который говорилъ: *взойду на небо; вознесу тронъ мой превыше звѣздъ небесныхъ; поставлю престолъ мой на горахъ союза, въ сторонѣ аквиліона. Взойду превыше облаковъ, буду подобенъ Всевышнему?*

„Что такое ваши братья, всѣ епископы вселенской церкви, какъ не звѣзды небесныя! Въ самомъ дѣлѣ, ихъ жизнь и ихъ наставленія сіяютъ сквозь людскіе грѣхи и заблужденія, какъ сіяютъ звѣзды сквозь мракъ ночи. Когда, посредствомъ честолюбиваго титула, вы хотите вознестись превыше ихъ, и унижить ихъ званіе сравнительно съ вашимъ: то что говорите вы,

какъ не слѣдующія слова: „*взойду на небо, вознесу тронъ мой превыше звѣздъ небесныхъ?*“ Всѣ епископы не суть ли облака, изливающія дождь наставлений и испещренные блескомъ своихъ добрыхъ дѣлъ? Ваше Братство, презирая ихъ и усиливаясь попирать ихъ своими ногами: что говорите вы, какъ не слѣдующее слово древняго врага: „*взойду превыше облаковъ?*“ Что касается меня, когда я вижу все это, не смотря на мои слезы, то я страшусь тайнаго суда Божія; мои слезы текутъ въ большомъ обиліи, мои стенанія исходятъ изъ моего сердца по той причинѣ, что господинъ Іоаннъ, этотъ столь святой человѣкъ, столь великій постникъ и смиренномудренникъ, прельщенный ласкательствомъ своихъ приближенныхъ, могъ дойти до такой степени гордости, что посредствомъ своего негоднаго титула усиливается сдѣлаться подобнымъ тому, кто горделиво желая быть равнымъ Богу, потерялъ дарованную ему благодать богоподобія, и лишился истиннаго блаженства, потому что честолюбиво возжелалъ ложной славы. Петръ, первый изъ апостоловъ и членъ святой и вселенской Церкви, Павелъ, Андрей, Іоаннъ—не суть ли главы извѣстныхъ народовъ? И однако же всѣ они суть члены подъ единою глыбою. Чтобы сказать все однимъ словомъ, святые до закона, святые подъ закономъ и святые подъ благодатью—всѣ они не составляютъ ли тѣла Господня? Не суть ли они члены Церкви? Но среди нихъ нѣтъ ни одного, кто хотѣлъ бы называться *вселенскимъ*. Пусть же Ваша Святыня сознается, какъ вы надмеваетесь, когда требуете титула, котораго ни одинъ изъ нихъ не имѣлъ гордости усвоить себѣ!

„Развѣ, Ваше Братство, не знаете, что досточтимый соборъ Халкидонскій давалъ почетный титулъ *вселенскаго* епископамъ того апостольскаго престола, коего я, волею Божіею, состою служителемъ? И однако же никто изъ нихъ не хотѣлъ дозволить, чтобы ему давали этотъ титулъ, изъ опасенія усвоеніемъ особенной почести въ епископскомъ достоинствѣ не показаться отказывающимъ въ этомъ всѣмъ (остальнымъ) братьямъ.

„...Господь, желая склонить къ смиренію сердца еще слабыхъ учениковъ своихъ, сказалъ имъ: „*кто хочетъ занять первое мѣсто среди васъ, пусть будетъ меньше всехъ*; а это ясно показываетъ, что кто дѣйствительно возвышается, тотъ

смиряетъ свои помыслы. Итакъ, будемъ опасаться обрѣстись въ числѣ тѣхъ, которые домогаются первыхъ мѣстъ на сонмищахъ, привѣтствій въ общественныхъ мѣстахъ, и которые любятъ называться учителями среди людей. Въ самомъ дѣлѣ, Господь сказалъ своимъ ученикамъ: „*Не называйтесь учителями, ибо у васъ одинъ Учитель, а вы все братья. Не называйтесь также отцами, ибо у васъ одинъ Отецъ*“.

„Итакъ, что же вы скажете, возлюбленный братъ, на страшномъ судѣ,—вы, который желаете называться не только отцомъ, но и *вселенскимъ отцомъ во всемъ мѣръ*? Поостерегитесь злаго навожденія; избѣгайте всякаго соблазнительнаго совѣта. Конечно, *необходимо, чтобы происходили соблазны, но горе тому, чрезъ кого приходитъ соблазнъ*. Вслѣдствіе вашего преступнаго и исполненнаго гордости титула, Церковь раздѣлена и сердца всѣхъ братьевъ приведены въ соблазнъ.

„...Я старался не разъ и не два, посредствомъ моихъ посланныхъ и смиренными словами, уничтожить грѣхъ, совершенный *противъ всей Церкви*; теперь же я пишу самъ. Я не опустилъ ничего, что обязывало меня сдѣлать смиреніе. Если же вмѣсто исправленія я достигну только презрѣнія, то мнѣ остается только одно средство—апеллировать *къ Церкви*.“

Изъ этого перваго письма Григорія В. видно: 1) что церковная власть пребываетъ *въ епископатѣ*, а не въ томъ или другомъ епископѣ, какъ бы ни было высоко его положеніе въ церковной іерархіи; 2) что Григорій В. защищалъ противъ Іоанна Константинопольскаго не *свое частное дѣло*, но *дѣло всей Церкви*; 3) что онъ не имѣлъ права рѣшить это дѣло самъ, а долженъ былъ предоставить его на судъ *Церкви*; 4) что титулъ *вселенскаго* епископа противорѣчитъ слову Божію, и есть титулъ гордый и преступный; 5) что никакой епископъ, не смотря на высоту своего положенія въ церковной іерархіи, не можетъ претендовать на вселенскую власть, безъ захвата правъ всего епископата; 6) что никакой епископъ въ Церкви не можетъ выдавать себя за отца всѣхъ христіанъ, не усвоивъ себѣ титула, противорѣчащаго Евангелію, *гордаго и преступнаго*.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ПАЛЕСТИНСКАЯ ЦЕРКОВЬ ДО IV ВѢКА.

Начало христіанской Церкви въ Палестинѣ относится къ первоначальному появленію христіанства. Уже по вознесеніи Господа Іисуса Христа Церковь Его является въ Іерусалимѣ въ числѣ 120 душъ ¹⁾ съ Богоматерью и Апостолами, которые неразлучно пребываютъ въ горницѣ, ожидая обѣтованнаго сошествія Св. Духа. Въ день же Пятидесятницы Апостоль Петръ изъясненіемъ относящихся къ этому дню пророчествъ обратилъ ко Христу 3000 ²⁾, а исцѣленіе хромого, совершенное Петромъ и Іоанномъ, затѣмъ увеличило еще христіанскую общину на 5000 душъ ³⁾. Скоро община вѣрующихъ въ Іерусалимѣ до того увеличилась, что Апостолы не успѣвали исполнять всѣхъ обязанностей своего служенія въ Церкви, почему около 34 года, для завѣдыванія хозяйственными дѣлами Церкви, они избрали семь діаконовъ ⁴⁾, а высшее блюстительство за всей христіанской общиной въ Іерусалимѣ было поручено особому лицу, съ названіемъ епископа. Избраніе такого лица въ это время было очень необходимо, такъ какъ, призванные для всемірной проповѣди, Апостолы въ скоромъ времени должны были оставить Іерусалимъ и въ этомъ случаѣ христіанская община осталась бы здѣсь безъ надежнаго руководителя. Чтобы обезпечить, такимъ образомъ, будущность юной Іерусалимской Церкви, Апостолы поставили Іерусалимскимъ епискомъ св. Апостола *Іакова*,

¹⁾ Дѣян. 1, 16.

²⁾ Дѣян. 2, 41.

³⁾ Дѣян. 4, 4.

⁴⁾ Дѣян. 6, 1—6.

брата Господня, отъ котораго епископская кафедра въ Иерусалимѣ и ведетъ свое начало ¹⁾).

Въ писаніяхъ апостольскихъ не сохранилось никакихъ указаній относительно личности перваго Иерусалимскаго епископа, но у Евсевія по этому предмету сохранились отрывки изъ сочиненій Егезиппа, писавшаго свою исторію около 150 года по Р. Х. ²⁾, т. е., только спустя 50 лѣтъ послѣ Апостоловъ, когда еще было живо истинное преданіе о первомъ епископѣ Иерусалимской Церкви. По этимъ извѣстіямъ, св. Апостоль Іаковъ былъ сынъ Іосифа отъ первой его жены, бывшей за нимъ прежде обрученной ему Маріи ³⁾. Вообще, преданіе древней Церкви, сохраненное Оригеномъ въ толкованіи на Маттея, Епифаніемъ въ Анкоратѣ, Кирилломъ Александрійскимъ въ Глафирахъ, увѣряетъ, что св. Апостоль Іаковъ, первый епископъ Иерусалимскій,—извѣстный подъ именами Младшаго и Праведнаго,—былъ сынъ Іосифа Обручника, почему, какъ отецъ его назывался отцомъ Іисуса Христа, такъ и онъ называется братомъ Господнимъ по плоти. Названіе Малаго или Младшаго ⁴⁾ могло придаваться ему или по отношенію къ другимъ Іаковамъ (Іакову Зеведееву и Іакову Алфееву, бывшимъ въ числѣ двѣнадцати), или же по отношенію къ его апостольскому достоинству, такъ какъ онъ принадлежалъ къ числу семидесяти. Названіе же Праведнаго св. Іаковъ получилъ еще при жизни за свою высоко-добродѣтельную жизнь ⁵⁾. Скромная личность этого Апостола, и почти незамѣтная при жизни Іисуса Христа на землѣ, съ самаго начала образованія первенствующей христіанской Церкви начинаетъ пользоваться преимущественнымъ уваженіемъ и голосомъ даже среди апостоловъ, принадлежащихъ къ лику двѣнадцати. За преданность ко Господу Самъ Іисусъ Христосъ отличаетъ Іакова особеннымъ благоволеніемъ, удостоивъ его особаго Своего явленія, какъ передаетъ объ этомъ Апостоль Павелъ въ 1 посланіи своемъ къ Коринтянамъ ⁶⁾).

1) Евсев. Церк. Истор. книга 4, глава V.

2) Евс. Ц. И. 4, XXII.

3) Тамъ-же 2, 1.

4) Марк. XV, 40.

5) Евс. Ц. И. 2, XXIII.

6) XV, 4—7.

Въ Церкви существовало даже преданіе, что онъ принялъ архипастырскій санъ отъ Самого Иисуса Христа ¹⁾).

Когда, съ избраніемъ епископа, какъ лица, которое бы вѣдало верховный надзоръ за Церковію, Апостолы сложили съ себя ближайшія заботы о Церкви, они могли уже болѣе посвящать времени на проповѣдь; вслѣдствіе этого число вѣрующихъ въ Иерусалимѣ значительно умножилось и даже многие изъ іудейскихъ священниковъ обратились ко Христу ²⁾). Это, конечно, не могло не утратить современныхъ представителей іудейства; и вотъ послѣ убіенія архидіакона Стефана, они открыли сильное гоненіе на христіанъ, поставивъ во главѣ его ревностнаго фарисейскаго ученика Савла. Жестокости этого гоненія заставили вѣрующихъ уходить изъ Иерусалима, въ которомъ оставались только одни апостолы ³⁾), а остальные вѣрующіе разсѣялись по селеніямъ Іудеи и Самаріи, гдѣ и явились проповѣдниками Христова ученія. Успѣшной проповѣди христіанства въ Самаріи особенно благопріятствовалъ общій національный строй, который существовалъ здѣсь. Составившись изъ различныхъ народностей, Самаряне въ своемъ религіозномъ быту представляли смѣсь язычества и іудейства. Они никогда не были строгими ревнителями закона Моисеева; не признавали также пророческихъ книгъ, хотя и вѣрили въ пришествіе Мессіи ⁴⁾). Вслѣдствіе этого, появившійся въ Самаріи діаконъ Филиппъ безъ труда обратилъ ко Христу множество Самарянъ и между ними Симона волхва ⁵⁾), котораго Иринеи называетъ отцомъ всѣхъ ересей ⁶⁾), и изъ ученія котораго, по увѣренію того же отца ⁷⁾), гностицизмъ затѣмъ развилъ свою систему. Когда объ обращеніи Самарянъ стало извѣстно въ Иерусалимѣ, то Апостолы послали къ нимъ Петра и Іоанна, которые преподали имъ благодатные дары Св. Духа ⁸⁾) и этотъ фактъ впервые

1) Евс. Ц. И. 7, XIX.

2) Дѣяв. VI, 7.

3) Дѣян. XIII, 1.

4) Іоан. IV, 25.

5) Дѣян. VIII, 5—24.

6) Противъ ересей. Кн. 3, пред.

7) Тамъ-же. Кн. 2, пред.

8) Дѣян. VIII, 14—15.

показалъ апостоламъ, что не однимъ только іудеямъ надлежитъ пользоваться благодатію Божіею. Какъ бы въ подтвержденіе этого, около того же времени Духъ Божій повелѣлъ Филиппу крестить евнуха Еѳіопской царицы ¹⁾, которому, по свидѣтельству Евсевія ²⁾, первому изъ язычниковъ были сообщены тайны Божественнаго ученія. Скоро за этими обращеніями послѣдовало чудесное обращеніе ко Христу самого Савла, и, пользуясь наступившимъ въ Церкви миромъ ³⁾, апостолы разошлись по Іудеѣ. Во время этой проповѣди Петру случилось видѣніе, окончательно разъяснившее апостоламъ, что различіе національностей не должно служить препятствіемъ къ просвѣщенію христіанствомъ, почему онъ въ Кесаріи и крестилъ сотника италійской когорты, по имени Корнилія ⁴⁾. Когда вѣсть объ этомъ пришла въ Іерусалимъ, то находившіеся здѣсь апостолы, вмѣстѣ съ Іаковомъ, епископомъ Іерусалима, не зная объ Откровеніи, бывшемъ Петру, обратились къ нему съ упрекомъ за то, что онъ ходилъ къ необрѣзаннымъ. Объясненіе Петра успокоило Іерусалимскую Церковь ⁵⁾ и послѣ этого апостолы заключили, что настало время имъ разойтись для всемірной проповѣди; по крайней мѣрѣ, въ Іерусалимѣ послѣ этого мы встрѣчаемъ только Петра, Іакова Зеведеева и Іоанна, которые,—только трое изъ двѣнадцати,—остались на нѣкоторое время благовѣствовать въ странѣ 12 колѣнъ Израилевыхъ. Юная же Іерусалимская Церковь пребывала подъ верховнымъ блюстителствомъ своего архипастыря. На первыхъ порахъ самостоятельнаго существованія, ей суждено было подвергнуться тяжелымъ испытаніямъ. Въ 44 году, голодъ, постигшій при Клавдіи всю вселенную ⁶⁾, коснулся и Іудеи.—и Іерусалимскіе христіане спаслись отъ голодной смерти, только благодаря пророчеству Агава, давшему возможность запастись пособіями со стороны Антиохійской христіанской общины ⁷⁾. Въ томъ же

1) Тамъ-же, IX, 38.

2) Ц. И. 2, 1.

3) Дѣян. IX, 1—31.

4) Дѣян. X.

5) Тамъ-же XI, 1—18.

6) Евс. Ц. И. 2, VIII.

7) Дѣян. XI, 27—29.

44 году они подверглись гоненію со стороны ревнителей іудейской религіи, которые поняли теперь, что новое христіанское общество стремится вмѣсто древней религіи поставить новую. По ихъ навѣтамъ, Иродъ Агриппа, внукъ Ирода Великаго, съ титуломъ царя соединявшій власть надъ всей Палестиной,—который заботился о національныхъ интересахъ іудеевъ и желалъ быть популярнымъ,—возбудилъ гоненіе на христіанъ. Св. Апостолъ Іаковъ Зеведеевъ, братъ Іоанна Богослова, былъ жертвою этого гоненія. Видя, что смерть его пріятна іудеямъ, Иродъ велѣлъ затѣмъ и Апостола Петра заключить въ темницу, съ намѣреніемъ осудить его на смерть въ угожденіе народу, но Ангель Господень ночью освободилъ Петра отъ оковъ и вывелъ изъ темницы ¹⁾. Послѣ скоро послѣдовавшей затѣмъ смерти Ирода (44 г.), изъѣденнаго червями, Палестина снова стала управляться римскими прокураторами, которые по политическимъ соображеніямъ менѣ всего были склонны поддерживать всякіе порывы къ религіознымъ распрямъ и преслѣдованіямъ. Въ Іерусалимской Церкви насталъ миръ и она имъ воспользовалась, для рѣшенія одного изъ важнѣйшихъ вопросовъ, какой только могъ быть возбужденъ въ это время,—именно о томъ, какое значеніе долженъ имѣть для христіанъ ветхозавѣтный законъ Моисеевъ.

Въ 51 году въ Антиохію, гдѣ проповѣдывали о Христѣ Ап. Павелъ и Варнава, пришли нѣкоторые іудеи изъ увѣровавшихъ во Христа. Здѣсь они узнали, что изъ язычниковъ уже образовалась значительная община вѣрующихъ, которые, однако, были крещены безъ кроваваго обряда обрѣзанія,—самой существенной, по закону Моисея и по мнѣнію іудеевъ, печати поклонниковъ истиннаго Бога. Будучи ревностными исполнителями закона отцевъ своихъ, они были возмущены такимъ нарушеніемъ буквального закона Моисеева и потому, вопреки Павлу и Варнавѣ, стали говорить, что для спасенія человѣка не достаточно одной вѣры и крещенія, а необходимо еще и обрѣзаніе. Что бы окончательно рѣшить этотъ споръ, по взаимному соглашенію, рѣшено было отправиться въ Іерусалимъ къ Апостоламъ

¹⁾ Дѣян. XII, 1—17.

на авторитетный судъ ихъ, какъ чрезвычайныхъ сосудовъ благодати Св. Духа, которымъ уже никто не могъ возражать, такъ какъ они были непосредственными учениками Самого Господа. Въ Иерусалимѣ также было не мало ревностныхъ защитниковъ обрядоваго закона Моисеева, главнымъ образомъ изъ фарисейской секты, которые, увѣровавъ во Христа, не оставили прежнихъ своихъ воззрѣній. Когда они открыто высказали Церкви свое мнѣніе, что для язычниковъ обязательно обрѣзаніе и исполненіе всего обрядоваго закона, то, для разсмотрѣнія этого дѣла, собрались бывшіе въ Иерусалимѣ апостолы, Петръ, Іоаннъ и Іаковъ Праведный, а также пресвитеры Церкви: (51 или 52 года). На этомъ соборѣ послѣ преній выступилъ съ рѣчью апостолъ Петръ, который, указавъ на фактъ обращенія Корнилія, вывелъ заключеніе, что Богъ не положилъ различія между іудеями и язычниками, и затѣмъ прибавилъ, что излишне возлагать на увѣровавшихъ язычниковъ иго закона Моисеева. Рѣчь его приводитъ въ тяжелое раздумье защитниковъ обрядности, но и они начинаютъ убѣждаться, что для Духа Божія нѣтъ различія между обрѣзаніемъ и необрѣзаніемъ. Умолкаетъ все собраніе и начинаетъ слушать Варнаву и Павла, разказывающихъ о знаменіяхъ и чудесахъ, какія сотворилъ чрезъ нихъ Богъ среди язычниковъ. Этимъ еще болѣе собраніе убѣждается, что внѣшняя обрядность іудеевъ потеряла свое значеніе для вѣрующихъ во Христа, — и тогда начинаетъ говорить Іаковъ, всѣми уважаемый епископъ Иерусалима. Онъ не указываетъ на факты обращенія язычниковъ, а держится исключительно на почвѣ ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Желая примирить обѣ стороны, онъ право язычниковъ на спасеніе благодатию доказываетъ предсказаніями пророковъ, — а запрещеніемъ того, что возмущаетъ совѣсть іудея, — дѣлаетъ уступку закону Моисееву. Предложеніе епископа Иерусалимскаго послѣ этого было принято всѣми, — такъ какъ оно не оскорбляло совѣсти іудео-христіанъ и не стѣсняло совѣсти христіанъ изъ язычниковъ, — и о постановленіяхъ собора рѣшено было сообщить христіанамъ Антиохіи, Сиріи и Киликіи особымъ посланіемъ ¹⁾.

¹⁾ Дѣян. XV, 1—30.

Іерусалимскій епископъ и послѣ собора не пересталъ употреблять всѣ свои усилія на то, чтобы водворить миръ въ Церкви, нѣсколько нарушенный пререканіями, которыя подали поводъ къ собору. Не смотря на опредѣленный характеръ соборныхъ постановленій, христіане изъ іудеевъ никакъ не могли понять истиннаго ихъ смысла, а потому продолжали сохранять свои іудейскія заблужденія. Такъ, они полагались чрезмѣрно на вѣру въ пришедшаго Мессію,—считая ее одну достаточною для спасенія, при происхожденіи отъ Авраама,—и не считали нужнымъ дѣль милости и закона. Потомъ, приписывая чрезвычайное значеніе своему происхожденію отъ Авраама, они были увѣрены, что только они одни имѣютъ право вступить въ Царство Божіе. Отсюда—ихъ гордость и самонадѣянность, относившаяся къ внѣшнимъ преимуществамъ, а въ особенности къ богатству; отсюда—и самоувѣренность, что они—лучшій народъ въ средѣ другихъ и потому имѣютъ право на преимущественное положеніе среди прочихъ народовъ. Такъ какъ бѣдственное положеніе, въ которомъ іудеи находились въ это время, представляло совершенную противоположность ихъ чаяніямъ, то понятно, поэтому, съ какимъ нетерпѣніемъ должны были они переносить случавшіяся бѣдствія,—въ какія сомнѣнія и колебанія должны были впадать они, не видя исполненія своихъ желаній. Понятно также, какъ, подъ вліяніемъ взглядовъ на свое мнимое превосходство, развивалось среди этихъ христіанъ презрѣніе къ однимъ, предпочтеніе другихъ, зависть, ссоры, страсть къ учительству, самонадѣянность. Въ виду такого-то нравственнаго состоянія христіанъ изъ іудеевъ, св. Іаковъ Праведный послѣдуетъ къ нимъ съ словами увѣщанія, совѣта, обличенія и наставленія. Онъ пишетъ къ нимъ соборное посланіе, въ которомъ предлагаетъ правила нравственной дѣятельности, указываетъ примѣры и средства къ достиженію цѣли христіанской жизни, научаетъ ихъ обязанностямъ взаимной любви, а также указываетъ, какъ вести себя среди современныхъ политическихъ событій ¹⁾.

¹⁾ Кромѣ посланія, Св. Іаковъ оставилъ послѣ себя чинъ литургій, которую онъ совершалъ въ Іерусалимѣ и которая извѣстна подъ его именемъ. Писатель сочиненія, извѣстнаго подъ именемъ „Постановленій Апостольскихъ“, представляетъ его устройтедемъ вечерняго, утренняго и дневнаго богослуженія (гл. 35—44).

Архипастырская дѣятельность Іакова Праведнаго, направленная исключительно ко благу христіанской общины, привлекала къ нему сердца всѣхъ христіанъ. Личная его потребность, въ силу которой онъ ходилъ въ храмъ Іерусалимскій по субботамъ и вообще исполнялъ Моисеевы обряды, сообщала ему высокій авторитетъ въ глазахъ христіанъ изъ іудеевъ; постоянное же свидѣтельство о Христѣ, пріобрѣтавшее вѣровавшихъ изъ разныхъ іудейскихъ сектъ, дѣйствовало самымъ благотворнымъ образомъ на христіанъ изъ язычниковъ, видѣвшихъ въ св. Іаковѣ достойнаго представителя *христіанской церкви*. Благодаря такому своему личному характеру и характеру всей вообще своей дѣятельности, Іерусалимскій епископъ пріобрѣлъ великое значеніе въ Іерусалимѣ, чѣмъ возбудилъ противъ себя фарисейскую партію. И вотъ, когда Павелъ, обвиняемый Іерусалимскими іудеями, потребовалъ себѣ суда у Кесаря и отправленъ былъ Фестомъ въ Римъ, — тогда, потерявъ надежду на исполненіе замысловъ противъ Павла, іудеи обратились на св. Іакова Праведнаго. Очевидно, іудеямъ важно было въ это время лишить іерусалимскую церковь главы, безъ которой дальнѣйшее существованіе христіанъ они считали невозможнымъ. Постороннія обстоятельства благопріятствовали этому. Въ 62 году въ Палестинѣ не было римскаго правителя; по смерти Феста назначенъ былъ Альбинъ, который долго не пріѣзжалъ изъ Александріи, на мѣсто своего назначенія. Воспользовавшись этимъ обстоятельствомъ, первосвященникъ Ананъ Младшій захватилъ въ свои руки всю власть и употребилъ ее противъ христіанства. Въ праздникъ Пасхи св. Іаковъ Праведный былъ сброшенъ съ кровли храма и затѣмъ убитъ валькомъ суконщика за то, что открыто исповѣдалъ Іисуса Христа Богомъ въ то время, какъ первосвященническая партія требовала отъ него публичнаго отреченія отъ вѣры во Христа ¹⁾). Желая насытить свою ненависть противъ христіанства, первосвященникъ обратилъ затѣмъ преслѣдованіе на іерусалимскихъ христіанъ, и многіе изъ нихъ были тогда умерщвлены ²⁾). Гоненіе,

¹⁾ Евс. Ц. И. 2, XXIII.

²⁾ Флав. Древ. іуд. XX, 8.

открытое іудеями, а также различныя бѣдствія, сопровождавшія разрушеніе Іерусалима, были причиною того, что мѣсто Іакова Праведнаго было замѣщено только по разрушеніи Іерусалима, когда миновала опасность, висѣвшая надъ головою всякаго, такъ какъ въ концѣ шестидесятихъ годовъ Палестина была подвержена всѣмъ ужасамъ кровопролитной войны.

Выведенные изъ терпѣнія жестокостію и притѣсненіями римскихъ прокураторовъ, а также подстрекаемые зилотами, представлявшими крайнюю національную партію, іудеи, не смотря на сопротивленіе царя своего, Агриппы Младшаго, возмущились противъ Римлянъ въ концѣ правленія Нерона т. е. именно въ то время, когда страна уже достаточно была терроризована ужасами сикаріевъ, различныхъ пророковъ и лже-Мессій¹⁾. Разбойническія шайки Менаима, Симона, Іоанна и Елеазара произвели страшную междоусобную войну, которая очень много помогла Римлянамъ. Правитель Сиріи, Цестій Галль, при помощи Агриппы, вступилъ въ Іерусалимъ и уже осадилъ храмъ, но, не надѣясь взять его, удалился въ Антипатриду. Тогда Неронъ отправилъ въ Іудею Веспасіана. Тотъ успѣлъ овладѣть уже всѣми главнѣйшими городами, какъ вдругъ получилъ извѣстіе о смерти Нерона и былъ провозглашенъ императоромъ. Тогда осаду Іерусалима онъ поручилъ сыну своему Титу, который предъ Пасхой въ 70 году осадилъ его и чрезъ полгода совершенно разрушилъ. Храмъ былъ сожженъ, а отъ города остались только часть западной стѣны и три башни²⁾. Во время ужасовъ этой войны, христіане, помня пророчество Іисуса Христа³⁾, а также вслѣдствіе Откровенія, бывшаго, какъ передаетъ Евсевій⁴⁾, славнѣйшимъ мужамъ Церкви,—бѣжали изъ Іерусалима въ горы и поселились въ окрестностяхъ Перейскаго города Пеллы, который по своему географическому положенію, какъ лежавшій въ пустынѣ и притомъ населенный язычниками, представлялъ единственное мѣсто, куда можно было убѣжать отъ ужасовъ войны. Когда опас-

1) Евс. Ц. И. 2, XXI.

2) Флав. Объ іуд. войнѣ.

3) Мѡ. XXIV, 16.

4) Ц. И. 3, V.

ность отъ войны затѣмъ миновала, община христіанъ въ Пеллѣ позаботилась объ избраніи себѣ епископа, и вотъ по общему рѣшенію всѣхъ жившихъ въ Палестинѣ Апостоловъ и учениковъ Господнихъ, на мѣсто Іакова Праведнаго былъ избранъ *Симеонъ* ¹⁾, который, по свидѣтельству Егезиппа ²⁾, былъ двоюродный братъ Господень, какъ сынъ Клеопы, дяди Господня и брата Іосифа Обручника. При этомъ избраніи соперникомъ Симеону оказался Ѳевуеисъ, который самъ домогался епископскаго званія, но ему вся Церковь предпочла Симеона, потому что тотъ былъ двоюродный братъ Господа ³⁾. Избранный въ епископы, Симеонъ, равно какъ и всѣ родственники Іисусовы по плоти, принужденъ былъ долго скрываться, такъ какъ Веспасіанъ, послѣ разрушенія Іерусалима, приказалъ разыскивать всѣхъ потомковъ Давида, чтобы не оставалось соискателя царской короны въ Іудеѣ ⁴⁾. Послѣ преслѣдованій Веспасіана, Симеонъ еще долго управлялъ Іерусалимскою Церковію, утвердившеюся въ Пеллѣ, но исторія не сохранила какихъ-либо извѣстій объ его дѣятельности. Въ 106 г. Богъ сподобилъ его принять мученичeskій вѣнецъ отъ рукъ язычниковъ. По свидѣтельству Егезиппа, на него донесли Траяну, что онъ христіанинъ и потомокъ царя Давида, и это было причиною того, что его подвергли жестокимъ мученіямъ, которыя онъ переносилъ съ удивительнымъ терпѣніемъ, а затѣмъ его пригвоздили ко кресту ⁵⁾. Послѣ Симеона, мѣнѣе, чѣмъ въ теченіе 30 лѣтъ, епископскій престолъ Іерусалимской Церкви занимало 13 лицъ и всѣ происхожденія іудейскаго. Исторія ничего не передаетъ объ ихъ дѣятельности, сохранивъ только имена ихъ. Мѣсто Симеона занялъ *Іустъ*; за нимъ слѣдовали: *Закхей*, *Товія*, *Веніаминъ*, *Іоаннъ*, *Матѳіасъ*, *Филиппъ*, *Сенека*, *Іустъ 2-й*, *Левій*, *Ефресъ*, *Іосифъ* и *Іуда* ⁶⁾. Это число епископовъ, въ такой короткій періодъ управлявшихъ Іерусалимскою Церковію,

1) Тамъ-же 3, II.

2) Тамъ-же 3, XXXII.

3) Евс. Ц. Н. 4, XXII.

4) Тамъ-же 3, XXII.

5) Евс. Ц. Н. 3, XXXII.

6) Евс. Ц. Н. 4, V.

заставляет думать, что многіе изъ нихъ умерли насильственною смертію, и что вообще гоненія на христіанъ въ это время были не рѣдкость. Евсевій свидѣтельствуетъ, что предводитель возмущившихся іудеевъ, Варъ-Кохба, предавалъ жестокимъ мученіямъ христіанъ, если они не хотѣли отречься отъ Христа и злословить Его ¹⁾).

По свидѣтельству Спартіана ²⁾, Императоръ Адріанъ, желая уничтожить національную обособленность Іудеевъ, запретилъ имъ обрѣзаніе. Это запрещеніе вмѣстѣ съ слухами о томъ, что императоръ желаетъ обратить Іерусалимъ въ римскую колонію ³⁾, произвело страшную революцію въ Іудеѣ. Героемъ этой революціи былъ неизвѣстный человѣкъ, получившій по имени своего отечественнаго города имя Варъ-Козибы, а раввиномъ Акибою,—который хотѣлъ видѣть въ немъ Мессію,—названный Варъ-Кохба (звѣзда), по примѣненію къ пророческимъ словамъ: возсіяетъ звѣзда отъ Іакова (Числ. XXIV, 17). Съ вѣрою въ его мессіанское достоинство, собрались около него всѣ іудеи, способные носить оружіе, и если Діонъ Кассій ⁴⁾ и преувеличиваетъ, опредѣляя его силы въ 580,000 человѣкъ, то во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что Варъ-Кохба стоялъ во главѣ страшной арміи. Разбивъ первыя, посланныя противъ него, римскія войска, онъ надѣлъ на себя царскія регаліи и приказалъ чеканить монету съ надписью „за освобожденіе Іерусалима“. Скоро однако счастье перешло на сторону Римлянъ. Варъ-Кохба погибъ неизвѣстнымъ образомъ, и Адріанъ жестоко наказалъ Іудеевъ. Для того, чтобы лишить ихъ всякой надежды на восстановленіе политической самостоятельности, онъ повелѣлъ сгладить съ лица земли старую столицу Іудейскаго царства и даже уничтожить ея имя. На мѣстѣ Іерусалима и храма въ 134 году прошелъ плугъ въ знакъ того, что для іудейскаго народа все покончено. Элія Капитолина, новый городъ, построенный по приказанію Адріана, былъ расположенъ къ сѣверу отъ прежняго, на мѣстѣ прежнихъ предмѣстій, и іудеямъ,

¹⁾ Тамъ-же 4, VIII.

²⁾ Жизн. Адр. гл. 13.

³⁾ Діонъ Кассій. 69, 12.

⁴⁾ 69, 14.

подъ страхомъ смертной казни, запрещено было переступать черту новаго города ¹⁾. Такимъ образомъ Іерусалимъ, — мѣсто великихъ христіанскихъ событій, совершенно лишился древнихъ своихъ обитателей. Тогда Адрианъ рѣшилъ заселить новопостроенный городъ Элію, христіанскими выходцами изъ Іерусалима, жившими въ Пеллѣ ²⁾. Вообще, этотъ императоръ былъ расположенъ къ покровительству христіанъ, отчасти, быть можетъ, потому, что зналъ, какъ они гонимы были при Варъ-Кохбѣ, отчасти, быть можетъ, вслѣдствіе апологіи, поданной ему Кодратомъ, епископомъ Аѳинскимъ. Этимъ расположеніемъ и объясняется, между прочимъ, благосклонный къ христіанамъ рескриптъ его на имя проконсула Минуція Фундана въ 135 году ³⁾. Пользуясь сравнительно благосклоннымъ отношеніемъ къ себѣ правительства, христіане поселились въ бѣдномъ мѣстечкѣ Эліи, имѣя во главѣ *Маржа*, перваго іерусалимскаго епископа изъ язычниковъ, которымъ и продолжалось законное преемство Іакова Праведнаго и Симеона ⁴⁾.

Внѣшнія бѣдствія, которымъ подвергалась Іерусалимская Церковь въ концѣ перваго и началѣ втораго столѣтія, дѣлали положеніе ея еще болѣе тяжелымъ потому, что около этого времени въ ней сталъ выдѣляться элементъ, постоянно нарушавшій спокойное теченіе ея жизни, это элементъ—еретическій. По свидѣтельству Егезиппа ⁵⁾, до смерти Симеона Іерусалимская Церковь пребывала чистою и непорочною, и если были люди, посягавшіе на чистоту спасительнаго ученія, то они оставались во мракѣ неизвѣстности. Когда же священный ликъ Апостоловъ различно окончилъ жизнь и когда поколѣніе людей, удостоившихся непосредственно слышать слово Самого Господа Іисуса Христа, прешло, тогда, подъ вліяніемъ обмана лжеучителей, началась крамола послѣдователей нечестиваго ученія. Ободрясь тѣмъ, что уже нѣтъ въ живыхъ ни одного Апостола, еретики начали лжеименное свое знаніе открыто противопоставлять проповѣди

¹⁾ Евс. Ц. И. 4, VI.

²⁾ Елифан. lib. de ponderibus et mensuris.

³⁾ Евс. Ц. И. 4, VIII.

⁴⁾ Тамъ-же 4, VI; 5, XII.

⁵⁾ Евс. Ц. И. 3, XXXII.

истины. Появилось множество сектъ ¹⁾ и въ каждой изъ нихъ были свои лжехристы, свои лжепророки, свои лжеапостолы, которые „диспорченнымъ ученіемъ раздѣляли единство Церкви“.

Начало еретическихъ воззрѣній въ Иерусалимской Церкви относится къ очень раннему времени, именно ко времени Апостольскаго собора, постановленія котораго не были приняты, какъ нѣкоторыми христіанами изъ язычниковъ, такъ и очень многими христіанами изъ іудеевъ. Вскорѣ послѣ собора одинъ изъ семи діаконѣвъ, по имени Николай, поставилъ себѣ задачей противодѣйствовать собору и явился начальникомъ еретиковъ, *Николайтовъ*, уча, что безразлично употреблять ту или другую пищу и что прелюбодѣяніе не есть еще зло ²⁾. Это воззрѣніе *Николайтовъ* было, очевидно, направлено противъ той части соборнаго постановленія, которая имѣла своимъ основаніемъ іудейскій законъ. Другая же часть этого постановленія, составленная въ духѣ ученія ап. Павла, произвела особое впечатлѣніе на представителей фарисейства, которые никакъ не могли отрѣшиться отъ мысли о важности и необходимости для христіанина всего ветхозавѣтнаго закона. На нихъ не произвело надлежащаго впечатлѣнія и посланіе Павла, написанное уже послѣ смерти Іакова, въ которомъ онъ доказывалъ значеніе Новаго Завѣта въ отношеніи къ Ветхому, имѣвшему прообразовательное значеніе ³⁾. Первоначально, впрочемъ, взглядъ этихъ іудействующихъ христіанъ не представлялъ рѣзкаго противорѣчія съ обще-церковнымъ ученіемъ и потому не имѣлъ характера ереси. Но когда христіанство освободилось отъ узкихъ формъ іудейства и во II-мъ вѣкѣ выступило на путь свободнаго развитія, іудействующіе христіане не поспѣли за быстрымъ ходомъ его и отдѣлились отъ него въ видѣ назорейской секты. Имя *назореевъ* первоначально усвоилось всѣмъ вообще христіанамъ ⁴⁾, но когда въ концѣ 1-го вѣка, вмѣстѣ съ разрушеніемъ Иерусалима, іудейству былъ нанесенъ смертель-

¹⁾ Евс. Ц. И. 4, XXII.

²⁾ Ирив. Прот. ерес. 1. 26. § 3; Елиф. О ерес. 25; Евс. Ц. И. 3, XXIX.

³⁾ Къ Евр. особ. главы VI, VII, VIII, IX и X.

⁴⁾ Дѣян. XXIV, 5.

ный ударъ и въ христіанствѣ получилъ перевѣсъ элементъ языческій, это имя удержалось іудействующими. Къ сектѣ назореевъ принадлежала болѣе умѣренная часть христіанъ изъ іудеевъ. Они признавали Иисуса Христа Мессією и Богомъ, допускали его сверхъестественное рожденіе; на ряду съ ветхозавѣтными книгами пользовались и Евангеліемъ Маттея, только на еврейскомъ языкѣ. Обязывая христіанъ изъ іудеевъ къ исполненію закона Моисеева, они требовали этого и отъ остальныхъ христіанъ; давали также особенное предпочтеніе Апостоламъ Петру и Іакову Праведному, признавая въ то же время Ап. Павла учителемъ Божественной мудрости для язычников¹⁾. По справедливости можно сказать поэтому, что назорей были преемники христіанъ изъ іудеевъ, ссылавшихся на авторитетъ св. Іакова Праведнаго. Крайности іудео-христіанства нашли полное свое выраженіе въ сектѣ *евіонеевъ*. Названіе это первоначально принадлежало всѣмъ вообще христіанамъ; позже же было перенесено на еретическую секту. Можетъ быть, названіе это усвоено было еретикамъ, какъ порицаніе, вслѣдствіе умственной ихъ бѣдности, или же, что гораздо вѣроятнѣе, сами еретики усвоили себѣ это имя, желая представить себя истинными послѣдователями Христа (евіонъ, знач. нищій). Идя впередъ въ послѣдовательномъ развитіи іудео-христіанскихъ идей, евіониты низвели христіанство на степень іудейства. Они признавали обязательно необходимымъ для всѣхъ христіанъ соблюденіе Моисеева закона, считая поэтому Апост. Павла, возстававшаго противъ этого, отступникомъ отъ вѣры. Признавая Христа за Мессію, они видѣли въ Немъ не Бога—Искупителя, а только великаго пророка, подобнаго Моисеею, который пришелъ проповѣдать о наступленіи своего царства, въ которое войдутъ только іудеи. Отрицая во Христѣ Божественное достоинство, евіониты считали Его простымъ человекомъ, сыномъ Іосифа и Маріи, получившимъ Божественную Силу и достоинство Мессіи только въ крещеніи. Смерть Иисуса Христа не имѣла, поэтому, у нихъ искупительнаго значенія; она воо-

¹⁾ Взгляды назореевъ извѣстны изъ такъ наз. Лже-Клементинъ, нѣсколькихъ бесѣдъ, (около 20), ложно приписываемыхъ Св. Клименту Римскому.

душевляла ихъ только надеждою скорого вторичнаго пришествія Его на землю, чтобы основать тысячелѣтнее земное царство ¹⁾).

Нѣчто сходное съ евіонитствомъ представляетъ третья секта іудействующихъ еретиковъ, извѣстныхъ подъ именемъ *елкезаитовъ*, которые имѣли своимъ средоточнымъ пунктомъ пустыни за Мертвымъ моремъ. Въ міросозерцаніи елкезаитовъ (елказай, знач. сокровенная сила Божія) есть уже элементы міросозерцанія языческихъ религій, такъ что они составляютъ, какъ бы переходъ къ язычеству гностикамъ. Космическое различіе мужскаго и женскаго начала указываетъ на *гностицизмъ*, запрещеніе мясной пищи—на *ессейство*, совершеніе крещенія—на христіанство. Крещеніе совершалось у нихъ во имя Отца, Сына и семи свидѣтелей, различныхъ стихій, что указываетъ на восточный натурализмъ. Христось, по взгляду елкезаитовъ, точно такъ же, какъ и у евіонитовъ, простой человекъ, подобный ветхозавѣтнымъ пророкамъ. Дѣятельность его у нихъ ограничивалась только ученіемъ и притомъ не о чемъ-либо новомъ, но о томъ, что по преданію знали ессеи, которые среди всеобщаго религіознаго помраченія сохранили ученіе, сообщенное Моисеемъ. Вообще, по сущности своей, ересь елкезаитовъ занимаетъ средину между евіонействомъ и гностицизмомъ, почему елкезаиты и называются иногда евіонитами—гностиками ²⁾).

Кромѣ этихъ еретическихъ сектъ съ нѣскольکو опредѣленнымъ міровоззрѣніемъ, въ Палестинѣ въ началѣ 2-го вѣка существовало множество другихъ. Исторія не сохранила до нашего времени ихъ ученіе и нужно думать, что по сущности своей оно склонялось, то къ евіонейству, то къ гностицизму. Каждый, сколько-нибудь даровитый еретикъ образовывалъ около себя особый кружокъ, которому сообщалъ свое имя. Только этимъ и можно объяснить то обиліе еретическихъ сектъ, которыя мы находимъ въ Палестинѣ, по изображенію Іустина философа ³⁾ и Евсевія ⁴⁾. Исторія не сохранила для насъ ка-

¹⁾ Ирэн. Прот. ерес. 1. гл. 26, § 2. Елиф. О ерес. XXX, § 1, 2, 3; Евс. Ц. И. 3, XXVII; 6, XVII.

²⁾ Міровоззрѣніе елкезаитовъ изображено въ Лже-Клементинахъ; о нихъ упоминаетъ также Елифаній (О ерес.); Евсевій въ Ц. И. 6, XXXVIII.

³⁾ Разг. съ Триф. § 80.

⁴⁾ Ц. И. 4, XXII.

кихъ - либо указаній относительно того, чтобы предстоятели Иерусалимской Церкви употребляли какія - либо мѣры противъ еретиковъ. Никакихъ полемическихъ сочиненій, написанныхъ противъ еретиковъ епископами Палестинской Церкви, до насъ не дошло; дошло только одно сочиненіе, направленное противъ іудействующихъ, — это „Разговоръ съ Трифономъ іудейниномъ“, оно принадлежитъ не предстоятелю Палестинскихъ церквей, а только Палестинскому уроженцу ¹⁾, Іустину философу, ученая дѣятельность котораго принадлежитъ скорѣе всему христіанскому міру, чѣмъ одной Палестинѣ.

Обращаясь затѣмъ къ изображенію церковной жизни Палестины со времени окончательнаго разрушенія Иерусалима при Адріанѣ (134 г.) до конца 3-го вѣка, мы прежде всего замѣчаемъ, что Иерусалимская Церковь совершенно теряетъ свое прежнее значеніе, какимъ она пользовалась въ 1-мъ вѣкѣ. Въ это время первенствующее значеніе получили церкви главныхъ областныхъ городовъ, вслѣдствіе гражданско-административной важности этихъ послѣднихъ. Церковь же Иерусалимская, пріютившаяся въ незначительномъ мѣстечкѣ Эліи, очевидно, не имѣла никакихъ правъ на подобное значеніе. Еще съ начала утвержденія римскаго владычества въ Палестинѣ, особенную политическую важность приобрѣла Кесарія Палестинская, какъ резиденція римскихъ намѣстниковъ, и епископъ Кесаріи, какъ главнаго административнаго центра Палестины, дѣлается, поэтому, самымъ вліятельнымъ въ провинціи. Однако исторія не сохранила никакихъ извѣстій о жизни Кесарійской церкви и преемствѣ іерархіи въ ней въ первые два вѣка: первыя извѣстія о Кесарійскихъ епископахъ появляются не ранѣе конца 2 вѣка.

Но исторія никогда не забывала Иерусалимской Церкви во вниманіе къ великому ея прошлому. Не смотря на незначительность вліянія, какое имѣли предстоятели Иерусалима въ дѣлахъ общецерковныхъ, исторія продолжала сохранять ихъ имена, хотя и ничѣмъ не замѣчательныя. Вслѣдствіе этого мы

¹⁾ Іустинъ р. въ началѣ 2 в. въ Флавіи Неаполійской, гдѣ древній Сихемъ. (Разговоръ съ Триф. §§ 1—8).

знаемъ, что послѣ Марка, избраннаго епископомъ при Адрианѣ (по счету 16), епископами іерусалимскими были: *Кассіанъ, Публій, Максимъ, Юліанъ, Гай, Симмахъ, Гай 2-й, Юліанъ 2-й, Капитонъ, Валентъ, Домиціанъ, Нарциссъ* ¹⁾, (по счету 28), при которомъ Палестинская церковь приняла самое дѣятельное участіе въ рѣшеніи вопроса о времени празднованія Пасхи.

Вопросъ о Пасхѣ былъ возбужденъ вслѣдствіе разности во времени празднованія этого великаго дня Христіанской Церкви. Нѣкоторыя восточныя церкви, особенно церкви Малоазійскія, праздновали Пасху вмѣстѣ съ евреями 14 Нисана, въ какой бы день недѣли это число не приходилось, и съ этого дня прекращали постъ. Всѣ же прочія церкви держались другого обычая и праздновали годичную память Воскресенія Христова въ первый воскресный день послѣ 14 Нисана. Каждая изъ этихъ сторонъ имѣла основаніе для своего празднованія въ преданіи. Споръ о времени празднованія Пасхи вызвалъ сильное волненіе во многихъ церквахъ. По этому поводу многіе епископы писали разъяснительныя посланія и созывали соборы. Особенно Викторъ, епископъ Римскій, видѣвшій въ обрядовой разности разность догматическую, въ посланіи, написанномъ отъ лица римскаго собора, настаивалъ на одновременномъ празднованіи Пасхи всѣми церквами, именно въ первый воскресный день послѣ 14 Нисана. Въ отвѣтъ на это посланіе и въ защиту своего преданія Поликратъ, епископъ Ефесскій, написалъ къ Виктору посланіе отъ лица малоазійскихъ епископовъ; въ немъ онъ защищалъ свой обычай тѣмъ, что празднуетъ Пасху по Евангелію, т. е. въ тотъ день, когда ее вкушалъ Господь. Получивъ это посланіе, Викторъ пытался отлучить малоазійскія церкви, какъ еретическія ²⁾, но противъ этого возсталъ Иринеи, епископъ Ліонскій. Въ это же время епископы Палестины, т. е. Нарциссъ Іерусалимскій и Теофилъ Кесарійскій, къ которымъ присоединились еще Кассій Тирскій, Кларъ Птолемаидскій и другіе, написали въ 191 г. окружное посланіе, въ которомъ изложили преданіе, какое приняли отъ Апостоловъ

¹⁾ Евс. Ц. И. 4, XII.

²⁾ Евс. Ц. И. 5, XXIV.

ихъ церкви по вопросу о времени празднованія Пасхи ¹⁾. Голосъ епископовъ Палестины, ссылавшихся на авторитетъ Апостоловъ, не прекратилъ однако разногласій въ Церкви и церкви малоазійскія все еще продолжали праздновать Пасху по своему древнему обычаю. Споръ былъ прекращенъ на первомъ вселенскомъ соборѣ.

Обращаясь за-тѣмъ къ внутренней жизни Иерусалимской Церкви, мы должны остановиться прежде всего на слѣдующихъ событіяхъ. Въ 211 году, въ Иерусалимѣ возникло недоразумѣніе между епископомъ и паствою. Нашлись люди, которымъ не нравилась строгость и высоко-нравственная жизнь Нарцисса, и они обвинили его въ жизни ²⁾, недостойной епископа. Хотя никто этому не вѣрилъ, однако Нарциссъ не могъ перенести хулы клеветниковъ и, издавна возлюбивъ уединенную жизнь, ушелъ изъ своей Церкви и пробылъ много лѣтъ въ неизвѣстности, такъ что никто не зналъ, гдѣ онъ находился. Вслѣдствіе долгаго его отсутствія, епископы сосѣднихъ церквей рѣшили тогда замѣстить его и избрали на его мѣсто *Діа*, бывшаго по счету 29. Діа, впрочемъ, не долго епископствовалъ, и послѣ его смерти на епископской кафедрѣ преемственно возсѣдали *Германіонъ* и затѣмъ *Гордій*. Въ епископство Гордіа въ Иерусалимѣ появился Нарциссъ; неожиданность его появленія послѣ продолжительнаго отсутствія, а также невинность, доказанная во время его удаленія, хотя несомнѣнная и прежде, заставили Иерусалимскую Церковь смотрѣть на него еще съ большимъ уваженіемъ, чѣмъ прежде. Когда Гордій умеръ, скоро по возвращеніи Нарцисса, его стали умолять занять свой престолъ ³⁾. Но онъ до того былъ старъ, что не могъ выполнять обязанностей своего служенія. Тогда нѣкоторыми изъ братіи, прославившейся святостію жизни, былъ слышанъ голосъ, повелѣвающій выйти изъ города и избрать епископомъ перваго, кого встрѣтятъ. Согласно этому божественному указанію, вѣрующіе вышли изъ города и встрѣтили *Александра*, епископа изъ Каппадокіи, который, по освобожденіи изъ темницы, шелъ въ Иеру-

¹⁾ Евс. Ц. И. 5, XXV.

²⁾ Тамъ же 6, IX.

³⁾ Евс. Ц. И. 6, X.

салимъ, чтобы посѣтить мѣста, освященные кровію Богочеловѣка. Александръ не принадлежалъ къ какой-либо частной церкви, но облеченный саномъ епископа, продолжалъ служеніе апостоловъ и былъ епископомъ народовъ ¹⁾. Избранный епископомъ Іерусалима и утвержденный въ этомъ званіи епископами другихъ церквей, онъ поселился въ Іерусалимѣ и управлялъ здѣсь церковію вмѣстѣ съ Нарциссомъ ²⁾. Какъ человѣкъ, получившій образованіе въ Александріи подъ руководствомъ Климента ³⁾, Александръ посвятилъ себя въ Іерусалимѣ научно-образовательной дѣятельности, для чего основалъ у себя богатую бібліотеку, въ которую собралъ значительное количество церковныхъ твореній ⁴⁾. Поэтому, во время преслѣдованія, возбужденнаго Александрійскою Церковію противъ Оригена, онъ всегда держалъ сторону послѣдняго и вслѣдствіе этого входилъ въ сношенія съ Александрійскимъ епископомъ, Димитріемъ ⁵⁾. Достигнувъ глубокой старости, Александръ въ гоненіе Деція (251 г.) былъ приведенъ на судъ проконсула въ Кесаріи и здѣсь, заключенный въ темницу, почилъ въ узахъ. Преемникомъ по епископской каѳедрѣ Іерусалима ему былъ *Мазабанъ* ⁶⁾.

Въ епископство Александра Палестинская Церковь была вовлечена въ исторію оригенизма и это имѣло не малое вліяніе на общій ходъ ея жизни. Обладая обширною ученостію, полученною въ Александріи, а также изъ путешествій по Палестинѣ и Греціи, Оригенъ въ 217 г. былъ приглашенъ однимъ аравійскимъ княземъ „для собесѣдованія“. Въ короткое время окончивъ здѣсь свою миссію, онъ спѣшилъ возвратиться въ Александрію, но междоусобная война, случившаяся въ это время въ городѣ, заставила его бѣжать въ Палестину, гдѣ онъ и утвердился. Мѣстные епископы просили Оригена бесѣдовать и разъяснять Священное Писаніе всенародно, хотя онъ и не былъ

1) Геттэ. Ист. Церкви т. 2, стр. 5.

2) Евс. Ц. II, 6, XI.

3) Евс. Ц. II, 6, XIV.

4) Тамъ-же 6, XX.

5) Тамъ-же 6, XIX.

6) Тамъ-же 6, XXXIX.

еще пресвитеромъ. Это вызвало обмѣнъ посланій между Палестинскою Церковію и Церковію Александрійскою, епископъ которой, Димитрій, жаловался Александру Іерусалимскому и Θεоктисту Кесарійскому на то, что палестинскіе епископы дозволили Оригену церковную проповѣдь. Епископы Палестины оправдывали себя примѣрами изъ преданія. Скоро послѣ этого Оригенъ оставилъ Палестину и явился въ Александрію ¹⁾, гдѣ, однако, пробылъ недолго, такъ какъ былъ высланъ въ Ахаію, для вразумленія какихъ то еретиковъ, возмутившихъ Церковь. По пути въ Ахаію онъ заѣхалъ въ Кесарію Палестинскую и здѣсь Θεоктистъ и Александръ, во вниманіе къ достоинствамъ Оригена, рукоположили его во пресвитера ²⁾. По возвращеніи изъ Ахаіи, Оригенъ оставался въ Александріи не болѣе двухъ лѣтъ и въ 231 г. поселился въ Кесаріи Палестинской. Въ это время въ Александрійской Церкви противъ Оригена состоялось два собора ³⁾, и послѣ второго изъ нихъ Димитрій писалъ по всемъ Церквямъ посланія, въ которыхъ объявлялъ Оригена лишеннымъ священства и отлученнымъ отъ Церкви. Определеніе это безъ возраженія было принято въ большей части Церквей и только Церкви Азіатскія не согласились съ нимъ и продолжали считать Оригена ученымъ и благочестивымъ пресвитеромъ и даже, ему одному, какъ учителю, епископы Палестины поручили изъясненіе Божественнаго Писанія и все, относящееся къ церковнымъ поученіямъ ⁴⁾. По смерти своего недоброжелателя, Димитрія, Оригенъ не возвратился въ Александрію, хотя на епископской каѳедрѣ тамъ сидѣлъ другъ его, Ираклій. Онъ на столько свыкъся съ своимъ положеніемъ въ Палестинѣ, и именно въ Кесаріи, что рѣшилъ въ ней продолжать свою ученую дѣятельность, начатую въ Александріи. Въ этомъ отношеніи для насъ имѣетъ особый интересъ ученая его переписка съ знаменитымъ писателемъ и изслѣдователемъ еврейскихъ и христіанскихъ древностей, Африканомъ, который жилъ въ Эммаусѣ. Африканъ, извѣстный, какъ первый соста-

1) Евс. Ц. Н. 6, XIX.

2) Тамъ-же 6, XXVI.

3) Фотій. Библіот. 118.

4) Евс. Ц. Н. 6, XXVII.

витель христіанской исторіи (*хроноуграфіа*), повидимому, считалъ за честь обращаться къ Оригену за разъясненіемъ нѣкоторыхъ вопросовъ, какъ напр. исторіи о Сусаннѣ, которую онъ считалъ подложною и вымышленною и Оригенъ отвѣчалъ ему, доказывая, что исторія о Сусаннѣ имѣетъ всѣ признаки своей подлинности ¹⁾. Среди многосторонней ученой дѣятельности въ 251 г. Оригена коснулось гоненіе Деція и ему пришлось испытать много мученій. Правда по смерти Деція онъ былъ освобожденъ изъ темницы, по обезсиленный старостію (69 л.) и мученіями, онъ въ 254 г. умеръ въ христіанскомъ общеніи съ церковію въ Тирѣ.

Продолжительное пребываніе въ Палестинѣ такого человѣка, какъ Оригенъ, не прошло безслѣдно въ судьбахъ просвѣщенія Палестинской Церкви. Часть свѣдѣній, какими обладала Александрія, была перенесена въ Кесарію Палестинскую, гдѣ Оригенъ и основалъ школу. Достойнымъ замѣстителемъ Оригена въ этой школѣ явился пресвитеръ Памфилъ, одинъ изъ самыхъ образованнѣйшихъ мужей конца 3 вѣка. Онъ основалъ въ Кесаріи богатую бібліотеку, въ которую были собраны списки Свящ. Писанія и твореній отеческихъ, а также всѣ творенія Оригена. Въ этой то бібліотекѣ Іеронимъ видѣлъ Евангеліе отъ Матѳея на еврейскомъ языкѣ, сохраненное новарезами ²⁾.

Послѣ Александра, епископство котораго было современно пребыванію Оригена въ Палестинѣ, епископомъ Іерусалима былъ Мазабанъ ³⁾. Дѣятельность его прошла безслѣдно для исторіи. Въ его время умы всѣхъ епископовъ занималъ вопросъ о падшихъ, который поднялся послѣ раскола Новаціана въ Римѣ. Для этого въ Антиохіи и составлялся въ 252 г. соборъ изъ восточныхъ епископовъ, но намъ неизвѣстно, принималъ ли тамъ участіе епископъ Іерусалима, такъ какъ въ посланіи къ Корнилію, подписанномъ епископами, созывавшими соборъ въ Антиохіи, между прочими, упоминается только Θεоктистъ изъ Кесаріи Палестинской ⁴⁾.

¹⁾ Евс. 6, XXXI.

²⁾ Іеронимъ. О знам. муж. гл. 75; письмо 41.

³⁾ Евс. II. И. 6, XXXIX.

⁴⁾ Там. 6, XLVI.

Преемникомъ Мазабана былъ *Именей*, извѣстный своимъ участіемъ на соборахъ по дѣлу Павла Саввосатскаго, одного изъ Сирійскихъ епископовъ, который, развивая мысль Савеллія о личномъ единствѣ Божества, училъ, что Иисусъ Христосъ былъ только человѣкомъ, подобнымъ по сущности своей всѣмъ людямъ. Для разсмотрѣнія этой ереси въ 263 г. составилъ соборъ изъ множества епископовъ, между которыми особенно выдавались Фирмилианъ Неокесарійскій, Григорій и Аѳинодоръ изъ Понта, Николіасъ Никомидійскій, а также Именей Іерусалимскій и Θεотекнъ изъ Кесаріи Палестинскій. Этому собору, однако, не удалось разоблачить заблужденій Павла и только въ 269 г. на второмъ соборѣ въ Антиохіи пресвитеръ Мельхіонъ посредствомъ діалектическаго спора торжественно изобличилъ его въ ереси. Послѣ осужденія ереси, по этому поводу было ко всѣмъ епископамъ Церкви отправлено посланіе, подписанное главными епископами, между которыми послѣ Елена Тарсійскаго, повидимому, предсѣдательствовававшего на соборѣ, первое мѣсто занимаетъ Именей Іерусалимскій, а третье—Θεотекнъ Кесарійскій ¹⁾).

До насъ не сохранилось какихъ-либо извѣстій, характеризующихъ жизнь Палестинской Церкви къ концу 3-го вѣка. Послѣ бурныхъ гоненій при Деціи, Галлѣ и Валеріанѣ (253—260 г.) ²⁾, со вступленіемъ на престолъ Галліена (260 г.) до конца 3-го вѣка вся Церковь эта пользовалась глубокимъ миромъ. На время язычество притихло, собираясь въ скоромъ времени объявить христіанству послѣднее, но самое ужасное и продолжительное гоненіе, открывшееся въ послѣдніе годы царствованія Деоклетіана (284—305). Епископскій престолъ Іерусалима въ это время занималъ *Цамвда*; когда же онъ почилъ, его мѣсто занялъ *Эрмонъ*, послѣдній изъ іерусалимскихъ епископовъ, жившихъ предъ этимъ гоненіемъ ³⁾).

И. Яковскій.

¹⁾ Евс. Ц. II. 7. XXVII—XXX.

²⁾ Въ гоненіе Валеріана въ Кесаріи Палестинской прославились исповѣдничествомъ и, бывъ преданы на съѣденіе звѣрямъ, украсились Божественнымъ мученичествомъ четыре человѣка: Прискъ, Малхъ, Александръ и одна женщина изъ секты Маркіона. Евс. Ц. II. 7, XII.

³⁾ Евс. Ц. II. 7, XXXII.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Августа 1894 года.

Временно-исправл. должность цензора,

Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Изложене и разборъ католической доктрины о свѣтской власти папъ.

Папская доктрина вообще и о свѣтской власти папъ въ частности не была созданиемъ отдѣльныхъ лицъ, занимавшихъ римскій первосвященнический престолъ, а была прямымъ результатомъ всей исторической жизни римскаго народа. Римскій народъ издавна, почти съ самаго момента возникновенія римскаго государства, мечталъ уже о господствѣ надъ всѣми народами міра. Онъ не покинулъ этой своей гордой мечты и тогда, когда оставилъ свое язычество и сдѣлался народомъ христіанскимъ. Стремленіе римской церкви и ея первѣйшаго епископа къ господству надъ всѣми другими церквами и епископами, историческая наука, въ лицѣ многихъ своихъ представителей, поставляла и поставляетъ въ связь съ этимъ, можно сказать, національнымъ стремленіемъ римскаго народа. Абсолютная власть, на которую изъявляетъ притязаніе римскій первосвященникъ, желающій забрать въ свои руки всѣ „сущія власти“, не только духовныя, но и свѣтскія, эта абсолютная власть вполне аналогична тому всемогуществу, котораго искалъ и отчасти достигъ римскій языческій императоръ, подчинившій себѣ на нѣкоторое время почти весь тогдашній историческій міръ. Замѣчательно, что это тождество абсолютизма папскаго и языческаго—императорскаго простирается даже до сходства въ именахъ и словахъ. Подобно тому, какъ римскій императоръ былъ *pontifex maximus* и признавался „живымъ закономъ, который отъ Бога посланъ людямъ“, и въ мірѣ не было ничего, что бы

имѣло самостоятельность рядомъ съ нимъ: подобно этому и папа именуется pontifex maximus, и его власть „безъ мѣры и числа“; онъ можетъ объявить правомъ, что ему угодно, и можетъ другихъ лишить этихъ правъ, если найдетъ это нужнымъ. Какъ римскій языческій императоръ былъ высшею свѣтскою властью и вмѣстѣ высшею духовною, такъ и римскій папа желаетъ быть обладателемъ и господиномъ „обоихъ мечей“—духовнаго и свѣтскаго. Одна которая либо изъ этихъ властей, пусть она будетъ хоть и высшею, недостаточна для того абсолютизма, который вошелъ въ плоть и кровь римскаго народа и сдѣлался необходимымъ признакомъ самого его понятія о высочайшей земной власти. Такимъ образомъ, притязанія римскихъ папъ на свѣтскую власть и свѣтское господство въ мѣрѣ есть наслѣдіе отъ древняго языческаго Рима, породившаго самую идею абсолютизма власти. Все различіе въ этомъ отношеніи между древнимъ—языческимъ и новымъ—христіанскимъ Римомъ—только въ томъ, что центръ тяжести абсолютизма былъ перенесенъ съ императора на верховнаго первосвященника. Въ существѣ же рѣшительно никакой разницы нѣтъ.

Унаслѣдовавъ отъ древняго Рима идею абсолютизма власти и задавшись мыслью сдѣлаться и духовными, и свѣтскими владыками міра, папы дѣйствуютъ въ высшей степени послѣдовательно въ осуществленіи своего церковно-политическаго идеала; съ энергіей и настойчивостью идутъ къ намѣченной цѣли, соображаясь, при этомъ, съ историческими обстоятельствами и умѣло извлекая отовсюду для себя выгоды. Папы очень хорошо сознавали, что свѣтская власть, сосредоточенная въ лицѣ римскаго императора, какъ центръ и главь всего западнаго міра, какъ наслѣдникъ римскихъ языческихъ цезарей, можетъ перейти въ ихъ руки только путемъ продолжительной и упорной борьбы. За успѣхъ этой послѣдней сначала не было почти никакихъ ручательствъ. Но вотъ одно, можно сказать, чисто случайное обстоятельство дало папамъ первый благопріятный почивъ въ успѣхѣ предстоявшей имъ многолѣтней борьбы съ верховными представителями свѣтской власти и еще больше возбудило ихъ властолюбивыя стремленія къ сосредоточенію послѣдней въ своихъ рукахъ. Это—подарокъ апостольскому пре-

столу франкскимъ майердомомъ Пипиномъ Короткимъ небольшою области въ Средней Италиі, составлявшей прежде намѣстничество византійскихъ императоровъ, такъ называемый Равенскій экзархатъ,—области, отнятой у лангобардскаго короля Астульфа и отданной св. Петру (756 г.). Этотъ земельный подарокъ достался папамъ за услуги папы Захаріи и его преемника Стефана III, оказанныя Пипину въ его узурпаторскомъ захватѣ франкской короны у послѣдняго Меровинга, Хильдерика III, который вмѣстѣ съ своимъ сыномъ Теодоромъ, съ соизволенія святѣйшаго первосвященника, былъ заключенъ въ монастырь. Преемникъ Стефана, папа Адріанъ, склонилъ Карла Великаго нанести лангобардскому королевству окончательный ударъ. Императоръ Карлъ, получившій римскій императорскій титулъ и корону отъ папы Льва III, непосредственнаго преемника папы Адріана, осадилъ въ Павіи лангобардскаго короля Дезидерія и тѣмъ нанесъ Ломбардіи смертельный ударъ. Карлъ Великій подтвердилъ и умножилъ подарокъ Пипина, прибавивъ къ нимъ Сполетто ¹⁾. Этотъ то подарокъ двухъ коронованныхъ Карловинговъ былъ первымъ шагомъ папъ къ борьбѣ за свѣтскую власть, шагомъ, возбуждившимъ у римскихъ первосвященниковъ надежды на мірское владычество и всѣ соединенныя съ нимъ заманчивыя выгоды.

Сдѣлавъ первый шагъ къ своему идеалу, папы, не смотря на всѣ трудности, пошли къ нему дальше. Они вступили съ императорами въ открытую борьбу, которая продолжалась съ удивительною настойчивостью съ той и съ другой стороны до самаго XIV в. Слѣдить за этой интересной исторической борьбой не входитъ прямо въ нашу задачу. Для нашей цѣли достаточно отмѣтить только главнѣйшихъ поборниковъ папскаго церковно-политическаго идеала, при которыхъ онъ получилъ свое высшее теоретическое развитіе, или былъ болѣе или менѣе близокъ къ своему практическому осуществленію. Это—три, рѣзко

¹⁾ Хроника Анастасія Библіотекаря утверждаетъ, что Карлъ отдалъ папѣ Корсику, Сардинію, Лигурію, Венецію и Беневентъ. *Instit. hist. eccles. Jacobi Rutenstock*, t. II p. 140. См. у П. Срътенскаго—„Критическій анализъ главнѣйшихъ ученій объ отношеніяхъ между церковью и государствомъ“. Москва 1877 г., стр. 88.

выдающіяся, личности въ ряду римскихъ понтифексовъ: Николай I (858—867 гг.), Григорій VII (1073—1085) и Иннокентій III (1198—1216).—Николай I, названный отъ своихъ современниковъ вторымъ Илією, первый изъ папъ олицетворявшій въ себѣ идеаль главенства и самодержавія римскаго епископа во вселенской Церкви, первый же былъ болѣе рѣзкимъ выразителемъ папскаго теократическаго принципа. Свое мірское властолюбіе онъ обнаружилъ уже тѣмъ, что съ епископскою митрою соединилъ царскій вѣнецъ. Воспользовавшись идеями Лжеисидора (которыя мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ), этотъ папа первый открылъ прямую борьбу съ императорскою властью не только за независимое положеніе церковной власти, но и за преобладаніе ея надъ первою. Дѣйствительно, папа Николай достигъ того, что весь католическій міръ покорно преклонилъ голову предъ апостольскимъ престоломъ.—Григорій VII, имѣвшій сильное вліяніе еще до вступленія своего на престолъ на всѣхъ преемниковъ Николая I, своихъ предшественниковъ, открыто, предъ всѣмъ міромъ, провозгласилъ папскій церковно-политическій идеаль въ его крайнемъ развитіи и неприятныхъ для императорской власти выводахъ. Гильдебрандово міросозерцаніе всякому, болѣе или менѣе знакомому съ исторіей среднихъ вѣковъ, извѣстно. „Если престолъ св. Петра рѣшаетъ и судитъ о небесномъ и духовномъ, то тѣмъ болѣе о земномъ и свѣтскомъ“, такъ писалъ Григорій ко всѣмъ вѣрующимъ христіанамъ германской имперіи въ письмѣ, адресованномъ на имя Герміана, епископа г. Меца. А такъ какъ въ каждомъ государствѣ долженъ существовать высшій авторитетъ, то священная власть, которая, по Григорію, не изобрѣтена, подобно королевской, сынами міра, не знавшими Бога, а установлена Самимъ Богомъ и въ честь Его—эта священная власть рѣшаетъ и судитъ не рядомъ съ государствомъ, а надъ государствомъ. „Поэтому, всѣ князья и власти земнаго шара подвластны, по мнѣнію Григорія, князю апостоловъ“. Ап. Петра „Господь нашъ Иисусъ Христосъ, Царь славы, поставилъ княземъ надъ королевствами міра“. Весь міръ есть, слѣдовательно, собственность св. Петра и всякое мірское господство

основывается на пожалованіи отъ него, высшаго сюзерена ¹⁾. Такимъ образомъ, по воззрѣнію Григорія, христіанство есть одно великое государство, глава котораго—папа, служащій источникомъ всякой власти—и духовной, и свѣтской. Ему передана Христомъ чрезъ св. Петра вся полнота власти. Короли и князья суть его чиновники, какъ и архіепископы и епископы, только тѣ въ свѣтскихъ, а эти въ духовныхъ дѣлахъ. Эта система Григорія VII оставалась папскою системою во всю послѣдующую исторію не только среднихъ вѣковъ, но и самыхъ новѣйшихъ. Римскіе богословы только развили её въ деталяхъ и постарались дать ей возможно полное обоснованіе. Григорій VII въ своей жизни и дѣятельности былъ вполне вѣренъ своему міросозерцанію. Большая часть европейскихъ государей старалась получить корону изъ его рукъ, обязуясь быть вѣрными римской церкви. „Понтификатство Григорія, по замѣчанію Ланфрѣ, составляло эру, о которой папство прежде мечтало, а впоследствии сожалѣло“ ²⁾. Идеаль Григорія VII напелъ себѣ еще болѣе полное осуществленіе въ папство Иннокентія III, который заставилъ предъ собою даже трепетать монарховъ. Побѣдоносная борьба его съ нѣкоторыми государями, дерзнувшими заподозрить всемогущій абсолютизмъ римскаго первосвященника, на нѣкоторое время сломила императорскую власть и подклонила её подъ тяжелую деспотическую руку всемогущаго монарха—теократа. То было время величайшаго сіянія апостольскаго престола, распространявшаго свой ослѣпительный блескъ далеко за предѣлы города св. Петра,—блескъ, при которомъ совершенно померкъ свѣтъ императорскихъ троновъ. Этотъ блескъ какъ будто ослѣпилъ весь католическій міръ, начиная съ низшихъ клириковъ и кончая монархами, разумъ которыхъ покорно согласился съ безумнымъ обожествленіемъ папы, провозгласившимъ себя живымъ представителемъ Бога на землѣ, какъ бы замѣнившимъ Его собою въ управленіи міромъ.

¹⁾ Ер. I, 63. См. I. Delitzsch. Das Lehrsystem der romanischen Kirche. Gotha 1875 г. стр. 287—288 и 290.

²⁾ См. Н. Я. Бѣялева—„Догматы папской непогрѣшимости“. Вып. I. Казань 1882 г., стр. 92.

Но ни одинъ изъ трехъ великихъ поборниковъ папскаго церковно-политическаго идеала не дерзнулъ провозгласить своего превратнаго принципа догматомъ, необходимымъ для спасенія. Это сдѣлалъ папа Бонифацій. Онъ, въ крайнемъ своемъ ослѣпленіи, возвелъ принципъ папскаго господства надъ всею вселенною въ религіозный догматъ. Въ такомъ именно смыслѣ должно, кажется, понимать заключительныя слова его знаменитой буллы „Unam Sanctam“: „объявляемъ, изрекаемъ и устанавливаемъ, что для всякой твари рѣшительно необходимо для спасенія подчиниться римскому понтифексу“¹⁾. При этомъ папѣ папство добилось признанія со стороны главы имперіи, что апостольскій престолъ есть источникъ императорской власти. Альбрехтъ I въ письмѣ, изданномъ въ Нюренбергѣ 17 іюля 1303 года, формально и рѣшительно призналъ, что „право избирать римскаго короля и будущаго императора предоставлено нѣкоторымъ церквамъ и свѣтскимъ князьямъ апостольскаго престола, отъ котораго короли и императоры, бывшіе и будущіе, получаютъ власть свѣтскаго меча, для награды добрыхъ“²⁾. Это былъ побѣдный день папства въ его борьбѣ за обладаніе и господство надъ свѣтскою властью. Побѣда папскаго церковно-политическаго идеала, однако не надолго сдѣлала его осуществившимся историческимъ фактомъ. Въ томъ же году разразился и судъ. Папѣ, которому пришлось торжествовать день, видѣть который желали болѣе славные егѳо предшественники, — этому папѣ выпала несчастная доля испытать и пораженіе, послѣ чего уже никогда папство не могло возвратитъ своего прежняго могущества. Заявленіе французскаго короля Филиппа IV Красиваго, „что во временныхъ дѣлахъ они—короли—не подчинены никому... думающихъ же иначе онъ считаетъ безумными“, нанесло папству болѣе сильный ударъ, чѣмъ та историческая пощечина, отъ которой сошелъ съ ума папа Бони-

1) Porro subesse romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et diffinimus omnino esse de necessitate salutis. См. у Delitzsch'a, Das Lhrsystem, стр. 277—278; а также Fend I. Moulart. Kirche und Staat oder die beiden Geubalten. Mainz. 1881 г., стр. 217.

2) Фрид. Маассенъ. Девять главъ о свободной церкви и о свободѣ совѣсти (перев. съ предисловіемъ проф. Н. Суворова). Ярославль, 1812 г., стр. 137.

фацій (1303 г.). Послѣ этого въ исторіи папскаго всевластія начинается поворотъ въ обратную сторону, который, наконецъ, кончается тѣмъ, что папа лишается и Пипинова подарка. Последнее произошло въ 1870 г. при Піѣ IX, первомъ Ватиканскомъ узникѣ. Но римскій первосвященникъ и послѣ этого не оставилъ своихъ теократическихъ мечтаній. Гильдебрандтово міросозерцаніе еще и теперь красить дни ватиканскаго узника, продолжающаго мечтать во снѣ и наяву о двухъ мечахъ и о двухъ коронахъ.

Наша задача собственно изложить папскую доктрину о свѣтской власти римскихъ первосвященниковъ и представить критическій ея разборъ,—задача, какъ очевидно, не историческаго, а спекулятивнаго характера. Но въ виду того, что папская доктрина, со всею совокупностью ея церковно-политическихъ идей, есть система чисто историческая и, какъ такая, не можетъ быть отдѣлена отъ той исторической канвы, на которой она соткала свои узоры, рѣзко отдѣлившіе ее отъ православія; то и при самомъ изложеніи папской доктрины, а равно также и при ея разборѣ, намъ нерѣдко придется вступать на историческую почву. Пока же достаточно и того немногаго, что выше сказано. А теперь обратимся къ самой папской доктринѣ о свѣтской власти римскаго первосвященника въ томъ ея развитіи и обоснованіи, какое она успѣла получить, благодаря папистическимъ богословамъ, въ настоящее время.

I.

Въ основѣ папской доктрины о свѣтской власти римскаго епископа лежитъ такъ называемый теократическій принципъ. Вся папская доктрина построена на этомъ именно принципѣ. Поэтому, ультрамонтаны обыкновенно начинаютъ дѣло съ обоснованія своего теократическаго принципа и затѣмъ уже приходятъ къ самому изложенію своей доктрины. Этому же плану послѣдуемъ и мы.

Исходнымъ пунктомъ для ультрамонтанъ въ обоснованіи ими своего теократическаго принципа служитъ то положеніе, что единственно истинная форма государственнаго устройства есть монархическая. Каждое государство должно быть организовано

по формѣ монархическаго правленія. Даже весь христіанскій міръ и вообще весь міръ—такъ какъ наступитъ такое время, когда Евангеліе будетъ проповѣдано всей твари—долженъ представлять изъ себя одну великую всемірную монархію ¹⁾. Теперь—такъ какъ въ каждомъ христіанскомъ государствѣ двѣ власти—духовная и свѣтская, церковная и государственная, то спрашивается, которая изъ нихъ должна уступить свое первенство на право занять сначала христіанскій, а затѣмъ и всемірный монархическій тронъ? Или что тоже—которая изъ двухъ, существующихъ въ мірѣ властей, должна будетъ подчинить себѣ другую, государственная или церковная? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, по мнѣнію ультрамонтанскихъ богослововъ, слишкомъ очевиденъ для всякаго, истинно, вѣрующаго христіанина: церковная власть, какъ несравненно и во всѣхъ отношеніяхъ превосходящая свѣтскую, должна стоять выше послѣдней, должна поставить ее въ зависимость отъ себя, сдѣлать ее просто своею служанкою и, вооружившись двумя мечами, духовнымъ и матеріальнымъ, возсѣсть на всемірномъ тронѣ, распространяя отсюда блескъ свой на весь шаръ земной.

Верховенство духовной власти надъ свѣтскою ультрамонтанскіе богословы основываютъ на превосходствѣ первой предъ послѣднею по самому существу, по ихъ происхожденію, объему, цѣли и средствамъ къ осуществленію оной, и наконецъ, по продолженію. Скажемъ о каждомъ изъ этихъ преимуществъ въ отдѣльности.

Церковь по своему существу есть такое универсальное, чрезвычайное, благодатное общество, внѣ котораго никто не можетъ имѣть надежды на спасеніе. Члены церкви соединены между собою и съ Самимъ Богомъ внутренними, такъ сказать, органическими узами. Это есть общество, хотя изъ людей состоящее и для людей Богомъ учрежденное, но есть не столько общество человѣческое, сколько божественное. Государство же есть общество людей чисто человѣческое, члены котораго соединены между собою чисто внѣшнимъ союзомъ, тождествомъ своихъ

¹⁾ Н. von Hardt. *Magnum oecumenicum. Constantiense consilium. Francfurti et Dipsiae. 1697—1700* гл. I, 836; III, 18; VI, 119. См. у Т. Надилова: „Вопросъ о папской власти на Константскомъ соборѣ“. СПб. 1890 г., стр. 85.

внѣшнихъ интересовъ,—общество, внутри котораго дается только безопасность отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ и надежда на земное благополучіе. Словомъ, церковь по своему существу и по своей природѣ есть институтъ, относящійся къ области божественной и сверхъестественной, государство же—къ области человѣческой и чисто естественной; въ одной дѣйствуютъ высшіе законы божественные, а въ другомъ—чисто естественные и человѣческіе, на столько далекіе отъ первыхъ, на сколько далека блѣдная копія отъ своего оригинала. Такое именно существенное превосходство церкви предъ государствомъ разумѣли нѣкоторые св. отцы и церковные учителя, когда первую безусловно возвышали надъ вторымъ. Таковъ, напр., св. Амвросій, бл. Августинъ, св. Златоустъ и св. Григорій Назіанзинъ ¹⁾. „Духовная власть Церкви, писалъ, напр. св. Златоустъ, также возвышается надъ временною властью, какъ небо надъ землею“ ²⁾. Эту же мысль, очевидно, выражали и знаменитые поборники папскаго принципа, Григорій VII и Иннокентій III, когда любили сравнивать духовную власть съ солнцемъ, а свѣтскую съ луной. „Должно признать, писалъ папа Бонифацій VIII въ своей знаменитой буллѣ *Unam Sanctam*, что духовная власть по достоинству и благородству на столько же превосходитъ временную власть, на сколько духовныя вещи превосходятъ вещи временныя“ ³⁾. Спорить противъ этого положенія въ его общей формѣ, конечно, не могъ и не можетъ ни одинъ вѣрующій христіанинъ ни тогда, ни теперь. Церковь въ идеѣ, дѣйствительно, по своему существу, по своему достоинству, несравненно превосходитъ всякое, хотя бы наилучшее изъ государствъ.

Церковь, говорятъ далѣе ультрамонтаны, превосходитъ государство и по своему происхожденію. Прежде всего—по времени возникновенія. Тогда какъ церковь стала существовать изначала, съ самаго момента сотворенія первыхъ людей; государство возникло долгое время спустя послѣ появленія человѣка ⁴⁾. Государство возникло только тогда, когда настала

¹⁾ Маассень, стр. 67.

²⁾ *Homil XV in II Cor. n. 4. Op. t. X. col. 503, edit. Migne. См. у Moulart'a, стр. 166.*

³⁾ Moulart, стр. 166 и Delitzsch, стр. 278.

⁴⁾ *Archiv für katolisches Kirchenrecht, 1882 г. стр. 253—254.*

нужда въ защитѣ отъ внѣшнихъ враговъ, т. е. послѣ уже грѣхопаденія человѣка. Далѣе—по виновнику происхожденія. Церковь получила свое бытіе непосредственно отъ Бога, тогда какъ государство, по мнѣнію крайнихъ папистовъ, совсѣмъ не божественнаго происхожденія. Оно возникло на землѣ, говорятъ они, первоначально въ лицѣ Каина, путемъ насилія надъ другими людьми, грабежа и убійства. „Государство есть результатъ отчаянія въ достиженіи вѣчной жизни и чрезмѣрной привязанности къ временнымъ благамъ“¹⁾. Всѣ вообще государства, по мнѣнію этихъ крайнихъ папистовъ, основываются всегда на насильственномъ поработеніи одного человѣка другимъ, на звѣрскомъ нападении и покореніи одного народа другимъ народомъ. Эту мысль о не божественномъ происхожденіи государства, кажется, первый выразилъ папа Григорій VII въ упомянутомъ уже нами письмѣ къ Герміану, еп. города Меца. Григорій писалъ здѣсь Герміану: „Кто не знаетъ, что короли и герцоги имѣютъ свое начало отъ тѣхъ людей, которые, не зная Бога, стали съ слѣпою корыстью и ненасытнымъ притязаніемъ господствовать надъ подобными себѣ гордостью, хищеніемъ, измѣною, убійствомъ, наконецъ всѣми пороками, по побужденію князя вѣка сего“²⁾. Впрочемъ, паписты болѣе умѣреннаго направленія не соглашались съ этимъ. Они доказываютъ возможность божественнаго и даже непосредственно божественнаго происхожденія государства³⁾. Да и самъ Григорій VII въ другое время признавалъ божественное происхожденіе свѣтской верховной власти⁴⁾. Тѣмъ не менѣе, ученіе о не прямо божественномъ происхожденіи государственной власти до сихъ поръ продолжаетъ держаться у крайнихъ ультрамонтанъ. Они и теперь еще утверждаютъ, что государственная власть произошла изъ народнаго права, а не изъ естественнаго, и тѣмъ менѣе божественнаго. Непосредственно же божественное происхожденіе они усвояютъ власти цѣлаго народа, или собствен-

¹⁾ Hardt, III, 18; I, I, 17. См. у Налимова, стр. 27, 88.

²⁾ Delitzsch, стр. 288.

³⁾ Hardt, VI, 119—120; Goldast. Monarchiae S. Romani Imperii, 1476. Twanfordiae 1621 г. См. Налимова, стр. 89.

⁴⁾ Ер. VIII, 21. См. у Delitzsch'a, стр. 288.

но идеѣ власти; конкретную же форму этой власти производить изъ воли народа. Особенно иезуиты горячо заступаются за идею народнаго верховенства, которой и усвояютъ непосредственно божественное происхожденіе. Еще Белларминъ выражалъ мысль, что свѣтская верховная власть покоится прежде всего и первоначально въ народѣ, въ коммунитетѣ, и что только народъ передаетъ принадлежащую ему власть опредѣленнымъ личностямъ ¹⁾. Въ послѣднее время, въ 1882 г., католическій богословъ Рабанъ снова повторилъ мысль о посредственно божественномъ происхожденіи государственной власти. Онъ говорить, что государство только посредственно божественнаго происхожденія и возникло по необходимости, долгое время спустя послѣ появленія на землѣ человѣка. Церковь же непосредственно учреждена Богомъ и существуетъ изначала; поэтому ей принадлежитъ „важность и первенство бытія“ ²⁾.

Церковь превосходитъ, далѣе, государство по объему своей власти. Власть церкви универсальна; она простирается на весь міръ и всѣхъ людей, какъ вѣрующихъ, такъ и невѣрующихъ. Господь Иисусъ Христосъ, посылая апостоловъ въ міръ на проповѣдь, сказалъ имъ: „Мнѣ дана всяка власть на небеси и на земли. Шедше научите вся языцы, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа“ (Мѣ. XXVIII, 18—19). Этими словами Христосъ указалъ на весь міръ, какъ на территорію для апостольской проповѣди; духовной власти св. апостоловъ Онъ подчинилъ всѣ народы, которыхъ они должны собрать подъ Христово знамя. Этими словами Христосъ, между прочимъ, показалъ и то, что апостольская власть и вообще церковная—пронистекаетъ изъ власти Самого Его. „Обратите вниманіе, говоритъ ультрамонтанскій богословъ Либераторъ, какъ Онъ (т. е. Христосъ) связываетъ послѣдующее съ предыдущимъ: „Мнѣ дана всяка власть на небеси и на земли. Шедше научите вся языцы“... Посольство и власть апостоловъ есть ис-

¹⁾ De laicis, c. VI, 3. См. у Delitzsch'a. Стр. 287. Вотъ подлинныя слова Беллармина: Secundo nota, hanc potestatem immediate esse tanquam in subjecto in tota multitudine.

²⁾ Rabanus. Verhältniss des modernen Staates zur Kirche. Ст. въ Archiv für katol. Kirchenrecht. 1882 г. стр. 253—254.

ключительно изліяніе Его Собственной власти. Поэтому Онъ и выражается такимъ образомъ: „якоже посла Мя Отець, и Азъ посылаю вы“ (Іоанн. XX, 21),—это еще одно болѣе сильное доказательство, заключаетъ Либераторъ, что посольство апостоловъ и посольство Христа стоятъ на одной линіи¹⁾. Если же апостолы въ отношеніи къ своему посольству стоятъ дѣйствительно на одной линіи со Христомъ, а Богочеловѣкъ—Иисусъ, безспорно, имѣлъ власть надъ всѣмъ міромъ, то такая же универсальная власть, очевидно, должна принадлежать и св. апостоламъ. Итакъ, церковная власть простирается на весь міръ земной, ибо церковь имѣетъ обнять всѣхъ людей. Этого совершенно нельзя сказать ни объ одной изъ государственныхъ властей. По объему своей власти государство всегда ограничено: не было, нѣтъ и не можетъ быть ни одного мірового государства, которое бы распространило свою власть на всѣ народы земные²⁾. Исторія человѣчества показала, что какъ бы ни было велико и могущественно государство, оно въ концѣ концовъ всегда распадается. Это подтвердилось на всѣхъ величайшихъ государствахъ прошлаго—отъ Вавилонскаго до Римскаго включительно.

Церковь превосходитъ государство и по цѣли и по средствамъ къ осуществленію оной. Цѣль церкви—вѣчная, небесная; цѣль государства—временная, земная. Сообразно съ цѣлью и средства церкви внутреннія, направляющіяся на самый духъ человѣка; средства же государства внѣшнія, касающіяся только тѣла³⁾. Этотъ аргументъ приводился въ доказательство верховенства церкви надъ государствомъ еще Томою Аквинатомъ⁴⁾. Онъ говорилъ, что цѣлью всѣхъ человѣческихъ обществъ служить то, чтобы жить сообразно съ добродѣтелью. Между тѣмъ, это не есть конечная и высшая цѣль человѣка. Высшею цѣлью для него служить вѣчное блаженство въ Богѣ; это же должно быть конечною цѣлью и всякаго человѣческаго общества. „Если

1) Th. Weber. Staat und Kirche nach der Zeichnung und Absicht der Ultramontanismus. Breslau. 1873 г., стр. 29—30.

2) Rabanus. Archiv f. k. K., стр. 225—226.

3) Archiv f. k. K., стр. 245—246; 257—259.

4) De regimine principum. I, 14. См. Delitzsch, стр. 279.

бы, продолжаетъ Оома Аквинатъ, можно было приходиться къ этой цѣли только силами человѣческой природы, то руководство людей къ ней необходимо относилось бы къ обязанности царя. Но, такъ какъ человѣкъ достигаетъ своей цѣли—блаженства въ Богѣ—не по силѣ своей добродѣтели только, но по силѣ „силы Божіей“, по слову апостола (Рим. VI, 23) ¹⁾, то и руководство къ этой цѣли—не человѣческое дѣло, а Божественное. Такимъ образомъ, заключаетъ Оома Аквинатъ, это руководство принадлежитъ тому Царю, который—не просто человѣкъ, но и Богъ; Который дѣлаетъ насъ чадами Божіими и приводитъ къ небесному прославленію. Этимъ духовное отличается отъ земнаго. „На превосходство цѣли церковной предъ цѣлью государственной указываютъ и паписты позднѣйшаго и даже настоящаго времени, напримѣръ: Антонелли, Гергенрёттеръ ²⁾, Рабанъ ³⁾, Астромовъ ⁴⁾, Либераторъ и др. „Церковь основана, говоритъ, напримѣръ Либераторъ ⁵⁾, не для того, чтобы служить партикулярнымъ цѣлямъ... ея назначеніе руководить къ универсальной и высшей конечной цѣли всей человѣческой жизни. И потому-то именно, что эта цѣль универсальна, она имѣетъ право и вліяніе на всѣ отдѣльныя цѣли, которыя стоятъ съ ней въ связи“.—Подобно тому, какъ цѣль церкви есть цѣль высшая, сверхъестественная, универсальная; такъ и средства, которыми она ведетъ къ ней людей, тоже—высшія и универсальныя. Это, выражаясь словами Либератора, — „любовь разума къ познанію истины и направленіе воли къ любви добра“ ⁶⁾. Слѣдовательно средства церкви вполне сообразны съ разумно-свободною волею человѣка. Между тѣмъ какъ государство прибѣгаетъ для осуществленія своей чисто временной цѣли къ принудительнымъ мѣрамъ. Всѣ государственные законы, по мнѣнію ультрамонтанъ, носятъ принудительный и даже карательный характеръ.

Наконецъ, церковная власть превосходитъ государственную

1) Въмѣсто словъ: „сила Божія“ по слав. тексту: „даръ Божій“.

2) Объ Антонелли и Гергенрёттерѣ у Delitzsch' a, стр. 280.

3) Rabanus. Archiv f. k. K., стр. 245—6, 257—9.

4) Julien Astromoff. Du Pouvoir temporal. Rome. 1885 г. стр. 23 и д.

5) Webèr. стр. 32 и 92.

6) Ibid. стр. 92.

и по своему продолженію. Власть церкви имѣетъ продолжиться до самаго мірового конца, ибо церковь будетъ существовать до конца временъ; тогда какъ государственная власть временна, ибо жизнь государствъ измѣряется только десятками столѣтій.

Такъ-то церковь во всѣхъ отношеніяхъ превосходитъ государство, какъ общество людей высшее послѣдняго и по существу и по объему своей власти, по цѣли и по средствамъ къ ея осуществленію, и наконецъ, по продолженію. Какъ общество высшее просто гражданскаго общества, церковь должна подчинить себѣ государство, сдѣлать его своею правою рукой въ проведеніи и исполненіи своихъ законовъ и рѣшеній, направленныхъ къ достиженію ея высшей конечной цѣли. Такимъ образомъ, превосходство церкви предъ государствомъ склонило ультрамонтановъ въ пользу подчиненія послѣдняго первой. Церковь должна быть, по ихъ воззрѣнію, источникомъ обѣихъ властей—и духовной, и свѣтской.

Этотъ выводъ, къ которому приходятъ ультрамонтаны, очевидно, держится съ одной стороны, на томъ положеніи, составляющемъ ихъ исходный пунктъ, что монархическая форма государственнаго устройства есть единственно истинная, съ другой—что Церковь Христова есть не просто церковь, но и совершеннѣйшее государство, ибо только при этомъ условіи она можетъ дать міру монархическую власть съ двумя мечами—духовнымъ и матеріальнымъ, церковнымъ и свѣтскимъ. Ультрамонтанамъ, слѣдовательно, было необходимо дальше доказать эти два положенія. Они, дѣйствительно, и стремятся къ этому. Въ оправданіе своего перваго положенія они ссылаются на монархическую власть Тріедиаго Бога, отъ Котораго собственно и происходитъ всякая законная земная власть, тоже, слѣдовательно, долженствующая быть монархическою. Это, по мысли папы Бонифація VIII, долженъ признать всякій, „если только онъ не вѣритъ, подобно манихеямъ въ два начала“¹⁾. Что же касается втораго положенія, то ультрамонтаны *прямо и принципиально* рѣшительно ничѣмъ не обосновываютъ его, хотя въ своихъ сочиненіяхъ и не скупаются на употребленіе такихъ

¹⁾ Въ буллѣ Unam Sanctam. См. Delitzsch, стр. 275—277 влѣ Moulart, стр. 216—224.

выраженій, что „церковь есть государство *κατ'ἑξοχήν*“ ¹⁾, „государство государствъ“ ²⁾ и т. под. Вмѣсто того, чтобы прямо доказывать, что церковь есть не просто церковь, но и совершеннѣйшее государство, они стараются найти догматическія и историческія доказательства, что видимый глава церкви, римскій первосвященникъ, не только можетъ, но и долженъ быть источникомъ обѣихъ властей—и духовной, и свѣтской. Въ доказательствахъ этого послѣдняго положенія ультрамонтанскіе богословы слишкомъ однообразны.

Прежде всего, всегда они въ этомъ случаѣ исходятъ изъ ученія о главенствѣ и намѣстничествѣ папы, которому подчинены всѣ царства и власти земныя, слѣдовательно должны быть подчинены и свѣтскіе правители. Такимъ образомъ, они думаютъ вывести право папы на свѣтское главенство въ мірѣ изъ самаго понятія о его понтификатствѣ. „Было бы абсурдно, конечно, говорить Либераторъ, утверждать, что Христосъ сдѣлалъ св. Петра земнымъ княземъ. Но въ этомъ утвержденіи и не нуждается ультрамонтанизмъ. Ему довольно, что Христосъ сдѣлалъ св. Петра папою и высочайшимъ главою своей церкви въ ультрамонтанскомъ значеніи этого слова. Отсюда уже само собою слѣдуетъ, что св. Петру было передано Христомъ вмѣстѣ съ понтификатствомъ и все то, что признавалось необходимымъ слѣдствіемъ и обязательнымъ условіемъ для управленія его, по схоластическому положенію: *qui dat esse, dat consequentia ad esse*“ ³⁾. Ультрамонтаны развиваютъ эту мысль слѣдующимъ образомъ. Папа, говорятъ они, есть намѣстникъ Христа и Христа не уничиженнаго, а прославленнаго, Того Христа, Которому „дана всяка власть на небеси и на земли“ (Мѡ. XXVIII, 18). Какъ намѣстнику Христа, папѣ принадлежить вся власть въ этомъ мірѣ; онъ есть глава, которому подчинены всѣ народы и царства; онъ есть обладатель и собственникъ всего земного шара. Господь Иисусъ Христосъ, при Своемъ вознесеніи, на св. ап. Петра, а, слѣдовательно, и на папу, его непосредственнаго преемника, перенесъ всю полноту

1) Delitzsch, стр. 268 и друг.; Astromoff, стр. 22.

2) Astromoff, стр. 21 и др.; Weber, стр. 41—44.

3) Weber, стр. 62.

Своей Богочеловѣческой власти, такъ что папа всецѣло замѣнилъ Его Самого въ отношеніи къ церкви. Въ этомъ именно смыслѣ должно понимать ультрамонтанскія наименованія папъ „голосомъ Божиимъ“, „живымъ органомъ непостижимаго Божественнаго Духа“, „высочайшимъ и непогрѣшимѣйшимъ учителемъ мудрости и силы“, „голосомъ Божиимъ, говорящимъ среди людей“¹⁾ и т. под. „Папа, по представленію ультрамонтанскихъ богослововъ, справедливо говорить г. Налимовъ, совмѣщаетъ въ своей личности одновременно и вселенскую церковь, по крайней мѣрѣ, все живое и активное въ ней, и Самого Господа Иисуса Христа, какъ источникъ всей благодатной силы... Въ результатѣ же всего является живымъ представителемъ Бога на землѣ, какъ бы замѣняющимъ Его въ управленіи христіанскимъ міромъ“²⁾. Такое лицо, очевидно, вполне можетъ и должно быть источникомъ той и другой власти—и духовной, и свѣтской.

Къ этимъ чудовищнымъ, доходящимъ до грубаго обоготворенія, представленіямъ о папѣ присоединяется обыкновенно указаніе на папскія буллы и декреты, объявлявшіе подчиненіе всякаго созданія папѣ необходимымъ для спасенія. Во главѣ всѣхъ этихъ буллъ и декретовъ, безспорно, должна быть поставлена—„Unam Sanctam Ecclesiam“ Бонифація VIII, въ которой, какъ въ фокусѣ, собрано все, что только высказано было папистами по данному вопросу и раньше, и послѣ Бонифація. Намъ нѣтъ нужды приводить эту буллу сполна и буквально; достаточно только кратко передать ея знаменитое содержаніе. Послѣ разъясненія, что церковь имѣетъ одну лишь главу—Петра и затѣмъ его наслѣдника, и послѣ вывода потомъ (изъ Лук. XXII, 38 и Мс. XXVI, 52), что Петръ имѣетъ власть надъ обоими мечами, духовнымъ и свѣтскимъ, слѣдуетъ такое мѣсто: „Такимъ образомъ, оба меча во власти церкви, свѣтскій и духовный; но тотъ извлекается за церковь, этотъ практикуется самою церковью; этотъ рукою священниковъ, тотъ рукою царей и воиновъ, но по совѣту и дозволенію священниковъ. Одинъ мечъ долженъ быть подчиненъ другому, и свѣт-

1) Weber, стр. 81.

2) Налимовъ, стр. 91.

ская власть должна быть подчинена духовной... Эта власть, хотя дарована человѣку и людьми отправляется,—не человѣческая, но скорѣе божественная, данная Петру изъ Божественныхъ Устъ и въ немъ и его наслѣдникахъ твердо обезпеченная Тѣмъ, Кого Камень исповѣдалъ; такъ какъ Господь сказалъ ему: „еже аще свяжеша на земли, будетъ связано на небесѣхъ, и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесѣхъ (Мѡ. XVI, 19). Поэтому, всегда кто противится этой, Богомъ учрежденной власти, тотъ противится божественному порядку; если онъ, подобно манихеямъ, только не признаетъ двухъ началъ, что мы считаемъ ложью и еретичествомъ... Итакъ, мы объявляемъ, изрекаемъ и устанавливаемъ, что для всякаго созданія рѣшительно необходимо для спасенія подчиниться римскому понтифексу“¹⁾. Въ этой буллѣ, такимъ образомъ, высказывается рѣшительная необходимость подчиненія папѣ всѣхъ живущихъ во вселенной подъ опасеніемъ потерять вѣчное спасеніе; причемъ не дѣлается ровно никакого различія между правителями и подданными. Не указывается даже и того, какихъ отношеній касается это подчиненіе, и, слѣдовательно, молчаливо предполагается, что оно простирается на всѣ рѣшительно отношенія. Это подчиненіе, по разъясненію ультрамонтанскихъ богослововъ, дѣйствительно, простирается на цѣлаго человѣка, какъ разумно-нравственную личность; слѣдовательно, на все, что касается человѣка, какъ такого. Оно простирается, значить, и на отношенія индивидуальныя, социальныя и государственныя²⁾.

Булла Бонифація VIII, объявлявшая необходимымъ для спасенія подчиненіе папѣ всякой человѣческой твари, считалась всѣми прежними папистами высказанной *ex cathedra* и, слѣдовательно, имѣющей общеобязательное церковное значеніе³⁾. Она была подтверждена потомъ на 5-мъ Латеранскомъ соборѣ, считаемомъ римскою церковью вселенскимъ. Папа Левъ X, предсѣдательствовавшій на этомъ соборѣ, подтвердилъ и одобрилъ ее. „Для спасенія нужно, говорить онъ, чтобы всѣ вѣру-

1) Moulart, стр. 216—224; Delitzsch, стр. 275—277.

2) Moulart, стр. 202; Weber, стр. 32.

3) Delitzsch, стр. 277.

ющіе христіане подчинялись папѣ. Такъ мы научены свидѣтельствомъ св. Писанія и св. Отцовъ, и такъ высказался нашъ предшественникъ блаженной памяти Бонифацій VIII въ своемъ опредѣленіи, начинающемся „Unam Sanctam“. Ради спасенія душъ, во имя высочайшаго авторитета римскаго папы и этого святаго престола, и на основаніи единства и власти церкви, его невѣсты, мы симъ вновь подтверждаемъ (innovamus) упомянутое опредѣленіе и, вмѣстѣ съ одобреніемъ его настоящимъ св. соборомъ, одобряемъ (approbamus)“¹⁾. „Не должно ли эту буллу, утвержденную двумя папами и одобренную соборомъ, признать догматическою?“²⁾, спрашиваетъ Либераторъ³⁾.

Кромѣ папскихъ буллъ, объявлявшихъ подчиненіе всякаго созданія папѣ необходимымъ для спасенія, съ выводомъ отсюда, что, слѣдовательно, и свѣтскіе государи должны быть также подчинены римскому первосвященнику, ультрамонтаны прибѣгаютъ къ самому св. Писанію и въ немъ думаютъ найти доказательство положенія, что папа можетъ и долженъ быть источникомъ обѣихъ властей—не только духовной, но и свѣтской. Всѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ приписывается Христу царское достоинство или говорится о церкви, какъ царствѣ (Ис. II, 2—4; IX, 6—7; X, 1—10; Иезек. XXXIV, 23—24; Дан. II, 44; VII, 22—27; Ис. LV, 4—5; Агг. II, 7—8; Лук. I, 32—33; II, 32; Ап. I, 5; XVII, 14; Фил. II, 10 и Рим. XIV, 11),—всѣ эти мѣста переносятся ультрамонтами и на папу, какъ намѣстника Христова⁴⁾. Если Иисусъ Христосъ. говорятъ они, есть вмѣстѣ первосвященникъ и царь, то и папа также—первосвященникъ и царь. Какъ „царская власть Христа простирается на всю природу, на всѣхъ людей и на всѣ народы, на все челоуѣчество и на всѣ націи, какъ на ихъ главы, такъ и на ихъ сочленовъ“; подобно этому и царская власть папы простирается на весь міръ, со всѣмъ его многомилліоннымъ населеніемъ⁴⁾.

Ультрамонтаны указываютъ, далѣе, на многія библейскія лица,

1) У Weber'a, стр. 25.

2) Ibid. стр. 26.

3) Moulart, стр. 202—203; Weber, стр. 36—44.

4) Moulart, ibid.

которыя съ духовною властью соединяли вмѣстѣ и свѣтскую; и въ этомъ думаютъ видѣть доказательство того, что и папа также вполне можетъ быть источникомъ обѣихъ властей. Они указываютъ въ данномъ случаѣ, обыкновенно, на Мелхиседека, Моисея, Илія, Маккавеевъ и др. ¹⁾).

Папа не только можетъ, но и долженъ быть источникомъ обѣихъ властей—и духовной, и свѣтской, потому что послѣдняя, говорятъ ультрамонтаны, рѣшительно ему необходима для беспрепятственнаго и независимаго отправленія своего первосвященническаго служенія. Папѣ неприлично быть подданнымъ какого-либо государя. Положеніе подданнаго не соединимо съ духовнымъ главенствомъ римскаго первосвященника. „Папа есть намѣстникъ Христа, Который есть не только священникъ, но и царь царей и господь господей. Поэтому, какъ, спрашиваетъ Либераторъ, безъ противорѣчія себѣ можно считать его подданнымъ кого-либо? Если же нельзя никакимъ образомъ представить его въ человѣческомъ обществѣ подданнымъ, то какое другое социальное положеніе прилично ему, какъ не положеніе верховнаго господина? Кто утверждаетъ противное, продолжаетъ Либераторъ, тотъ говоритъ или какъ невѣжда, или же какъ человѣкъ злонамѣренный“ ²⁾). Положеніе подданнаго стѣсняло бы, говорятъ ультрамонтаны, ту духовную свободу, по которой папа, ни отъ кого не завися, могъ бы беспрепятственно обращаться, когда нужно, съ совѣтомъ, наставленіемъ или обличеніемъ ко всѣмъ государямъ и народамъ,—стѣсняло бы беспрепятственное отправленіе имъ своего первосвященническаго служенія. Эту мысль, между прочимъ, выразилъ папа Пій IX въ рѣчи отъ 20 апрѣля 1849 г. „Католическая церковь, говоритъ онъ здѣсь, основанная и учрежденная Господомъ Христомъ, чтобы пещись о вѣчномъ благѣ людей, въ силу своего божественнаго учрежденія получила форму совершеннѣйшаго общества; она должна пользоваться такою свободою, чтобы, при отправленіи своего святаго служенія, не подчиняться никакой государственной власти. И такъ какъ она для правильнаго поль-

¹⁾ Delitzsch, стр. 273—274.

²⁾ Weber, стр. 61 и д.

зованія своею свободою нуждается въ средствахъ, которыя соотвѣтствовали бы положенію и потребностямъ времени, то по чрезвычайному совѣту Божественнаго Провидѣнія случилось то, что, какъ только рушилась римская имперія и распалась на многія государства, римскій папа, котораго Христосъ поставилъ главою и средоточнымъ пунктомъ всей Своей Церкви, получилъ свѣтское господство. Черезъ это Самъ Богъ въ высшей степени мудро позаботился о томъ, чтобы, при множествѣ и разнообразіи свѣтскихъ владыкъ, папа пользовался такою политическою свободою, которая рѣшительно необходима для безпрепятственнаго отправленія его божественной власти, авторитета и юрисдикціи во всемъ мірѣ¹⁾. Такимъ образомъ, по мысли папы Пія IX, безъ пособія свѣтской власти не можетъ держаться духовная самостоятельность и верховенство папы.

Далѣе, ультрамонтаны пытаются доказать, что право римскаго папы на обѣ власти, духовную и свѣтскую, искони было признаваемо за нимъ всею вселенскою церковью, не исключая и самихъ представителей свѣтской верховной власти, императоровъ. Въ этомъ случаѣ прежніе ультрамонтаны прибѣгали къ нѣкоторымъ письменнымъ документамъ, которые потомъ были оставлены папистами позднѣйшаго времени, какъ несомнѣнно подложные. Кромѣ многихъ такихъ документовъ, которые говорятъ собственно о главенствѣ римскаго первосвященника въ Церкви Христовой и во всемъ христіанскомъ мірѣ и потому служатъ только косвеннымъ подтвержденіемъ права папы на свѣтскую власть,—каковы напр.: *Constitutum Silvestri*, *Synodus Sinuessana*, *Pesta de Xysti purgatione et Polychronii ierosolymitani accusatione et expugnatione, Diber pontificalis*²⁾ и т. п.,—кромѣ этихъ документовъ, приводились и такіе, которые прямо говорятъ о свѣтской власти римскаго епископа. Это—*Donatio Constantini* и такъ называемыя „Исидоровы декретали“. *Donatio Constantini*, или „Дареніе императора Константина Великаго папѣ Сильвестру“ содержитъ въ себѣ разсказъ о томъ, что первый христіанскій императоръ, принявъ

1) Delitzsch, стр. 274.

2) Н. Я. Бѣляевъ, стр. 69—76.

крещеніе отъ папы Сильвестра, отдалъ Римъ и вообще Западъ въ вѣчное духовное и свѣтское владѣніе римскаго первосвященника и поэтому будто бы самъ рѣшился перенести свою столицу на Востокъ—въ Византію. Здѣсь особенно интересно слѣдующее мѣсто. Императоръ Константинъ, исчисливъ почести, привилегіи и другія преимущества, предоставляемые папамъ вмѣстѣ съ правомъ, какъ верховной духовной, такъ и верховной свѣтской власти надъ Римомъ и вообще Западомъ, прибавляетъ: „что касается насъ, говоритъ онъ, мы нашли приличнымъ перенести нашу имперію на восточныя провинціи и на территорію Византіи, потому что тамъ, гдѣ царь небесный поставилъ верховную духовную власть и главу христіанской религіи, было бы весьма неумѣстно, чтобы царь земной сохранялъ свое земное могущество“¹⁾. На *Donatio Constantini* ссылался уже папа Левъ IX, предшественникъ знаменитаго Григорія VII. Считая этотъ документъ подлиннымъ, онъ утверждалъ, что императоръ Константинъ пожаловалъ римскимъ папамъ, въ лицѣ св. Сильвестра, императорскую власть и знаки императорскаго достоинства²⁾. Папа Григорій IX (1227—1241) доказывалъ этой дарственной грамотой, что „представитель князя апостоловъ, управляя священствомъ и царствомъ душъ, долженъ удерживать господство и надъ внѣшними вещами и тѣлами во всемъ мірѣ“. Въ силу этой, данной ему, власти апостольскій престолъ перенесъ, затѣмъ, трибуналъ императорства съ грековъ на германцевъ и власть меча пожаловалъ Карлу Великому³⁾. Но императоръ Константинъ не впервые далъ апостольскому престолу свѣтскую государственную власть, какъ ошибочно утверждалъ это папа Левъ IX. Эта власть, говорятъ ультрамонтаны, дана папамъ уже Самимъ Христомъ вмѣстѣ съ понтификатствомъ; Константинъ же только призналъ её и покорился ей. „Не только священническое, но и королевское единовластительство основалъ Христосъ, писалъ папа Иннокентій IV (1243—1254),—передавъ св. Петру и его наслѣдникамъ вмѣстѣ бразды небеснаго и земнаго царства. Константинъ же, вступивъ

¹⁾ Ланфрѣ. Политическая исторія папъ. См. у Срътенскаго, стр. 86—87.

²⁾ Маассенъ, стр. 131.

³⁾ Маассенъ, стр. 131.

черезъ принятіе Христіанской вѣры въ католическую церковь, свое беспорядочное властительство, осуществлявшееся имъ доселѣ правопротивнымъ образомъ, смиренно положилъ въ руки церкви и обратно получилъ отъ намѣстника Петра упорядоченную волею Божіею императорскую власть, съ тѣмъ, чтобы употреблять её теперь законнымъ образомъ, въ наказаніе злодѣямъ, въ награду добрымъ. Власть матеріальнаго меча, по слову Господа, также принадлежитъ Петру; въ потенціи она находится у церкви, а осуществляется черезъ перенесеніе ея на императора ¹⁾. Документъ, извѣстный подъ названіемъ „Исидоровыхъ декреталій“ устанавливаетъ такой юридическій строй церкви, при которомъ, съ одной стороны, клиръ стоитъ внѣ всякаго вліянія государственной власти, а съ другой—права митрополитовъ и соборовъ, помѣстныхъ и даже вселенскихъ, доводятся почти до нуля. Папы по этому документу являются внѣ всякаго суда, какъ верховные властители, не только въ духовной, но и въ свѣтской области ²⁾. Всѣ эти документы въ настоящее время уже оставлены ультрамонтанскими богословами, такъ какъ наука съ несомнѣнностью доказала ихъ очевидную подложность. Но современные паписты по прежнему утверждаютъ, что древняя вселенская церковь и даже сами свѣтскіе правители всегда признавали за папами право на свѣтскую власть въ христіанскомъ мірѣ. Въ отношеніи къ западному христіанскому міру они обыкновенно ссылаются на то золотое время въ исторіи папства, когда папы безконтрольно распоряжались императорскими и королевскими коронами; когда они стояли на вершинѣ своего свѣтскаго могущества, которое тогда всѣми или, по крайней мѣрѣ, большинствомъ было признава-

¹⁾ Ibid. Замѣчательно, что дарственная грамота Константина Великаго долгое время даже на Востоку считалась подлинною. Вальсамонъ (въ Схоліи къ Номоканону въ XIV тит. къ VIII с. I) и Властарь (въ Синагмѣ) помѣщаютъ эту грамоту, только въ доказательство права на свѣтскую власть Константинопольскаго патріарха, на томъ основаніи, что вселенскій Константинопольскій соборъ 381 г. и Халкидонскій 451 г. уравнивали Константинопольскаго патріарха съ римскимъ. Donatio Constantini приводятъ и нашъ Стоглавъ, хотя въ очень сокращенномъ видѣ (гл. 60), въ числѣ аргументовъ въ пользу неприкосновенности церковнаго вѣдомства. Въ полномъ видѣ вошло это „Дареніе“ въ Кормчую, будучи присоединено къ ней въ качествѣ введенія.

²⁾ Н. Я. Бѣляевъ, стр. 84—91.

емо за ними. Въ отношеніи же къ восточной половинѣ они ссылаются на многихъ византійскихъ императоровъ, признававшихъ будто бы превосходство предъ собою римскаго понтифекса. Такъ они особенно указываютъ на Константина Великаго и Юстиніана. Перенесеніе Константиномъ столицы съ Востока на Западъ паписты по прежнему продолжаютъ объяснять изъ того мотива, что первый христіанскій императоръ хорошо сознавалъ, что неприлично сохранять свое земное могущество тамъ, гдѣ царь небесный поставилъ высшую христіанскую власть. Юстиніанъ также будто бы всегда отдавалъ первенство въ управленіи христіанскимъ міромъ римскому первосвященнику. Въ одномъ письмѣ къ послѣднему этотъ императоръ писалъ, что „онъ всегда считалъ своимъ долгомъ доводить до свѣдѣнія римскаго епископа все, что относится до состоянія церквей, и подчинить ему всѣхъ священниковъ Востока, какъ главѣ всѣхъ святыхъ церквей“¹⁾. По словамъ ученаго кардинала Питры, теократическія идеи папства царили въ головахъ грековъ въ періодъ времени отъ IX до XII столѣтія²⁾. Такъ ультрамонтанскіе богословы доказывали, что папа издревле признаваемъ былъ вселенскою церковью имѣющимъ право на свѣтское господство въ христіанскомъ мірѣ. Это признавали будто бы за нимъ даже сами императоры.

Такимъ образомъ, теперь представлялось доказаннымъ и то положеніе, что церковная власть не только можетъ, но и должна быть источникомъ обѣихъ властей—и духовной, и свѣтской. Между тѣмъ, свѣтская власть по самому существу своему не можетъ быть такимъ двойнымъ источникомъ. Представители ея не обладаютъ духовною властью; они, слѣдовательно, не могутъ быть властителями церковными, а отсюда имъ не можетъ принадлежать и право на монархическое верховенство въ мірѣ. Верховенство же церковной власти, или, что то же, на ультрамонтанскомъ языкѣ—верховенство римскаго папы—

¹⁾ Ideoque omnes sacerdotes universi orientalis tractus et subijcere et unire sedi vestrae sanctitatis properavimus... quae caput est omnium sanctorum ecclesiarum. L. 8. Cod. I, I. Ep. ad. Ioh... См. Маассена, Прелис. проф. Н. Суворова, стр. XXVII.

²⁾ Des canons et des collections canoniques de l' Eglise grecque. Paris 1858 г., стр. 60. См. Маассена, ibid, стр. XIX.

установлено, какъ заключали ультрамонтаны, закономъ естественнымъ, божественнымъ и каноническимъ ¹⁾).

Христіанскій міръ, согласно церковно-политическому воззрѣнію ультрамонтанъ, долженъ устроиться по формѣ монархическаго правленія. Монархомъ долженъ быть римскій папа, какъ такой, который, въ качествѣ намѣстника Христа и преемника св. ап. Петра, облеченъ обѣими властями—и духовной, и свѣтской. Онъ долженъ подчинить себѣ всѣ народы и царства. Когда вся вселенная будетъ просвѣщена свѣтомъ св. Евангелія, онъ возсядетъ на всемірномъ монархическомъ тронѣ и отсюда будетъ слѣдить своимъ бдительнымъ и непогрѣшимымъ окомъ за тѣмъ, чтобы всѣ власти направляли людей къ единой, великой, конечной цѣли бытія, блаженству въ Богѣ и съ Богомъ. Онъ объединитъ собою обѣ существующія власти—и духовную, и свѣтскую, и приведетъ ихъ въ гармонію; послѣ чего, опираясь на оба свои меча, духовный и матеріальный, поведетъ человѣчество въ чертоги рая. Тогда прекратится пагубное раздѣленіе между духовною и свѣтскою властью міра. Тогда не будетъ одна власть разрушать то, что, при помощи большихъ усилій, достигаетъ другая. Тогда земная жизнь людей—личная, семейная и общественная приметъ свой надлежащій видъ, проникнется высокими христіанскими идеями. И тогда-то собственно наступитъ то земное царствіе Божіе, которое Спаситель пришелъ дать людямъ. Словомъ, тогда утвердятся миръ и благоволеніе въ людяхъ. И для всего этого нужно очень немногое: нужно только то, чтобы государство подчинило себя церкви; признало законы церкви своими законами, власть церкви своею властью. Если же государство не подчинится церкви, то оно уничтожитъ само себя и на немъ исполнится слово св. Писанія: „они вѣтеръ посѣяли и пожнутъ бурю“ (Ос. VIII, 7) ²⁾.—Таковы надежды ультрамонтанъ, возлагаемыя ими на осуществленіе своего теократическаго принципа.

Установивъ принципъ, лежащій въ основѣ своей доктрины, паписты переходятъ далѣе къ самому изложенію ея. Они под-

¹⁾ Hardt, III, 13; у Налимова, стр. 86.

²⁾ Rabanus. Archiv f. k. K. стр. 280.

робно изображаютъ, въ чемъ должно состоять то подчиненіе государства церкви, котораго требуетъ ихъ теократическій принципъ. Къ болѣе подробному изложенію этого церковно—политическаго воззрѣнія папистовъ мы и переходимъ.

Идеаломъ церковно-политическаго устройства является у ультрамонтанъ такое подчиненіе церковью государства, при которомъ послѣднее всецѣло зависѣло бы отъ первой; первая же была бы совершенно независима ни отъ кого и ни отъ чего. Въ частности, подчиненіе государства церкви должно состоять въ слѣдующемъ: во 1-хъ, всѣ христіанскіе государи получаютъ свою законную власть только отъ папы, внѣ связи съ которымъ власть ихъ является актомъ насилія одного человѣка надъ другимъ и не имѣетъ ровно никакого юридическаго значенія; во 2-хъ, они обязаны проводить свое законодательство въ духѣ церковныхъ каноновъ и папскихъ распоряженій; въ 3-хъ, обязаны давать церкви помощь въ видѣ принудительныхъ мѣръ, необходимыхъ для исполненія церковныхъ распоряженій; въ 4-хъ, сами должны во всемъ подчиняться высшему надзору церковной власти и ей же подчинять всѣ свои учрежденія, особенно же учебныя и воспитательныя; въ 5-хъ, наконецъ, они не имѣютъ совершенно никакого права вмѣшиваться въ церковныя дѣла, особенно же привлекать духовенство къ платежу податей и налоговъ, къ исполненію государственныхъ повинностей и обязательствъ, и даже къ своему суду. Скажемъ о каждомъ изъ этихъ требованій въ отдѣльности.

Идеаль церковно-политическаго устройства, за который ратуютъ папскіе богословы, во главѣ съ своимъ непогрѣшимымъ первосвященникомъ, требуетъ, прежде всего, какъ сказано,— чтобы государи получали свою власть отъ папы. Государственная власть становится законною только въ томъ случаѣ, если признаетъ еѣ единственно законная земная власть, власть церковная, или, что то же, папская. Папа есть единственное лицо, которое имѣетъ право узаконять всякое подчиненіе однихъ лицъ другимъ. Безъ его узаконенія всякое такое подчиненіе является актомъ насилія одного человѣка надъ другимъ ¹⁾. Такъ какъ

¹⁾ Hardt, III, 18; I, I, 17. У Налимова, стр. 27.

кромѣ церковной власти нѣтъ никакой другой законной и такъ какъ всякое подчиненіе однихъ лицъ другимъ должно быть узаконено церковью, то, поѣтому, всѣ свѣтскіе правители и должны испрашивать утвержденія своей власти отъ папы. Власть ихъ и послѣ этого въ сущности принадлежитъ не имъ, а самому папѣ, который отдаетъ ее имъ въ пользованіе подъ извѣстными только условіями и съ цѣлью, чтобы они были замѣстителями папы въ своихъ странахъ и непрекословными исполнителями его распоряженій ¹⁾). Вслѣдствіе этого, въ той мѣстности, гдѣ находится самъ папа, не должно быть еще никакой другой власти, кромѣ его ²⁾). И императоръ Константинъ Великій, какъ мы видѣли, по ультрамонтанскому воззрѣнію, исполнилъ только свою обязанность, когда передалъ папамъ въ непосредственное управленіе Западную имперію и Римъ ³⁾). Такимъ образомъ, императоръ и вообще свѣтскіе государи, являются по этому воззрѣнію, такими же чиновниками и вообще служебными органами папы, какими служатъ для него архіепископы и епископы, только тѣ въ свѣтскихъ, а эти въ духовныхъ дѣлахъ; всѣ они должны быть подчинены папѣ. „Всѣ князья и власти земного шара, писалъ папа Григорій VII, какъ мы видѣли, подвластны князю апостоловъ“. Писатель XII в., одинъ изъ самыхъ выдающихся лицъ того времени, Іоаннъ Салисбери писалъ то же самое, только въ иныхъ, еще болѣе рѣзкихъ словахъ, въ своемъ политико-моральномъ сочиненіи, которому онъ далъ имя—*Politicatus*: „Князь, говорилъ онъ здѣсь, получаетъ власть изъ руки церкви, хотя сама она рѣшительно не имѣетъ меча крови или, вѣрнѣе, имѣетъ, только носить его не сама, а рукою князя, на котораго она возложила власть *тѣлеснаго принужденія*, оставивъ для себя самой, въ лицѣ епископовъ, власть въ духовныхъ дѣлахъ. Слѣдовательно, князь есть служитель священства и имѣетъ назначеніемъ осуществлять ту часть (въ общемъ смыслѣ) религіозныхъ функцій, заниматься которыми непосредственно не соотвѣтствовало бы достоинству священ-

¹⁾ Hardt, I, V, 100; 135—7. У него же, стр. 88.

²⁾ Martene et Durand. Veterorum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio. Parisiis 1724—83 гг. VII, 972. См. у Назимова, стр. 89.

³⁾ Hardt, III, 198—9; VI, 118. У него же, *ibid*—Маассевъ, стр. 131.

ства¹⁾). Словомъ, всѣ свѣтскіе государи, по папскому воззрѣнію, могутъ получить свою власть только отъ папы, которому она принадлежитъ по божественному установленію, и только по добровольному усмотрѣнію римскаго епископа она вручается имъ. Папа, владѣющій обоими мечами, духовный оставляетъ въ своемъ непосредственномъ распоряженіи, а свѣтскій отдаетъ императору и другимъ государямъ²⁾. Государи, уже получившіе власть по народному праву, должны просить утвержденія ея папою. Это утвержденіе имѣетъ значеніе передачи имъ въ пользованіе собственно принадлежащей папѣ свѣтской власти и оно налагаетъ на нихъ извѣстныя обязательства³⁾.

Получивъ свою власть отъ главы христіанскаго міра, государь, прежде всего, обязанъ проводить свое законодательство въ духъ Христовой церкви. Папа Пій IX въ Силлабусѣ осудилъ положеніе, лежащее въ основѣ современнаго гражданскаго законодательства, что гражданскіе законы могутъ уклоняться отъ требованій христіанскаго, моральнаго и каноническаго права⁴⁾. Государь, прежде чѣмъ провести какой-либо законъ, долженъ былъ представить его на утвержденіе папы. Это, весьма стѣснительное для государственной власти требованіе, мотивируется ультрамонтанами тѣмъ, что собственно только одинъ папа служитъ источникомъ всякаго закона. Хотя вмѣстѣ съ государственною властью онъ даетъ свѣтскому государю и право на изданіе законовъ чисто гражданскаго характера, но и послѣ этого верховный надзоръ за законодательствомъ принадлежитъ, все-таки, папѣ же. Поэтому, чтобы государственная власть не издала какого-либо закона, нарушающаго интересы религіи и нравственности, всякій законъ, прежде его проведенія, долженъ быть представленъ на утвержденіе римскаго епископа. Папа — въ правѣ не утвердить закона, идущаго въ разрѣзъ съ канонами и интересами церкви, и не

¹⁾ Маассень, стр. 130.

²⁾ Hardt, III, 240, 674, 848—9; Martene. Collectio VII, 971. См. Налимова, 86 стр.

³⁾ Hardt II, 463—5; Annales ecclesiastici (1872—74 гг.), 92—93. У него же, стр. 87.

⁴⁾ Philosophicarum rerum morumque scientia, itaque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica autoritate declinare (п. 57). См. Delitzsch, стр. 283.

только въ правѣ, но даже, въ силу своего первосвященническаго долга, прямо обязанъ его отвергнуть ¹⁾). Исторія папства представляетъ множество примѣровъ, когда римскіе первосвященники отмѣняли постановленія высшей свѣтской власти, противорѣчившія ихъ церковно-политическимъ стремленіямъ. Папа Левъ X въ буллѣ „Pastor aeternus“ отъ 19 декабря 1516 г. отвергъ прагматическую санкцію и запретилъ всякое употребленіе ея подѣ страхомъ продолжительнаго отлученія отъ церкви и долгаго изгнанія. Иннокентій X въ буллѣ „Lelo domus“ отвергъ тотъ членъ вестфальскаго договора, которымъ предоставлялась свобода религіи и культа еретикамъ аугсбургскаго исповѣданія. Пій IX въ рѣчи отъ 22-го іюня 1868 года отвергъ австрійскіе законы, предоставлявшіе полную свободу мнѣнія, печати, религіи, совѣсти и ученія ²⁾).

Государь, получившій свою власть отъ папы, долженъ былъ, далѣе, давать римской церкви помощь въ видѣ принудительныхъ мѣръ, необходимыхъ для осуществленія ея цѣлей ³⁾. Такъ—онъ долженъ былъ защищать церковь даннымъ ему матеріальнымъ мечемъ отъ невѣрныхъ и еретиковъ. Въ этомъ отношеніи государи могли пользоваться самостоятельно своею властью. Во всѣхъ же другихъ случаяхъ они должны были только исполнять распоряженія папы, который только одинъ имѣлъ законную власть объявлять невѣрнымъ и еретикамъ наступательную войну. Защита же всецѣло относилась къ обязанности свѣтскаго государя, который носилъ, поэтому, и соотвѣтствующіе титулы: адвоката церкви, защитника, покровителя и т. п. Какъ защитникъ церкви отъ невѣрныхъ, еретиковъ и всѣхъ вообще ея враговъ, государь долженъ, по ультрамонтанскому воззрѣнію, держаться по отношенію ко всѣмъ имъ точки зрѣнія религіозной нетерпимости ⁴⁾). Исторія папства представляетъ опять не мало примѣровъ, когда римская церковь во времена преслѣдо-

¹⁾ Schulte. Das katolische Kirchenrecht. Th. II: System des allgemeinen Kirchenrechtes. Giessen 1856 г., стр. 46 и дал. См. у Delitzsch'a, стр. 283.

²⁾ Delitzsch, стр. 284.

³⁾ Harde, I, 442; 827—8; III, 178—9; II, 174,—463—4; Martene, Collectio, VII, 971; Annales ecclesiastici, XXVII, 106. См. у Налимова, стр. 86.

⁴⁾ Philipps. Kirchenrecht. Bnd. II, стр. 515. Delitzsch, с. 281.

ванія еретиковъ и въ вѣка ужасовъ инквизиціи требовала отъ свѣтскихъ государей кровавыхъ услугъ. Она просила у нихъ полицейской или военной помощи и даже услугъ государственныхъ палачей. Папа Пій IX въ Энцикликѣ отъ 8 декабря 1864 г. приложеніе въ государствѣ принципа свободы совѣсти и культа и отказъ свѣтской власти давать церкви принудительныя и кровавыя услуги презрительно и иронически называлъ именемъ „натурализма“. Принципъ вѣр отерпимости и свободы культа осужденъ имъ также и въ Силлабусѣ. Впрочемъ, въ послѣднее время, когда на челоуѣка, говорящаго такія рѣчи, стали смотрѣть неблаговольтельно, ультрамонтаны, скрѣпя сердце, сдѣлали уступку духу времени. Въ послѣднее время и съ ихъ стороны стали слышаться голоса въ пользу свободы религіи и культа. „Можно, такъ говорилось, вводить свободу религіи тамъ, гдѣ требуетъ этого общее благо; гдѣ иначе произошло бы величайшее зло; гдѣ вообще есть для этого надлежащая необходимость“. И туда, гдѣ уже была введена эта свобода, изъ Рима шли предписанія, чтобы она строго и свято соблюдаема была всѣми католиками ¹⁾. Но при этомъ всякій разъ прибавляли, что такое положеніе дѣла не должно считать идеальнымъ. Напротивъ, оно есть только крайнее средство при печальномъ вѣяніи времени; оно есть только уступка больному духу вѣка, уступка, находящая свое оправданіе въ томъ, что иногда бываетъ невозможно требовать отъ больного общества исполненія самаго разумнаго требованія ²⁾.

Государь, далѣе, обязанъ во всемъ подчиняться надзору высшей церковной власти и ей же подчинять всѣ свои государственныя учрежденія, особенно же учебныя и воспитательныя. Когда говорится, что государь обязанъ подчиняться высочайшему надзору церковной власти, или что то же, на ультрамонтанскомъ языкѣ, папѣ, то подъ этимъ разумѣютъ не духовный только надзоръ, или надзоръ тайный, внутренній, принадлежащій папѣ, какъ верховному пастырю, но и надзоръ свѣтскій, внѣшній,

¹⁾ Hergenröther. *Katolische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf Fragen der Legenubart*. Freiburg in Br. 1872 г., 639 стр. и д. См. Delitzsch, стр. 282.

²⁾ Ibid. 646 и д. 748. У того же, *ibid.*

принадлежащій папѣ, какъ верховному мірскому владыкѣ ¹⁾. Всѣ дѣйствія свѣтской верховной власти, какъ частныя, личныя, такъ и общественныя, царскія, подчинены надзору папы или пастырскому, или правительственному. Пастырскій надзоръ имѣеть своимъ результатомъ тайный судъ, происходящій на внутреннемъ форумѣ, форумѣ совѣсти, покаянія; правительственный же надзоръ имѣеть своимъ результатомъ судъ на внешнемъ форумѣ,—судъ, могущій привести судимаго къ лишенію общественнаго положенія и должности. Итакъ, государь, не только какъ индивидуумъ, но и какъ правитель, находится подъ двойнымъ верховнымъ надзоромъ римскаго первосвященника—надзоромъ пастырскимъ и правительственнымъ.—Надзоръ папы простирается и на всѣ государственныя учрежденія, особенно же на учебныя и воспитательныя. Папа Пій IX въ грамотѣ къ еп. Фрейбургскому отъ 14 іюля 1864 г. обнаружившееся въ обществѣ стремленіе отдѣлить школу отъ церкви назвалъ „гнусными происками“ и „безбожнымъ домогательствомъ“. Въ Силлабусѣ онъ требовалъ для церкви права вмѣшиваться въ школьную дисциплину, въ распредѣленіе лекцій, присужденіе степеней, въ выборъ и одобреніе учителей ²⁾. Первое изъ этихъ требованій—требованіе верховнаго надзора папы за правительственною дѣятельностью свѣтскихъ государей—ультрамонтанскіе богословы мотивируютъ тѣмъ, что нѣтъ ни одного государственнаго дѣйствія, которое было бы лишено моральнаго значенія; его нельзя отдѣлить отъ нравственной личности государя, какъ человѣка. А такъ какъ всѣ дѣйствія, относящіяся къ религіозно-нравственной области, прямо подчинены вѣдѣнію церковной власти, то не могутъ быть изъяты отсюда и дѣйствія государя, какъ правителя,—дѣйствія общественныя и царскія. Папа судить о мотивахъ и намѣреніяхъ этихъ дѣйствій, узнаеть о ихъ моральномъ достоинствѣ и, смотря по степени ихъ важности, переносить на внутренній или внѣшній форумъ. Второе свое требованіе—требованіе надзора папы надъ всѣми государственными учрежденіями—ультрамонтаны также мотивируютъ тѣмъ, что „не можетъ существовать ни одной полити-

¹⁾ Moulart, стр. 167—168.

²⁾ Delitzsch, стр. 282.

ческой институціи, которая болѣе или менѣе не имѣла бы моральнаго основанія“ ¹⁾. „Существуетъ ли, спрашиваетъ Либераторъ, какая-либо политическая институція, которая не входила бы въ сферу нравственности? Мы до сихъ поръ, говоритъ онъ, были того мнѣнія, что всякая институція, каковы бы ни были ея занятія, всегда покоится на разумномъ принципѣ, и что всякій принципъ назначенъ для осуществленія, есть, поэтому, руководственное правило и относится, слѣдовательно, къ моральному порядку“ ²⁾.

Наконецъ, государь, получившій свою власть отъ римскаго первосвященника, обязывался не вмѣшиваться рѣшительно ни въ какія церковныя дѣла. Что собственно ультрамонтаны разумѣютъ подъ послѣдними, разъясненіе этого можно находить у Либератора. Онъ говоритъ, что „должно различать три класса дѣлъ, касающихся человѣка, какъ члена общества. Во 1-хъ дѣла чисто духовныя, какъ-то: Богопочитаніе, совершеніе таинствъ и т. п., предоставленныя исключительно церковной власти. Во 2-хъ, дѣла смѣшанныя, которыя въ разныхъ отношеніяхъ принадлежатъ и религіозному и вмѣстѣ гражданскому порядку, какъ-то: бракъ, погребеніе умершихъ, благотворительная дѣятельность и т. п., предоставленныя обѣимъ властямъ, но такъ, что церковная власть имѣетъ преимущество и прямо вмѣшивается въ нихъ, или чтобы утвердить, или чтобы отменить то, что противорѣчитъ божественному и каноническому закону. Наконецъ, въ 3-хъ, дѣла чисто свѣтскія, которыя никоимъ образомъ не относятся къ священнымъ предметамъ и не служатъ духовной цѣли, какъ то: распоряженія касательно войскъ, податей, гражданского суда; эти дѣла подчинены прямо государственной власти, но тѣмъ не менѣе косвеннымъ образомъ, какъ обыкновенно говорятъ, съ точки зрѣнія грѣха, они подлежатъ церковному суду, если бы законы, ихъ опредѣляющіе, благопріятствовали безнравственности или были вредны въ какомъ-либо отношеніи духовному благу народовъ“ ³⁾. Такимъ образомъ, только первый классъ дѣлъ, названныхъ Ли-

1) Weber, стр. 107.

2) Ibid, стр. 189 и дал.

3) Weber, стр. 76.

бераторомъ „чисто духовными“,—вотъ тѣ церковныя дѣла, вмѣшиваться въ которыя не имѣеть рѣшительно никакого права свѣтская государственная власть. Римскій первосвященникъ въ правѣ вмѣшиваться рѣшительно во всѣ государственныя дѣла или прямо, или косвенно; государственная же власть—не въ правѣ вмѣшиваться въ дѣла чисто церковнаго характера; и въ дѣла смѣшанныя, причисленныя Либераторомъ ко второму классу, она вмѣшивается только съ позволенія папы и, при этомъ, по прямой своей обязанности, когда нужно, оказывать церкви помощь. Дѣла спорныя, т. е. такія, которыя по своей неопредѣленности не могутъ быть отнесены ни къ одному изъ указанныхъ классовъ, должны быть предоставлены церковной власти, на томъ основаніи, что „область дѣлъ, о которыхъ судить церковь или собственно папа, заключаетъ въ себѣ всѣ предметы, касающіеся вѣры и нравственности“, и, поэтому, онъ будто бы имѣеть больше правъ постановлять рѣшенія относительно спорныхъ дѣлъ ¹⁾. Это положеніе, впрочемъ, само собою уже понятно, если папа имѣеть право вмѣшиваться такъ или иначе во всѣ государственныя опредѣленія и распоряженія, и, смотря по тому, способствуютъ ли они, или противорѣчатъ его церковно-политическому взгляду, утверждать или отмѣнять ихъ.

Изъ положенія, что государь не имѣеть права вмѣшиваться въ дѣла церкви, слѣдуетъ масса новыхъ требованій, которыя предъявляютъ ультрамонтаны свѣтской власти. Всѣ эти требованія сводятся, впрочемъ, къ одному общему требованію полной независимости церковной власти отъ государственной. Если государственная власть, какъ выше показано, во всемъ рѣшительно прямо или косвенно должна находиться въ зависимости отъ власти церковной, то очевидно, что послѣдняя не можетъ и не должна находиться въ какой-либо зависимости отъ первой. Поэтому, ультрамонтаны горячо протестуютъ противъ притязаній современной государственной власти поставлять въ зависимость папскія распоряженія отъ своего одобренія (*Placetum regium* и *Exequatur*). Они говорятъ, что никто во всемъ мірѣ, кромѣ самого папы, не имѣеть права отмѣнять папское распо-

¹⁾ Weber, стр. 74.

ряженіе, а равно издать законъ обязательный для него ¹⁾). Урбанъ VIII изрекаетъ отлученіе на всякаго, кто сталъ бы почему-либо задерживать обнародованіе папскихъ буллъ и грамотъ. Пій IX говоритъ объ удивительномъ безстыдствѣ людей, утверждающихъ, что папскіе акты и декреты, касающіеся религіи, требуютъ санкціи и одобренія или даже согласія свѣтской власти. Поэтому, онъ осудилъ въ Силлабусѣ современное государственное *Placetum regium* ²⁾). Въ позднѣйшее время богословъ Рабанъ также протестовалъ противъ этого государственнаго права. По его мнѣнію, оно имѣетъ своимъ основаніемъ ложное недовѣріе къ церкви, несправедливое подозрѣніе, будто она, это божественное учрежденіе, пользуясь своими правами, можетъ дѣлать такія рѣшенія и постановленія, которыя стоятъ въ противорѣчьи, какъ съ истинными правами индивидуумовъ, такъ и вообще съ его собственнымъ благосостояніемъ ³⁾).

Тѣмъ болѣе государственная власть не имѣетъ рѣшительно никакого права надъ самими личностями духовенства. Последнее подчинено только своему духовному владыкѣ, римскому первосвященнику. Духовенство свободно отъ всякаго подчиненія представителямъ свѣтской власти ⁴⁾). Иезуитъ Эммануиль Са училъ, что на возмущеніе клирика противъ короля не должно смотрѣть, какъ на преступленіе противъ Его Величества, такъ какъ онъ не подчиненъ королю ⁵⁾). Папы требовали, чтобы духовенство было освобождено отъ всѣхъ налоговъ и податей. Еще папа Бонифацій VIII въ буллѣ *Clericis laicos* отъ 25 декабря 1296 года объявлялъ, что безъ согласія папы ни одно духовное лицо не можетъ быть обложено какимъ-либо налогомъ и податью. Пій IX осудилъ въ Силлабусѣ положеніе, утверждающее, что свобода церкви и церковныхъ лицъ отъ податей произошла изъ гражданскаго права ⁶⁾). Ультрамонтаны требу-

¹⁾ Hardt, I, V, 110; II, 22; VI, 76, 120. У Налимова, стр. 65.

²⁾ Delitzsch, стр. 268—9.

³⁾ Archiv f. k. K. 1882 г., стр. 274—278.

⁴⁾ Hardt, I, 923—4; III, 178, 179; 240—8; 674; 848—9. Martene. Collectio, VII, 972. См. у Налимова, стр. 89.

⁵⁾ Huber. Das Papsthum und der Staat. München 1870 г., стр. 81. См. у Delitzsch'a, стр. 272.

⁶⁾ *Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit* (nro. 31). См. у Ioh. Delitzsch'a, стр. 271.

ютъ, далѣе, чтобы все духовное сословіе было освобождено отъ воинской повинности. Тотъ же Пій IX осудилъ въ своемъ Силлабусѣ и положеніе, говорившее, что „безъ всякаго нарушенія естественнаго права и справедливости, личный иммунитетъ клириковъ отъ военной службы можетъ быть уничтоженъ; этого уничтоженія требуетъ государственный прогрессъ, особенно въ государствахъ съ либеральнымъ режимомъ“¹⁾. Это положеніе было осуждено также и отцами Ватиканскаго собора²⁾.—Наконецъ ультрамонтаны требуютъ, чтобы духовенство было рѣшительно свободно отъ всякаго свѣтскаго суда. Духовенство подсудно только суду церковному, вмѣшиваться въ который гражданская власть не имѣетъ ровно никакого права. На этомъ основаніи ультрамонтанскіе богословы горячо протестуютъ противъ притязаній современной государственной власти принимать дѣла съ церковнаго трибунала на своемъ форумѣ (*Rescissus ad principem* или *Appellatio tamquam ab abusu, appel comme d'abus*)³⁾. Они не находятъ достаточно сильныхъ выраженій, чтобы по достоинству порицать это современно-государственное право⁴⁾. Этому требованія ультрамонтаны не оставили и по сію пору⁵⁾. Они мотивируютъ его тѣмъ, что „трибуналь церкви выше трибунала государственнаго; только высшій трибуналь можетъ пересматривать дѣла низшаго“, а не наоборотъ⁶⁾.

Если уже духовенство вообще свободно отъ всякаго подчи-

¹⁾ *Absque ulla naturalis juris et aequitatis violatione potest abrogari personalis immunitas, qua clerici (въ смыслѣ сословія) ab onere secundae exercendaeque militiae eximuntur; hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberalis regiminis constituta.* У Delitzsch'a, стр. 271.

²⁾ *Quin etiam eos ipsos, qui in sortem Dei vocantur, a sancta sua vocatione per vim avellere et iniquissima lege subicere militiae seculari alicubi vertiti non sunt.* См. у Delitzsch'a стр. 271.

³⁾ Delitzsch, стр. 268—9.

⁴⁾ *Liberator...* у Weber'a, стр. 178 и д. Philipps. *Kirchenrecht.* Bnd. III, стр. 561. У Delitzsch'a стр. 269. Либераторъ называетъ его „святотатственной узурпаціей“ и т. под.

⁵⁾ *Syllabus nro 31: Ecclesiasticum forum pro temporalis clericorum causis sive civilibus sive criminalibus omnino de medio tollendum est, etiam inconsulta et reclamante apostolica sede.* См. у Delitzsch'a, стр. 271.

⁶⁾ *Liberator...* у Weber'a, стр. 75.

ненія государственной власти, то тѣмъ болѣе, конечно, свободенъ отъ этого подчиненія самъ верховный епископъ, самъ папа. Послѣдняго никакая земная власть не имѣетъ права судить. „Если бы даже, говорить католическій монахъ Граціанъ, папа уличался въ томъ, что онъ не радитъ о своемъ и о ближнихъ своихъ спасеніи, что въ своихъ дѣйствіяхъ онъ бесполезенъ и безпеченъ, и, сверхъ того, бываетъ такъ равнодушенъ къ добру, что не только вредитъ себѣ и всѣмъ, но еще толпами влечетъ въ самое дно ада цѣлыя народы, гдѣ вмѣстѣ съ собою долженъ подвергнуть ихъ великимъ и вѣчнымъ казнямъ: то и въ этомъ случаѣ никто изъ смертныхъ не смѣетъ осуждать его преступленій, потому что онъ, имѣя право судить всѣхъ, самъ никѣмъ не долженъ быть судимъ¹⁾. Папа не только свободенъ отъ всякаго подчиненія государственной власти, не только не можетъ быть судимъ ею, но даже самъ можетъ судить ее, объявлять противъ нея крестовый походъ, имѣетъ право, въ крайнемъ случаѣ, лишать государей ихъ власти и разрѣшать ихъ подданныхъ отъ присяги²⁾. Исторія папства временъ Григорія VII и Иннокентія III представляетъ не мало примѣровъ этого папскаго суда надъ западными государями, державшими возставать противъ высочайшаго авторитета римскаго первосвященника. Позднѣе папа Павелъ IV въ буллѣ *Sum ex apostolatus officio* отъ 15 февраля 1555 года писалъ слѣдующее: „отъ полноты апостольской власти санкціонуемъ, объявляемъ, опредѣляемъ и устанавливаемъ, что князья, короли и императоры, если они будутъ виновны въ еретичествѣ или схизмѣ, добровольно ли склонившись къ нимъ, или будучи увлечены другими, должны быть лишены своего господства, королевства и императорства безъ всякаго права на вторичное его занятіе“³⁾.— Въ случаяхъ борьбы между государемъ и папою, вѣрующіе христіане, по ультрамонтанскому воззрѣнію, должны становиться безъ всякаго сомнѣнія на сторону послѣдняго. Въ этихъ слу-

¹⁾ *Corpus juris canonici, emendatum et notis illustrarum Gregorii XIII, pont. max. jussu editum. Decreti Gratiani, p. I, Distinctio XL, c. VI.* См. у Срѣтенскаго, стр. 92.

²⁾ *Hardt, III, 690; VI, 119—20; Martene. Collectio VII, 683—4; Annales, XXVI, 519—22.* См. у Налямова, стр. 87.

³⁾ *Delitzsch, стр. 285.*

чаяхъ они должны руководствоваться апостольскимъ изрече-
 ніемъ, что „Бога должно слушать больше, чѣмъ людей“ (Дѣян.
 V, 29); ибо „отношенія всякаго католика къ папѣ, говоритъ
 Либераторъ, не отличаются отъ тѣхъ, которыя связываютъ лю-
 дей съ Богомъ“¹⁾. Тогда предполагалось возможнымъ такое
 заявленіе государю со стороны своихъ подданныхъ: „ты не же-
 лаешь повиноваться тому, кто утвердилъ тебя въ санѣ царя,
 и мы не намѣрены также повиноваться тебѣ“²⁾. Папа въ этихъ
 случаяхъ разрѣшалъ подданныхъ отъ присяги, данной своему
 государю. Это право папѣ ультрамонтанами мотивируется тѣмъ,
 что папа стоитъ выше всѣхъ законовъ и, поэтому, онъ можетъ
 въ нужныхъ случаяхъ, по своему усмотрѣнію, дѣлать и изытія
 изъ нихъ: самъ можетъ не соблюдать данныхъ клятвъ и обѣ-
 щаній и другихъ освобождать отъ исполненія ихъ. Не говоря
 уже о томъ, что папа стоитъ выше гражданскихъ законовъ, ко-
 торымъ не подчинено все вообще духовенство, но даже основа
 положительныхъ законовъ, законъ естественный, также не обя-
 зателенъ для него: и изъ него папа можетъ, какъ стоящій вы-
 ше общаго права, дѣлать исключенія³⁾. Собственное обѣща-
 ніе папы, какъ сказано, даже скрѣпляемое имъ клятвою, не
 имѣетъ для него обязательной силы и исключительно отъ его
 доброй воли зависитъ исполненіе его⁴⁾. Папа Григорій XII,
 немедленно по своемъ вступленіи на престолъ, торжественно,
 въ слухъ всего міра, заявилъ объ этомъ своимъ католическимъ
 христіанамъ⁵⁾. По ультрамонтанскому возрѣнію, папа есть
 лишь орудіе, въ которомъ живетъ и управляетъ церковью Самъ
 Христосъ; его постановленія равны по степени обязательности
 Св. Писанію. Поэтому, нѣтъ ничего непослѣдовательнаго и въ
 томъ, что папа стоитъ выше всѣхъ законовъ и можетъ дѣлать
 необходимыя по какимъ-либо частнымъ причинамъ исключенія
 изъ нихъ. Подданные какого-либо государя, разрѣшенные папою

¹⁾ У Weber'a, стр. 79.

²⁾ Martene. Thesaurus novus anecdotorum. Lutetiae Parisiorum 1717 г., II, 1176. См. у Налимова, подстроч. прим. на стр. 89.

³⁾ Hardt, II, 298; VI, 106—7; 120—121. У Налимова, стр. 18.

⁴⁾ Martene. Collectio, VII, 710; 762; 853. Thesaurus novus anecdotorum, II 1180, 1188—9; Annales, XXVII, 20—21. См. у Налимова, стр. 18.

⁵⁾ Martene. Collectio VII, 762. См. у него же, стр. 66.

отъ присяги, послѣ этого уже ничѣмъ не обязаны своему прежнему верховному повелителю. Они могутъ активно противиться ему и устраивать даже революціи ¹⁾. Либераторъ кратко замѣчаетъ по этому поводу, что „невѣрность порождаетъ невѣрность и царствованіе, которое возстаетъ противъ церкви, будетъ имѣть и подданныхъ, которые противятся ему“.— Впрочемъ, ультрамонтаны въ своихъ воззрѣніяхъ на отношеніе подданныхъ къ свѣтской власти идутъ еще дальше: они не только допускаютъ революціи противъ государя въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ противится папѣ, но даже и тогда, если онъ просто не угоденъ народу. Уже Тома Аквинатъ защищалъ революціи противъ тиранническаго правительства и даже оправдывалъ убійство тиранновъ, коль скоро оно происходило по волѣ всего народа, а не отдѣльнаго человѣка ²⁾. Защитниками убійства тиранновъ являются также и многіе изъ іезуитовъ, напр. Молина, Сальмеронъ, Валенцій, Цуарець и Маріана ³⁾. Исторія папства знаетъ примѣры, когда сами папы практиковали это положеніе своей доктрины. Пій V, напр., самъ подкупилъ убійцъ противъ англійской королевы Елизаветы.— Такимъ образомъ, ученіе ультрамонтанъ о свѣтской власти римскаго первосвященника дошло до такого пункта, дальше котораго оно уже и идти не можетъ. Папа распоряжается не только властью государей, но онъ владѣетъ даже жизнью и смертью ихъ. Государя исполнѣ и во всемъ зависятъ отъ папы, который самъ независимъ ни отъ кого и ни отъ чего.

Таково церковно-политическое воззрѣніе ультрамонтанъ. Въ основѣ его, какъ мы видѣли, лежитъ теократическій принципъ, а главнымъ базисомъ служить ученіе о папѣ, какъ намѣстникѣ Христа, царѣ царей и господѣ господей. Ученіе о свѣтскомъ главенствѣ папы есть необходимый моментъ ученія о духовномъ его главенствѣ, о его намѣстничествѣ Христовомъ

1) Liberator. У Weber'a, стр. 83.

2) Summa theol. p. II 2 qu. XLII, art II. Ad tertium descendum, quod regimen tyrannicum non est justum, quia non ordiantur ad bonum commune, sed bonum privatum regentis. Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis. См. у Delitzsch'a, стр. 286.

3) Huber. Das Papsthum und der Staat. München 1870 г. стр. 42 и д., 50 и д. Hergenröther, стр. 497. См. у Delitzsch, ibid.

и о наслѣдничествѣ св. ап. Петра. Мы не будемъ говорить о разныхъ школахъ, которыя такъ или иначе варьируютъ это учение о свѣтскомъ главенствѣ римскаго первосвященника, о такъ называемыхъ системахъ прямой власти (*potestas directa ecclesiae in temporalia*) и косвенной власти (*potestas indirecta*). Не будемъ говорить потому, что въ основѣ обѣихъ этихъ системъ лежитъ одинъ и тотъ же принципъ и онѣ разнятся между собою только въ нѣкоторыхъ деталяхъ, а не по существу. Замѣтимъ только, что система прямой свѣтской власти папы болѣе вѣрна своему принципу, чѣмъ вторая система, которая останавливается на полдорогѣ и не исчерпываетъ своего принципа до конца. А теперь обратимся къ критическому разбору папской церковно-политической доктрины.

А. Кедровскій.

(Окончаніе будетъ).

Русскій штундизмъ, въ связи съ сектантствомъ Харьковской епархіи.

(Окончаніе *).

III.

Разборъ вѣроученія штундистовъ. Заключеніе.

Штундисты считаютъ Св. Писаніе единственнымъ источникомъ вѣроученія и отвергаютъ Св. Преданіе, какъ излишнее въ дѣлѣ руководства человѣка ко спасенію. Въ доказательство своего лжеумствованія штундисты ссылаются на множество мѣстъ Св. Писанія, будто бы исключających необходимость Св. Преданія. Чтобы видѣть неосновательность такихъ ссылокъ, укажемъ главныя изъ нихъ, именно: Лук. 16, 29—31; Галат. 1, 8; Псал. 118, 5; Апок. 22, 18; Іоан. 5, 39 и проч. Въ первомъ текстѣ, Лук. 16, 29—31, читаемъ: „*Авраамъ сказалъ ему (богачу): у нихъ есть Моисей и пророки; пусть слушаютъ ихъ*“. Но изъ этого текста вовсе не слѣдуетъ, чтобы мы не слушали Преданія, равно какъ нѣтъ указанія на то, чтобы слѣдовать только одному закону Моисееву и писаніямъ пророковъ. Въ противномъ случаѣ, намъ пришлось бы исполнять весь ветхозавѣтный законъ съ его жертвоприношеніями, обрѣзаніемъ и проч. Истинный смыслъ приведеннаго изреченія тотъ, что богачъ съ братьями напрасно извинялъ свою беспечность въ дѣлѣ спасенія, имѣя еще при жизни довольно средствъ, указанныхъ Моисеемъ и пророками для избѣжанія мѣста адскихъ мученій. Въ слѣдующей ссылкѣ штундистовъ, Галат. 1,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 13, за 1894 г.

8, читаемъ: „если бы даже мы, или ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анафема“. Здѣсь также ничего не говорится о томъ, что Св. Писаніе должно быть для насъ единственнымъ руководствомъ въ дѣлѣ вѣры. Апостолъ только запрещаетъ добавлять что-либо новое, несогласное съ благовѣствованіемъ Христовымъ и вовсе не говоритъ противъ Православной Церкви, принимающей Св. Преданіе. Въ 118 псалмѣ ст. 5, читаемъ: „о, если бы направились пути мои къ соблюденію уставовъ Твоихъ“. Въ этихъ словахъ пророкъ Давидъ выражаетъ желаніе направить путь свой къ соблюденію уставовъ Божіихъ, но не говоритъ, что эти уставы заключаются только въ одномъ Писаніи. Въ Апокалипсисѣ, (глава 22, ст. 18), читаемъ: „и я также свидѣтельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложитъ что къ нимъ, ни того наложитъ Богъ язвы, о которыхъ написано въ книжь сей“. Здѣсь Апостолъ говоритъ о пророчествахъ своей книги, превышающихъ человѣческое разумѣніе, къ которымъ и воспрещаетъ что-либо прилагать. Отсюда еще не слѣдуетъ, что не должно прилагать Преданія къ Св. Писанію. Въ евангеліи Іоанна гл. 5, ст. 39 читаемъ: „изсѣдуйте Писанія, ибо вы думаете чрезъ нихъ имѣть жизнь вѣчную; а они свидѣлствуютъ о Мнѣ“. Вопреки желанію сектантовъ, изъ этихъ словъ также ясно, что Господь не потому ссылается на Писанія, чтобы находилъ ихъ единственнымъ источникомъ богопознанія, а потому только, что противники Господа думали чрезъ Писанія имѣть жизнь вѣчную. Таковы и прочія ссылки сектантовъ на Св. Писаніе, которымъ они тщетно селятся доказать свое лжеученіе.

Между тѣмъ само Св. Писаніе убѣждаетъ насъ въ необходимости для вѣры и жизни Св. Преданія. Апостолъ Павелъ писалъ своимъ духовнымъ чадамъ: „стойте и держите преданія, которымъ вы научены или словомъ, или посланіемъ нашимъ“. (2 Солун. 2, 15). Этими словами Апостолъ ясно заповѣдуетъ христіанамъ держаться устныхъ преданій наравнѣ съ Св. Писаніемъ. Въ этомъ же посланіи Апостолъ повелѣваетъ Солунянамъ „удаляться всякаго брата, поступающаго безчинно, а не по преданію“ (2 Солун. 3, 6). И тотъ же Апостолъ запо-

вѣдуетъ Тимоѳею сохранять преданія (1 Тимоѳ. 6, 20) и хвалить Коринѳскую церковь за вѣрность ея Преданію: *„хваля васъ, братіе, что вы все мое помните и держите преданія такъ, какъ я передалъ вамъ“* (1 Коринѳ. 11, 2). Не имѣя возможности сказать что-либо серьезное противъ указанныхъ четырехъ свидѣтельствъ Св. Писанія о Преданіи, штундисты говорятъ, что въ приведенныхъ текстахъ слово „преданіе“ употребляется въ смыслѣ „Писаніе“. Но этого не допускаетъ содержаніе приведенныхъ мѣстъ. Сверхъ того, въ первоначальномъ греческомъ текстѣ Св. Писанія въ указанныхъ мѣстахъ говорится не о письменномъ благовѣствованіи, не о Писаніи (γραφῆ, ἐπιστολή), а объ устной передачѣ наставленія, о Преданіи (παράδοσις). Необходимость этого Преданія естественна была при самомъ учрежденіи Церкви Христовой. Спаситель училъ учениковъ и народъ не письменно, а устно. Точно также и первая апостольская проповѣдь была устная, и лишь со временемъ появляется письменность. Но и въ Св. Писаніи заключены были не всѣ дѣла и не все ученіе Господа. Спаситель, по воскресеніи своемъ, въ теченіе 40 дней являлся ученикамъ и устраивалъ Церковь. И евангелистъ Іоаннъ прямо свидѣлствуетъ: *„многое и другое сотворилъ Іисусъ: но если бы писать о томъ подробно, то думаю, и самому міру не вмѣститъ бы написанныхъ книгъ“* (Іоан. 21, 25). Дѣла и ученіе Св. Апостоловъ также не всѣ записаны въ свящ. книгахъ. Апостоль Павелъ говоритъ о себѣ, что онъ *„три года день и ночь“* поучалъ каждаго изъ ефѳескихъ пастырей (Дѣян. 20, 31); а многіе апостолы не оставили вовсе писаній. Ясно отсюда, что въ дѣлѣ богопознанія и спасенія человѣка Св. Преданіе—необходимо.

Впрочемъ, сами штундисты въ этомъ случаѣ непослѣдовательны и допускаютъ глубокое противорѣчіе. Они признаютъ истинно апостольскимъ ученіемъ ни болѣе, ни менѣе, какъ 27 тѣхъ новозавѣтныхъ книгъ, которыя принимаетъ и Православная Церковь. Между тѣмъ извѣстно, что въ опредѣленіи канона новозавѣтныхъ книгъ основаніемъ служило то самое Преданіе, которое такъ ненавистно штундистамъ.

Что касается жалкаго мудрованія сектантовъ, будто бы въ дѣлѣ пониманія Св. Писанія ими руководитъ Духъ Святыи или

„духовное озареніе“, то самообольщеніе штундистовъ въ данномъ случаѣ—очевидно. „Духовное озареніе“ у штундистовъ было бы справедливо, если бы, во-первыхъ, оно сопровождалось истинными чудесами и, во-вторыхъ, если бы „озаренные свыше“ штундисты не имѣли массы противорѣчій въ толкованіи Св. Писанія.

Штундисты отвергаютъ Церковь Православную съ ея іерархіей. Сектанты видятъ образъ православной іерархіи въ апокалипсической саранчѣ (Апок. 9, 1—11). Они находятъ, что православные пастыри—это самозванцы и фарисеи, которые обманываютъ народъ и которыхъ обличалъ Господь (Матѣ. 23). По мнѣнію сектантовъ, члены Церкви Христовой должны быть всѣ равны, такъ какъ одинъ Отецъ у всѣхъ и одинъ Наставникъ—Христосъ (Матѣ. 23, 9—10). Слѣпые штундисты не хотятъ видѣть истинный смыслъ указанныхъ мѣстъ Св. Писанія. Откровеніе Іоанна Богослова говоритъ не о пастыряхъ православныхъ, а о злыхъ духахъ, которые своею жестокостію уподобляются саранчѣ. Точно также и обличительная рѣчь Спасителя въ 23 главѣ евангелія Матѣя разумѣетъ не пастырей Церкви, а современныхъ Христу фарисеевъ. Въ этой рѣчи Господь осуждаетъ тѣхъ іудейскихъ лицемѣровъ, которые ставили исполненіе обрядоваго закона Моисеева выше духа закона. „*Воскрылія одеждѣ*“, упоминаемая въ обличительной рѣчи Спасителя (ст. 5),—это не широкіе рукава рясы нашего духовенства, какъ толкуютъ штундисты, а особыя кисти въ одеждѣ еврейской съ цвѣтными нитями. „*Хранилища*“ въ томъ же 5 стихѣ—это не жилища и хозяйственныя постройки, которыми упрекаютъ духовенство штундисты, а особыя повязки съ словами закона Моисеева, которыя носили на лбу и на рукахъ евреи. Далѣе сектанты утверждаютъ, что всѣ члены въ Церкви должны быть равны, такъ какъ одинъ Наставникъ и Отецъ у всѣхъ—Христосъ. Но Св. Писаніе ясно отличаетъ пастырей и пасомыхъ. Апостолъ Павелъ пишетъ евреямъ: „*повинуйтесь наставникамъ вашимъ и будьте покорны, ибо они неусынно некутся о душахъ вашихъ*“ (Евр. 13, 17). Тотъ же Апостолъ проситъ Солунянъ „*уважать трудящихся*“ у нихъ и „*предстоятелей*“ въ Господѣ (1 Солун. 5, 12). И въ другомъ мѣстѣ

Апостолъ говоритъ, что эту честь предстоятеля въ Господѣ „никто самъ собою не пріемлетъ, но призываемый Богомъ, какъ и Ааронъ“ (Евр. 5; 4). Штундисты злонамѣренно забываютъ, что заповѣдь—не называться отцами и учителями народа—сказана была Спасителемъ въ то время, когда Онъ обличалъ книжниковъ и фарисеевъ за ихъ горделивое желаніе предсѣдать на сонмищахъ и усвоить себѣ незаслуженное имя учителей. Вѣдь отцы плотскіе потому отцы, что рождаютъ дѣтей для жизни земной, тѣлесной. Точно также и пастыри Церкви называются отцами духовными потому, что рождаютъ своихъ чадъ—пасомыхъ въ жизнь духовную. Если бы наименованіе—„отецъ“ было не угодно Богу, то Господь не заповѣдалъ бы намъ почитаніе родителей—„отца“ и матери. Апостолъ Павелъ пишетъ Филимону: „прошу тебя о сынѣ моемъ Онисимѣ, котораго родилъ я въ узакъ моихъ“ (Филим. 1, 10). Точно также Апостолъ именуетъ „сыномъ“ и Тимоѳея (1 Тимоѳ. 1, 2), котораго, какъ и Онисима, крестилъ и, слѣдовательно, Апостолъ былъ для нихъ „отцомъ духовнымъ“. Спаситель однажды сказалъ: „нынѣ никого, кто оставилъ бы домъ, или братьевъ, или сестеръ, или отца, или мать, или жену, или дѣтей, или земли, ради Меня и Евангелія, и не получилъ бы нынѣ, во время сіе, среди гоненій, во сто кратъ больше домовъ, и братьевъ и сестеръ, и отцовъ, и матерей, и дѣтей, и земель, а во вѣкъ грядущемъ жизни вѣчной“ (Марк. 10, 29—30). По этимъ словамъ Господа, вѣрующей и послѣдующей Христу пріобрѣтаетъ въ Церкви Его множество отцовъ, т. е. наставниковъ въ вѣрѣ и совершителей таинъ Божіихъ.

Богоучрежденность Православной Церкви и ея іерархіи ведетъ свое начало отъ Самого Спасителя. Еще на исповѣданіе Апостола Петра Господь отвѣчалъ: „Я создамъ церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ея“ (Матѳ. 16, 18). И Самъ Спаситель положилъ начало и основаніе для Церкви, когда избралъ 12 учениковъ на дѣло служенія Церкви и, учредивъ таинства, далъ ученикамъ повелѣніе: „идите, научите всѣ народы, крестите ихъ во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ; и вотъ Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка“ (Матѳ. 28, 19—20). И апостолы, исполняя

волю Спасителя, проходятъ города и страны съ проповѣдію евангелія и поставляютъ для Церкви епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ (Дѣян. 6, 5—6; 14, 23; 20, 28). На это штундисты замѣчаютъ что Св. Писаніе одинаково называетъ всѣхъ вѣрующихъ „царственнымъ священствомъ“ (1 Петр. 2, 9) и „священниками“ (Апок. 5, 10), и потому православная іерархія есть измышленіе человѣческое. Но въ указанныхъ мѣстахъ Св. Писанія вѣрующіе называются такъ не въ томъ смыслѣ, какой усвоится пастырямъ Православной Церкви, а въ томъ, что христіане, какъ освященные благодатію Св. Духа въ таинствахъ, имѣютъ дерзновение священнодѣйствовать отъ себя духовно, возносить Богу молитвы непосредственно, принося Ему самихъ себя въ жертву живую и благоугодную (Римл. 12, 1). Что же касается священства церковнаго, то такое есть достоинство не каждаго мірянина, а только избранныхъ лицъ, облагодатствованныхъ въ особомъ таинствѣ священства. Богоучрежденность этого таинства священства, сообщающаго человѣку благодатное дарованіе на служеніе Церкви, открывается и изъ словъ Ап. Павла, который писалъ Тимоѳею: „не неради о пребывающемъ въ тебѣ дарованіи, которое дано тебѣ по пророчеству, съ возложеніемъ рукъ священства“ (1 Тимоѳ. 4, 14); и еще: „напоминаю тебѣ воззрѣвать даръ Божій, который въ тебѣ чрезъ мое рукоположеніе“ (2 Тимоѳ. 1, 6).

Отвергая священство церковное, штундисты въ то же время отвергаютъ спасительность всѣхъ таинствъ Православной Церкви. оставляя у себя немногіе обряды. Вѣчности, отвергая таинство крещенія, штундисты говорятъ, что православное крещеніе не имѣетъ для себя основаній въ Св. Писаніи, что Господь вовсе не усвоилъ таинственнаго значенія водному крещенію и потому таинство это, говорятъ сектанты, есть измышленіе Православной Церкви, любящей надѣлать простыя обряды таинственнымъ значеніемъ. Какъ старо-штундисты, такъ и младо-штундисты одинаково признаютъ за крещеніемъ одну только обрядовую сторону. Они видятъ въ крещеніи простой символъ покаянія и вступленія въ секту, при чемъ у многихъ старо-штундистовъ этотъ обрядъ имѣетъ видъ воднаго крещенія, а у младо-штундистовъ одной „духовной купели“, т. е. простого покаянія.

Но божественное установленіе въ Церкви Христовой таинства крещенія несомнѣнно. Господь установилъ это таинство, когда, искупивъ насъ Своею кровію, сказалъ ученикамъ своимъ: „дама *Мнѣ* всякая власть на небѣ и на земль. И такъ идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ; и се, Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка“ (Матѳ. 28, 18—20). „Кто будетъ вървать и крестится, спасенъ будетъ; а кто не будетъ вървать, осужденъ будетъ“ (Марк. 16, 16). И апостолы, получивъ отъ Господа заповѣдь, крестили вѣрующихъ (Дѣян. 2, 41; 8, 38; 10, 47—48; 16, 15, 33, 18, 8 и проч.).

По ученію Православной Церкви, въ таинствѣ крещенія человѣкъ получаетъ благодать Божію, невидимо дѣйствующую на все существо человѣка. Благодать Божія въ крещеніи, во-первыхъ, возрождаетъ или возсозидаетъ человѣка; во-вторыхъ, очищаетъ отъ грѣха, оправдываетъ и освящаетъ насъ; въ-третьихъ, содѣлываетъ насъ чадами Божіими и членами тѣла Христова или Церкви и, въ-четвертыхъ, избавляетъ отъ наказанія за грѣхъ и содѣлываетъ наслѣдниками жизни вѣчной. Первое и второе дѣйствія крещенія на человѣка открываются изъ бесѣды Самого Спасителя съ Никодимомъ. Господь въ бесѣдѣ сказалъ ему: „истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится свыше, тотъ не можетъ увидѣть царствія Божія“. Никодимъ замѣтилъ на это: „какъ можетъ человѣкъ родиться, будучи старъ? неужели можетъ онъ въ другой разъ войти въ утробу матери своей и родиться?“ Спаситель отвѣчалъ: „истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится отъ воды и Духа, то не можетъ войти въ царствіе Божіе. Рожденное отъ плоти есть плоть, а рожденное отъ Духа есть духъ“ (Іоан. 3, 3—6), т. е. какъ до крещенія мы бываемъ плотію, имѣя наслѣдственную грѣховную нечистоту, такъ въ таинствѣ крещенія, родившись отъ Духа, дѣлаемся чистыми отъ грѣха и входимъ въ царствіе Божіе. Сверхъ того, второе дѣйствіе крещенія,—очищеніе отъ грѣха, оправданіе и освященіе человѣка,—вытекаетъ изъ словъ Ап. Павла, который говоритъ своимъ духовнымъ чадамъ: „и такими (т. е. грѣшниками) были нѣкоторые изъ васъ: но омылись, но освятились, но оправдались

именемъ Господа нашего Иисуса Христа и Духомъ Бога нашего“ (1 Коринѣ. 6, 11). Третье таинственное дѣйствіе крещенія явствуетъ изъ словъ того же Апостола, который говоритъ христіанамъ: „всѣ вы сыны Божіи по вѣрѣ во Христа Иисуса; всѣ вы, во Христа крестившіеся, во Христа облечлись; всѣ вы одно во Христа Иисуса“ (Галат. 3, 26—28). Четвертое таинственное дѣйствіе крещенія на человѣка свидѣлствуется словами Спасителя: „кто будетъ вѣровать и крестится, спасенъ будетъ; а кто не будетъ вѣровать, осужденъ будетъ“ (Марк. 16, 16).

Видимую сторону таинства крещенія составляетъ троектратное погруженіе крещаемого въ воду „во имя Отца, и Сына, и Св. Духа“. Самъ Спаситель заповѣдалъ апостоламъ крестить людей „во имя Отца, и Сына, и Св. Духа“ (Матѣ. 28, 19). И изъ словъ Его же слѣдуетъ необходимость воднаго крещенія: „если кто не родится отъ воды и Духа, то не можетъ войти въ Царствіе Божіе“ (Іоан. 3, 5),—сказалъ Господь Никодиму. Понимая слова Спасителя въ ихъ истинномъ смыслѣ, апостолы также крестили вѣрующихъ крещеніемъ воднымъ. Такъ, Апостоль Петръ крестилъ въ водѣ сотника Корнилія (Дѣян. 10, 47—48), а св. Филиппъ—евнуха царицы Кандакии (Дѣян. 8, 36—38); и точно также въ водѣ крестился и самъ Ап. Павелъ (Дѣян. 22, 16). Младо-штундисты и нѣкоторые изъ старо-штундистовъ на это отвѣчаютъ, что крещеніе не должно быть воднымъ, а духовнымъ, т. е. подъ словомъ „вода“ слѣдуетъ разумѣть „слово“ или „наученіе“ вѣрѣ и покаянію. Въ подтвержденіе своего мнѣнія сектанты ссылаются на нѣкоторыя мѣста Св. Писанія. Они говорятъ, что Св. Писаніе само учитъ разумѣть подъ „водой“ ученіе Христово, какъ это видно изъ словъ Спасителя въ бесѣдѣ съ самарянякою (Іоан. 4, 10—14). Правда, что у евангелиста Іоанна слово „вода“ имѣетъ духовный смыслъ, какъ поясняетъ это и само евангельское сказаніе. Но отсюда еще не слѣдуетъ, что и сказаніе о водномъ крещеніи надо понимать въ духовномъ смыслѣ. Далѣе, въ подтвержденіе своего мнѣнія штундисты ссылаются на Матѣ. 3, 11, Лук. 3, 16, гдѣ Креститель Іоаннъ говоритъ: „я крещу васъ въ водѣ въ покаяніе; но идущій за мною сильнѣе меня. Онъ будетъ крестить васъ

Духомъ Святымъ и огнемъ“. Эти слова сектанты понимаютъ въ томъ смыслѣ, что Духомъ Святымъ крестится всякій слушающій слово Божіе, а огонь—искренно любящій Бога. Но такое толкованіе слишкомъ произвольное. Слова Іоанна Крестителя о томъ, что Христосъ будетъ крестить „*Духомъ Святымъ и огнемъ*“ изъясняются въ книгѣ Дѣяній Апостоловъ въ смыслѣ пророчества о сошествіи на учениковъ Христовыхъ Св. Духа въ день пятидесятницы (Дѣян. 1, 4—5). Можно также разумѣть въ словахъ Крестителя указаніе на внутреннее всеочищающее дѣйствіе Св. Духа на духъ крещаемого, который получаетъ очищеніе отъ грѣховъ; обновленіе и возрожденіе въ новаго человѣка. Затѣмъ сектанты указываютъ на Римл. 6, 4—5, находя, что здѣсь Апостоль уचितъ о крещеніи въ духовномъ смыслѣ. Между тѣмъ въ указанномъ текстѣ Апостоль просто указываетъ на способъ совершенія крещенія въ Церкви—погруженіе, и въ этомъ погруженіи въ воду видитъ образъ погребенія и воскресенія: „*мы погреблися съ Нимъ крещеніемъ въ смерть*“, т. е. чрезъ погруженіе въ воду мы какъ бы умерли со Христомъ, а при исхожденіи изъ воды какъ бы воскресли, сдѣлались обновленными, возродились. Еще указываютъ сектанты на Іов. 9, 30—31, и Іерем. 2, 22. Но въ книгѣ Іова вовсе нѣтъ ничего о крещеніи, которое въ то время еще не существовало, а слова Іереми, — „*хотя бы ты омылся и мыломъ и много употребилъ на себя щелоку, нечестіе твое отмъчено предо Мною, говоритъ Господь Богъ*“,—также говорятъ не о крещеніи, въ то время не существовавшемъ, а о тѣхъ обычныхъ тѣлесныхъ омовеніяхъ, которыми іудейскіе лицемѣры пытались прикрыть свое внутреннее нечестіе.

Большинство старо-штундистовъ, признавая обрядъ воднаго крещенія для взрослыхъ, т. е. имѣющихъ сознательную вѣру, отвергаетъ православное крещеніе младенцевъ, какъ не имѣющихъ таковой вѣры. Основаніемъ къ этому служатъ у сектантовъ слова Спасителя апостоламъ: „*идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во Имя Отца, и Сына, и Св. Духа*“ (Матѳ. 28, 19); „*кто будетъ въровать и крестится, спасенъ будетъ; а кто не будетъ въровать, осужденъ будетъ*“ (Марк. 16, 16). На основаніи этихъ словъ, говорятъ штундисты, крещенію должны

предшествовать наученію истинамъ вѣры и самая вѣра въ Бога; а такъ какъ такого наученія и вѣры невозможно сообщить дѣтямъ, то крещеніе ихъ излишне. На это замѣтимъ: быть можетъ, такой взглядъ на крещеніе, какъ на символъ вступленія въ штундистскую секту, и справедливъ съ точки зрѣнія сектантовъ. Но мы, православные, исповѣдуемъ не пустой обрядъ крещенія, а дѣйствительное таинство, возрождающее ветхаго человѣка, рожденнаго въ первородномъ грѣхѣ. По ученію слова Божія, всѣ люди, не исключая и дѣтей, нуждаются въ очищеніи отъ первороднаго грѣха. Поэтому Св. Писаніе прямо говоритъ: *„если кто не родится отъ воды и Духа, то не можетъ войти въ царствіе Божіе“* (Іоан. 3, 5), т. е. отсутствіе вѣры у младенцевъ не поставяется здѣсь препятствіемъ къ возрожденію ихъ благодатію Св. Духа въ крещеніи. Св. апостолы крестили цѣлыя семейства, напримѣръ, домъ Лидіи (Дѣян. 16, 14—15), домъ Стефановъ (1 Коринѣ. 1, 16) и весь домъ нѣкоего стража (Дѣян. 16, 31—33). Весьма вѣроятно, что въ числѣ крестившихся семействъ были и дѣти. Наконецъ, по словамъ Спасителя, дѣтямъ доступно царствіе Божіе (Матѣ. 19, 14), и еще въ Ветхомъ Завѣтѣ Самъ Богъ признавалъ младенцевъ способными ко вступленію въ завѣтъ съ Нимъ чрезъ обрѣзаніе. Отсюда ясно, что крещеніе дѣтей, нуждающихся въ очищеніи отъ первороднаго грѣха и могущихъ вступать въ завѣтъ съ Богомъ, необходимо.

Въ связи съ таинствомъ крещенія, въ Православной Церкви совершается таинство муропомазанія, сообщающее человѣку благодатныя силы для укрѣпленія и возрастанія въ жизни духовной. Штундисты отвергаютъ необходимость таинства муропомазанія, ссылаясь на отсутствіе въ Св. Писаніи прямой заповѣди о совершеніи этого таинства. Муропомазывать, говорятъ штундисты, должно духовно, словомъ проповѣди евангельской. Слушающій и внимающій слову Божію, умствуютъ харьковскіе сектанты, помазывается Самимъ Богомъ для жизни христіанской, евангельской. На нашу просьбу уяснить это „помазаніе Божіе для жизни евангельской“, харьковскіе сектанты повели абсурдную рѣчь о „Божественныхъ видѣніяхъ и утвержденіяхъ въ вѣрѣ“ всѣхъ исповѣдующихъ Евангеліе. По словамъ

сектантовъ, увѣровавшіе въ Евангеліе получаютъ отъ Самого Бога „озареніе и силу“ къ преуспѣянію въ вѣрѣ и жизни христіанской. Это „озареніе“ наступаетъ по мѣрѣ наученія челоуѣка истинамъ вѣры, а иногда бываетъ внезапное, и въ томъ и другомъ случаѣ исключаетъ необходимость православнаго таинства миропомазанія. На это слѣдуетъ замѣтить, что мнящееся штундистамъ „озареніе свыше“ составляетъ наибольшій произволь въ религіозной жизни сектантовъ: здѣсь начало тому слѣпому фанатизму, который широко заправляетъ умомъ и волею сектантовъ. Заблужденіе штундистовъ въ этомъ отношеніи очевидно. Божественное установленіе православнаго таинства муропомазанія не подлежитъ сомнѣнію. Самъ Спаситель обѣщаль даровать вѣрующимъ въ Него Духа Святаго: *„кто вѣруетъ въ Меня“*, говорилъ Господь, *„у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живою“*. Изъясняя эти слова Спасителя, евангелистъ замѣчаетъ: *„сіе сказалъ Онъ о Духѣ, Котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него: ибо еще не было на нихъ Духа Святаго, потому что Іисусъ еще не былъ прославленъ“* (Іоан. 7, 38—39). Здѣсь, очевидно, рѣчь не о чрезвычайныхъ дарованіяхъ, а о такихъ дарахъ Духа Святаго, которые необходимы всѣмъ вообще вѣрующимъ во Христа. И апостолы, по воскресеніи и прославленіи Господа, дѣйствительно, преподавали вѣрующимъ въ Него дары Духа Святаго чрезъ руковоложеніе, скоро замѣнившееся муропомазаніемъ. Книга Дѣяній Апостоловъ повѣствуетъ, что когда самаряне крестились, то къ нимъ были присланы Петръ и Іоаннъ, которые, *„пришедши, помолились о нихъ, чтобы они приняли Духа Святаго. Ибо Онъ не сходилъ еще ни на одного изъ нихъ, а только были они крещены во имя Господа Іисуса. Тогда возложили руки на нихъ, и они приняли Духа Святаго“* (Дѣян. 8, 15—17). Изъ приведеннаго сказанія явствуетъ, что этимъ возложеніемъ рукъ, соединеннымъ съ молитвою къ Богу, апостолы совершали особенное тайнодѣйствіе, отличное отъ крещенія и сообщавшее дары Духа Святаго, необходимые всѣмъ пріавшимъ крещеніе, а не дарованія чрезвычайныя, какъ утверждаютъ это штундисты. Но руковоложеніе было одной формой низведенія Духа Святаго, другою—было муропомазаніе: Ап.

Іоаннъ писалъ своимъ духовнымъ чадамъ: *„вы имѣете помазаніе отъ Святаго, и знаете все... Помазаніе, которое вы получили отъ Него, въ васъ пребываетъ, и вы не имѣете нужды, чтобы кто училъ васъ: но какъ самое сіе помазаніе учитъ васъ всему, и оно истинно и неложно“* (1 Іоан. 2, 20, 27). Ап. Павелъ говоритъ Коринтянамъ: *„утверждающій же насъ съ вами во Христа и помазавшій насъ Богъ, который и запечатлѣлъ насъ, и далъ залогъ духа въ сердца наши“* (2 Коринт. 1, 21—22). Въ приведенныхъ двухъ мѣстахъ апостолы, несомнѣнно, говорятъ, объ отдѣльномъ таинствѣ мвропомазанія, которое, будучи, по выраженію Ап. Павла, „запечатлѣніемъ“ и „утвержденіемъ“, само указываетъ на свое самостоятельное значеніе, отдѣльное отъ предшествующаго ему таинства крещенія.

Покаяніе, какъ только сокрушеніе во грѣхахъ, штундисты признаютъ нужнымъ. Но покаяніе, въ смыслѣ православнаго таинства, они отвергаютъ. Основаніемъ къ этому для штундистовъ служитъ заповѣдь Апостола: *„признавайтесь другъ предъ другомъ въ проступкахъ, и молитесь другъ за друга, чтобы исцѣлиться“* (Іак. 5, 16). На основаніи этихъ словъ Апостола, говорятъ штундисты, вовсе нѣтъ нужды въ особомъ таинствѣ покаянія и въ устной исповѣди грѣховъ предъ какими-то отцами и наставниками, которыхъ само Евангеліе отвергаетъ (Матѣ. 23, 9—10). Такой взглядъ штундистовъ на таинство покаянія несправедливъ. Необходимость таинства покаянія для человѣка не подлежитъ сомнѣнію. Крещеніе, очищая человѣка отъ грѣховъ, вводитъ его въ царство благодати Христовой. Но очистившись отъ грѣховъ въ крещеніи, человѣкъ не освобождается отъ слѣдствій прародительскаго грѣха и наслѣдственной порчи и потому можетъ снова грѣшить. Поэтому Господу угодно было установить въ Церкви новое таинство покаянія, врачующее наши немощи духовныя. Необходимость духовнаго врачеванія указываетъ Ап. Іоаннъ: *„если говоримъ, что не имѣемъ грѣха, обманываемъ самихъ себя, и истины нѣтъ въ насъ. Если исповѣдуемъ грѣхи наши, то Онъ (Господь), будучи вѣренъ и праведенъ, проститъ намъ грѣхи наши и очиститъ насъ отъ всякой неправды. Если говоримъ, что мы не согрѣшили, то представляемъ Его лживымъ, и слова Его нѣтъ въ насъ“* (1 Іоан.

1, 8—10). Божественное установленіе въ Церкви этого духовнаго врачеванія или таинства покаянія послѣдовало, когда воскресшій Господь торжественно даровалъ апостоламъ власть рѣшить и вязать грѣхи людей. Евангелистъ Іоаннъ повѣствуетъ, что Господь, явившись ученикамъ, сказалъ имъ: „миръ вамъ! Какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ. Сказавъ сіе, дунулъ и говоритъ имъ: примите Духа Святаго. Кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся“ (Іоан. 20, 21—23). Изъ этого повѣствованія евангелиста открывается, что Самъ Господь даровалъ апостоламъ и, слѣдовательно, и ихъ преемникамъ, божественную власть прощать и вязать грѣхи людей Духомъ Святымъ, т. е. Его невидимую таинственную силою и дѣйствіемъ. И православная Церковь, вѣрная ученію Господа, уже со временъ апостоловъ содержала это великое таинство, соединяя невидимое благодатное дѣйствіе его съ видимою стороною таинства—устнымъ исповѣданіемъ грѣховъ предъ пастырями Церкви.

Что же касается указанія штундистовъ на 16-й стихъ 5-й главы посланія Ап. Іакова, то смыслъ этого стиха стоитъ въ тѣсной связи съ предшествующею рѣчью Апостола. Въ 14 и 15 стихахъ той же главы Апостоль говоритъ о таинствѣ елеосвященія. Чтобы таинство елеосвященія имѣло больше силы для больныхъ, Апостоль требуетъ отъ нихъ исповѣданія грѣховъ не предъ Богомъ только, но и предъ другими, т. е. предъ пресвитерами, которымъ однимъ дана власть отпускать грѣхи. Кромѣ того, штундисты говорятъ, что Господь уже однажды пострадалъ и освятилъ людей и, такимъ образомъ, теперь нѣтъ нужды въ новомъ таинственномъ очищеніи человѣка. Но несомнѣнно то, что искупленный Христомъ человѣкъ нуждается въ благодатныхъ средствахъ къ усвоенію себѣ спасенія и однимъ изъ такихъ средствъ служить православное таинство покаянія. Замѣчаніе штундистовъ, на основаніи Мате. 23, 9—10, объ отцахъ и наставникахъ также не имѣетъ значенія. Напрасно штундисты соблазняются грѣховностію пастырей Церкви и тѣмъ болѣе напрасно считаютъ ихъ пастырями непризванными. Спаситель въ указанномъ мѣстѣ Евангелія запрещаетъ желать названій отца и наставника фарисейскихъ.

Штундисты отвергаютъ дѣйствительность православнаго таинства евхаристіи. Они учатъ, что евхаристію должно понимать въ духовномъ смыслѣ т. е., что въ таинствѣ преподаются не дѣйствительныя тѣло и кровь Христовы, а обыкновенные хлѣбъ и вино, вкушаемые вѣрующими въ простое воспоминаніе страстей Христовыхъ и въ знакъ или символъ пріобщенія человѣка словомъ или ученіемъ Господа. Свое ученіе объ евхаристіи штундисты основываютъ на Іоан. 1, 1; 5, 24; 6, 27, 63; Апок. 17, 3—5; Притч. Соломон. 9, 4—5; Осіи 9, 2 и проч. Заблужденія штундистовъ, усвоившихъ себѣ протестантскій образъ мыслей, очевидны. Чтобы видѣть ложность ученія сектантовъ въ указанномъ пунктѣ, достаточно сослаться на дѣйствительность божественнаго установленія таинства евхаристіи Господомъ. Спаситель, еще задолго до установленія евхаристіи, далъ ученикамъ Своимъ обѣтованіе объ этомъ величайшемъ таинствѣ: *„Я есмь хлѣбъ жизни. Отцы ваши ѣли манну въ пустынь, и умерли. Хлѣбъ же, сходящій съ небесъ таковъ, что ядущій его не умретъ. Я хлѣбъ живой, сшедшій съ небесъ: ядущій хлѣбъ сей будетъ жить во вѣкъ; хлѣбъ же, который Я дамъ, есть плоть Моя, которую Я отдамъ за жизнь міра“* (Іоан. 6, 48—51). Услышавъ эти слова, іудеи стали спорить между собою, недоумѣвая—*„какъ Онъ можетъ дать намъ ѣсть плоть свою“* (Іоан. 6, 52). Очевидно, что іудеи поняли слова Спасителя въ собственномъ смыслѣ, а не въ духовномъ, какъ хотятъ штундисты. И Господь не только ничѣмъ не показалъ іудеямъ, что они понимаютъ Его слова неправильно, какъ дѣлалъ Онъ въ другихъ случаяхъ, но еще съ большею ясностію отвѣчалъ имъ: *„истинно, истинно говорю вамъ: если не будете ѣсть плоти Сына Человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни. Ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную; и Я воскрешу его въ послѣдній день. Ибо плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питіе. Ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ“* (Іоан. 6, 53—56). Въ собственномъ смыслѣ, а не въ духовномъ, поняли слова Спасителя и ученики Его, и многіе изъ нихъ, соблазняясь,—какъ можно вкушать плоть и кровь Учителя своего, сказали: *„какія странныя слова! Кто можетъ*

это слушать?" (Иоан. 6, 60). Тогда Господь, желая убѣдить учениковъ въ возможности такого чудеснаго вкушенія, указалъ имъ на другое чудо,—на будущее свое вознесеніе на небо (Иоан. 6, 61—62). Обѣтованіе объ установленіи евхаристіи Господь исполнилъ въ ночь своихъ страданій на тайной вечери съ учениками своими. Совершивъ на этой вечери ветхозавѣтную пасху, Спаситель „взявъ хлѣбъ и, благословивъ, преломилъ и, раздавая ученикамъ, сказалъ: примите, ядите: сіе есть тѣло Мое. И взявъ чашу, и благодаривъ, подавъ имъ и сказалъ: пейте изъ нея всѣ, ибо сія есть кровь Моя новаго завета, за многихъ изливаемая, во оставленіе грѣховъ. Сіе творите въ Мое воспоминаніе“ (Матѳ. 26, 26—28, Лук. 22, 19). Преподавая ученикамъ хлѣбъ и вино, Спаситель прямо называетъ преподанное тѣломъ и кровію Своею. Такъ поняли приведенныя слова Спасителя апостолы, и также понимаетъ ихъ, вопреки лжеученію штундистовъ, и Православная Церковь. Когда среди коринѳянъ появились участники въ языческихъ жертвахъ, то Ап. Павелъ писалъ коринѳянамъ: „возлюбленные мои, убѣгайте идолослуженія. Чаша благословенія, которую благославляемъ, не есть ли приобщеніе крови Христовой? Хлѣбъ, который преломляемъ, не есть ли приобщеніе тѣла Христова? Не можете пить чашу Господню и чашу бѣсовскую; не можете быть участниками въ трапезѣ Господней и въ трапезѣ бѣсовской“ (1 Коринѳ. 10, 14, 16, 21). Противопоставляя здѣсь чашу и трапезу Господни чашѣ и трапезѣ бѣсовскимъ, Апостоль этимъ самымъ указываетъ на вѣру христіанъ въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи Самого Христа. Въ томъ же посланіи Апостоль писалъ о приготовленіи христіанъ къ евхаристіи: „кто будетъ есть хлѣбъ сей, или пить чашу Господню недостойно, виновенъ будетъ противъ тѣла и крови Господней. Ибо кто ѣстъ и пьетъ недостойно, торѣзъ ѣстъ и пьетъ осужденіе себѣ, не разсуждая о тѣлѣ Господнемъ. Отъ того многие изъ васъ немощны и больны, и не мало умираетъ“ (1 Коринѳ. 11, 27, 29—30). Если бы Апостоль не признавалъ дѣйствительнаго присутствія въ евхаристіи Христа, то не называлъ бы недостойное вкушеніе простого хлѣба и вина преступленіемъ противъ тѣла и крови Христовой. По указаннымъ словамъ Апостола, даже немо-

щи тѣлесныя стоятъ въ связи съ достойнымъ или недостойнымъ причащеніемъ Св. Таинъ, преподаваемыхъ вѣрующимъ во исцѣленіе душъ и тѣлесъ.

Что же касается тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, на которыхъ штундисты думаютъ основать свое ученіе о евхаристіи въ духовномъ смыслѣ, то всѣ такія мѣста нисколько не говорятъ въ пользу штундистскаго лжеученія. Въ первой главѣ Евангелія (ст. 1) Іоаннъ подъ „словомъ“ разумѣетъ не ученіе Іисуса Христа, а Самого Сына Божія—Второе Лицо Пресвятой Троицы, какъ это видно изъ стиха 14 той же главы. Въ 24 стихѣ 5-й главы того же Евангелія подъ „словомъ Моимъ“ разумѣется вообще ученіе Іисуса Христа о спасеніи человѣка и о средствахъ къ спасенію—таинствахъ. Въ 27 стихѣ 6-й главы Евангелія Іоанна подъ „пищей, пребывающей въ жизнь вѣчную“ разумѣются всѣ духовныя блага, какія Господь даруетъ людямъ для спасенія и особенно—тѣло и кровь Христовы. Въ 63 стихѣ той же главы Спаситель говоритъ: *„духъ животворитъ; плоть не пользуетъ ни мало. Слова, которыя говорю Я вамъ, суть духъ и жизнь“*. Въ этихъ словахъ штундисты видятъ особенно ясное повелѣніе Спасителя понимать всю рѣчь Его о вкушеніи плоти и крови въ несобственномъ, духовномъ смыслѣ („духъ животворитъ“). Но понимать приведенную рѣчь Спасителя не въ буквальномъ смыслѣ не дозволяетъ принятіе этой рѣчи въ буквальномъ смыслѣ іудеями, предъ которыми Господь не только не отвергалъ, но еще яснѣе утверждалъ свое ученіе о причащеніи плоти и крови (Іоан. 6, 47—56). Когда ученіемъ Спасителя начали соблазняться ученики Его, то Господь указалъ на другое чудесное событіе,—Свое вознесеніе на небо и, какъ бы въ поясненіе, добавилъ: *„духъ животворитъ; плоть не пользуетъ ни мало. Слова, которыя говорю Я вамъ, суть духъ и жизнь“* (Іоан. 6, 63), т. е. нужно принимать слова Мои съ вѣрою, ибо они выше всего чувственнаго; приемиши же съ вѣрою, они дадутъ жизнь вѣчную ¹⁾. Основываясь на 3—5 стихахъ 17-й главы Откровенія Іоанна, 4—5 стихахъ 9-й главы книги Притч. Соломона и 2 стихѣ

1) „Обличеніе заблужденій штундизма“ Н. Троицкаго, Кіевъ, 1890 год. стр. 121.

9-й главы книги пророка Осіи, штундисты дозволяютъ себѣ чашу и хлѣбъ евхаристіи называть пищею и питіемъ „неразумныхъ и скудоумныхъ“ потому, что чаша эта будто бы представляется наполненною мерзостями и нечистою блудодѣйства. Но въ 17-й главѣ Откровенія подѣ блудницею разумѣется не Церковь, а Римъ, а подѣ чашей съ мерзостями—гордость и развратъ, царившіе въ древнемъ Римѣ. Во второй ссылкѣ подѣ „неразумными и скудоумными“ штундисты также несправедливо разумѣютъ православныхъ. Изъ связи этихъ словъ съ предшествующею рѣчью 9-й главы книги Притч. Соломона открывается, что подѣ премудростію, создавшею себѣ домъ, разумѣется Второе Лицо Св. Троицы—Господь Іисусъ Христосъ (1 Коринѣ. 1, 23—24), подѣ домомъ—Церковь (1 Тимоѣ. 3, 15), подѣ трапезой—таинство св. причащенія и вообще всѣ блага Церкви Христовой (Лук. 22, 30). Подѣ слугами—распространители ученія Христова. Неразумные и скудоумные—это люди, не просвѣщенные вѣрою во Христа и не вкусившіе благодати Христовой. Люди эти могутъ быть свѣдущими въ дѣлахъ житейскихъ, но по отношенію къ тайнамъ и средствамъ спасенія—они должны быть признаны невѣждами, ибо „мудрость міра сею“, говоритъ Ап. Павелъ, „есть безуміе предѣ Богомъ“ (1 Коринѣ. 3, 19). Наконецъ, въ третьей ссылкѣ сектантовъ на 9-ю главу книги пр. Осіи вовсе ничего не говорится о таинствѣ Св. Причащенія. Пророкъ Осія, обличая евреевъ (1 ст.) въ идолопоклонствѣ, во 2 стихѣ говоритъ о томъ, что у евреевъ не будетъ ни хлѣба, ни вина за ихъ жертвоприношенія языческимъ идоламъ ¹⁾. Въ заключеніе разсужденій о евхаристіи, штундисты говорятъ, что Голгоуская жертва не должна быть повторяема, и вновь распинать Христа въ Церкви на престолѣ не слѣдуетъ. Но жертва, приносимая Богу въ таинствѣ евхаристіи, хотя по существу своему совершенно одна и та же съ жертвою крестною, однако по образу и обстоятельствамъ приношенія отличается отъ жертвы крестной. На крестѣ Господь видимо принесъ свое пречистое тѣло и кровь въ жертву Богу, а въ евхаристіи приносятся они подѣ видомъ хлѣба

¹⁾ Тамъ-же, стр. 126—7.

и вина. На Голгоѣѣ принесена жертва чрезъ дѣйствительное заколеніе Агнца, т. е. жертва кровавая, такъ какъ Господь дѣйствительно пострадалъ, пролилъ кровь свою и вкусилъ смерть по плоти, а въ евхаристіи жертва приносится чрезъ таинственное пресуществленіе Духомъ Святымъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову,—безъ страданій, безъ пролитія крови, безъ смерти, и потому называется жертвою безкровною и безстрастною, хотя и приносится въ воспоминаніе страданій Спасителя. Крестная жертва совершена въ искупленіе за грѣхи всего міра, а жертва безкровная умилоствуетъ Бога только за грѣхи тѣхъ людей, за которыхъ приносится, и собственно усваиваетъ плоды жертвы Голгоеской людямъ, которые способны принять и усвоить ихъ.

Отвергая таинство брака, штундисты считаютъ его простымъ обрядомъ, которымъ закрѣпляется союзъ брачующихся лицъ. Основаній къ отрицанію таинственнаго значенія брака штундисты не указываютъ и ссылаются на общее положеніе своего джеученія, исключаящаго всѣ таинства Церкви Православной. Несомнѣнно, что признаніе брачнаго союза однимъ простымъ обрядомъ или договоромъ между брачующимися составляетъ большою произволь со стороны штундистовъ. Св. Писаніе, на которое любятъ ссылаться сектанты, свидѣтельствуетъ о таинственномъ значеніи Христіанскаго брака. Спаситель, на вопросъ фарисеевъ—*„по всякой ли причинѣ позволительно человеку разводиться съ женою своею“*,—отвѣчалъ: *„не читали ли вы, что Сотворившій въ началѣ мужчину и женщину сотворилъ ихъ и сказалъ: посему оставитъ человекъ отца и мать, и прильпится къ женѣ своей, и будутъ два одною плотію. Такъ что они уже не двое, но одна плоть. И такъ, что Богъ сочеталъ, того человекъ да не разлучаетъ“* (Матѣ. 19, 3—6). Этими словами Господь ясно даетъ разумѣть, что вступающихъ въ бракъ соединяетъ невидимо и таинственно Самъ Богъ. Апостолъ Павелъ, излагая въ посланіи къ Ефессянамъ обязанности христіанскихъ супруговъ, пишетъ: *„жены, повинуйтесь своимъ мужьямъ, какъ Господу, потому что мужъ есть глава жены, какъ и Христосъ глава Церкви. Но какъ Церковь повинуется Христу, такъ и жены своимъ мужьямъ во всемъ. Мужья, лю-*

бите своихъ женъ, какъ и Христосъ возлюбилъ Церковь и предалъ Себя за нее. Тайна сія велика; я говорю по отношенію ко Христу и къ Церкви“ (Ефес. 5, 22—25, 32). Въ этихъ словахъ Апостоль заповѣдуетъ, чтобы жены такъ же повиновались своимъ мужьямъ, какъ Церковь повинуется Христу, а мужья такъ же любили своихъ женъ, какъ Христосъ возлюбилъ Церковь, и это потому именно, что супружескій союзъ знаменуетъ собою союзъ Христа съ Церковію, и потому бракъ есть тайна великая. Но союзъ Христа съ Церковію исполненъ благодати и святости; слѣдовательно, и брачный союзъ христіанскій исполняется тою же всеосвящающею благодатию христовою. Тотъ же Апостоль, разрѣшая въ другомъ посланіи женѣ умершаго мужа снова вступать въ замужество, заповѣдуетъ ей, чтобы это было *„въ Господь“* (1 Коринѣ. 7, 39), т. е. бракъ христіанскій еще при апостолахъ отличался отъ другихъ брачныхъ союзовъ и заключался именемъ Господнимъ.

Тайнство елепомазанія штундисты также отвергаютъ. Не находя въ Евангеліи прямой заповѣди Спасителя о таинствѣ, штундисты понимаютъ елеосвященіе въ духовномъ смыслѣ, т. е. елеемъ для больныхъ считаютъ слово Божіе и слово утѣшенія отъ ближнихъ. Но если въ Евангеліи нѣтъ прямого наставленія Спасителя о елепомазаніи, то это еще не говоритъ противъ таинства. Несомнѣнно, что въ Евангеліи не все записано, чему училъ и что сотворилъ Господь. Евангелистъ Іоаннъ свидѣтельствуетъ, что *„если бы писать о томъ подробно, то и самому міру не вмѣститъ бы написанныхъ книгъ“* (Іоан. 21, 25). О елепомазаніи ясно говоритъ Апостоль Іаковъ: *„болезни кто изъ васъ, пусть призоветъ пресвитеровъ Церкви, и пусть помолятся надъ нимъ, помазивъ его елеемъ во имя Господне. И молитва вѣры исцѣлитъ болящаго, и возставитъ его Господь и, если онъ содѣлалъ грѣхи, простятся ему“* (Іак. 5, 14—15). Божественное установленіе таинства елепомазанія открывается именно изъ того, что Апостоль говоритъ о елепомазаніи не какъ о чемъ-то новомъ для христіанъ, а только напоминаетъ имъ это цѣлительное священнодѣйствіе, какъ общеизвѣстное между ними. Далѣе, апостолы, руководимые Духомъ Божіимъ, не могли сами отъ себя устанавливать то, на что не было по-

велѣнія Господня. На этомъ основаніи слѣдуетъ признать, что и таинство елепомазанія установлено Самимъ Господомъ. И потому свидѣтельство евангелиста Марка, что апостолы, посланные Господомъ на проповѣдь, „многихъ больныхъ мазали масломъ и исцѣляли“ (Марк. 6, 13),—мы также должны принимать за указаніе на божественное происхожденіе елепомазанія. Что же касается штундистскаго умствованія о духовномъ смыслѣ елепомазанія, то таковой исключается яснымъ свидѣтельствомъ Апостола Іакова о способѣ совершенія таинства и о слѣдствіяхъ его. Способъ совершенія таинства Апостоль ясно указываетъ въ помазаніи болящаго елеемъ, а не словомъ; а слѣдствіемъ совершенія таинства является уврачеваніе немощей тѣлесныхъ и душевныхъ, чего не могутъ дать больному никакія душеспасительныя чтенія слова Божія, никакія любвеобильныя утѣшенія ближнихъ, окружающихъ страдальца. Сверхъ того, совершеніе елепомазанія усвоается у Апостола не домашнимъ или друзьямъ, жаждущимъ утѣшить больного, а только пресвитерамъ Церкви, какъ богоустановленнымъ совершителямъ таинъ Божіихъ.

Штундисты учатъ, что христіанство должно быть религіей духовной, т. е. Богу должно воздавать одно внутреннее почтеніе, одно внутреннее поклоненіе. Самъ Господь, говорятъ штундисты, въ бесѣдѣ съ самаряною указалъ на такой характеръ религіи христіанской: „*Богъ есть Духъ: и поклоняющіеся Ему должны поклоняться въ духъ и истинъ*“ (Іоан. 4, 24). На этомъ основаніи штундисты отвергли необходимость православныхъ храмовъ, почитаніе св. ангеловъ и угодниковъ, почитаніе св. креста, крестное знаменіе, иконы, возженіе свѣчей, кажденіе свѣтъ и вообще всю внѣшнюю сторону христіанскаго богочтенія. Невѣрность основнаго положенія штундистовъ—объ одномъ духовномъ поклоненіи—очевидна сама собой. Смыслъ приведеннаго изреченія Спасителя направляется не къ отверженію внѣшняго богочтенія, а къ утверженію того, что съ пришествіемъ Мессіи служеніе Богу по закону Моисееву,—жертвами и обрядами ветхозавѣтными,—должно прекратиться и замѣниться новымъ, совершеннѣйшимъ служеніемъ. Для этого богослуженія не нужно будетъ одно опредѣленное мѣсто—въ

Иерусалимѣ или на горѣ Гаризинѣ, но оно будетъ совершаться вездѣ „въ духѣ и истинѣ“, т. е. внутренно, дѣятельно и искренно, во всей полнотѣ внутренняго и внѣшняго богопочтенія. Религія христіанская есть союзъ Бога съ человѣкомъ, какъ съ существомъ не духовнымъ только, но и духовно-тѣлеснымъ. Человѣкъ не иначе можетъ выражать свою внутреннюю религіозную жизнь, какъ во внѣшней дѣятельности, во внѣшнемъ выраженіи заключеннаго союза съ Богомъ. Отсюда необходимость внѣшняго богопочтенія—понятна.

Въ частности, отвергая необходимость храмовъ, штундисты ссылаются на множество мѣстъ Св. Писанія, на которыхъ думаютъ обосновать свое лжеученіе. Укажемъ главныя ссылки сектантовъ: Іоан. 4, 21—24; Дѣян. 7, 47—50; 17, 24—25; 1 Коринѣ. 6, 19 и проч.

Первая ссылка на Іоан. 4, 21—24, какъ мы уже видѣли, вовсе не исключаетъ внѣшняго богопочтенія въ храмахъ. Это открывается изъ цѣлаго хода бесѣды Христа съ самарянкою. Послѣдняя желала узнать отъ Господа рѣшеніе спорнаго вопроса о мѣстѣ поклоненія Богу. Іудеи утверждали, что поклоняться Богу слѣдуетъ только въ Иерусалимѣ, а противники ихъ самаряне говорили, что мѣстомъ для молитвы долженъ быть храмъ на горѣ Гаризинѣ. У спорящихъ сторонъ выработалось, такимъ образомъ, понятіе о храмѣ, какъ объ исключительномъ мѣстопребываніи Божіемъ. И Господь въ бесѣдѣ съ самарянкою утверждаетъ ту мысль, что съ пришествіемъ Мессіи служеніе Богу не слѣдуетъ связывать съ однимъ опредѣленнымъ мѣстомъ, но оно будетъ совершаться всюду, во всей вселенной и совершаться будетъ въ „духѣ и истинѣ“, а не по мертвой буквѣ закона іудейскаго. Дѣлать отсюда заключеніе, что храмы вовсе не нужны,—нѣтъ основаній. Господь, возвѣщая самарянкѣ духовное поклоненіе Богу, выражалъ это поклоненіе внѣшними формами, возводя къ небу очи и руки, преклоняя колѣна, повергаясь лицомъ на землю и проч. Говоря самарянкѣ о поклоненіи Богу на всякомъ мѣстѣ, Господь въ то же время чтилъ храмъ Иерусалимскій, какъ видимое мѣсто особеннаго присутствія Божія, и глубоко былъ оскорбленъ поведеніемъ мѣновщиковъ и продавцовъ въ храмѣ. Изгнавъ ихъ изъ храма, Господь

указалъ на Писаніе: „домъ Мой домою молитвы наречется, а вы сдѣлали его вертепомъ разбойниковъ“ (Матѳ. 21, 12—13).

Въ слѣдующей ссылкѣ сектантовъ на Дѣян. 7, 47—50 читаемъ: „Соломонъ построилъ Ему домъ. Но Всевышній не въ рукотворенныхъ храмахъ живетъ, какъ говоритъ пророкъ: небо престолъ Мой, и земля подножіе ногъ Моихъ. Какой домъ созиждете Мнѣ, говоритъ Господь, или какое мѣсто для покоя Моего? Не Моя ли рука сотворила все сіе?“ Въ этой рѣчи св. архидіаконъ Стефанъ указываетъ на неправильное понятіе иудеевъ о храмѣ іерусалискомъ, какъ о единственномъ мѣстѣ богопочтенія. Смыслъ рѣчи таковъ, что хотя Соломонъ и построилъ храмъ Богу, но этотъ храмъ не есть исключительное жилище Бога. И выраженіе: „Всевышній не въ рукотворенныхъ храмахъ живетъ“ не означаетъ, что въ рукотворенныхъ храмахъ, какъ и въ храмѣ Соломоновомъ, Богъ не обитаетъ, а значитъ только то, что Онъ не ограничивается однимъ храмомъ, и никакой храмъ, созданный человѣкомъ, не можетъ быть исключительнымъ мѣстомъ присутствія Божія ¹⁾.

Въ другой ссылкѣ сектантовъ на Дѣян. 17, 24—25 читаемъ: „Богъ не въ рукотворенныхъ храмахъ живетъ, и не требуетъ служенія рукъ человеческихъ, какъ бы имѣющій въ чемъ-либо нужду, Самъ дая всему жизнь, и дыханіе, и все“. Въ этой рѣчи Ап. Павелъ уясняетъ Аѳинянамъ неправильное понятіе язычниковъ о храмахъ. Указывая на истинное понятіе о вездѣсущемъ Богѣ, Апостоль обличаетъ язычниковъ, будто боги, какъ ограниченныя существа, живутъ въ храмахъ, какъ въ домахъ, требуя услугъ человеческихъ въ принесеніи пищи и проч.

Наконецъ, въ ссылкѣ сектантовъ на посланіе къ Коринѳянамъ находимъ: „не знаете ли, что тѣла ваши суть храмъ живущаго въ васъ Святаго Духа“ (1 Кор. 6, 19). Эти слова Апостола также не исключаютъ существованія Православныхъ храмовъ. Апостоль Павелъ называетъ тѣло человѣка храмомъ или обиталищемъ Духа Святаго потому, что христіанинъ освящается благодатію Св. Духа, пребывающею въ человѣкѣ. Поэтому Апостоль заповѣдуетъ христіанамъ, таинственно соеди-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 223.

вяющимся съ Господомъ, ходитъ достойно своего званія и убѣгать блуда и другихъ пороковъ, оскверняющихъ христіанина (1 Кор. 6, 15—19). Въ другомъ мѣстѣ тотъ же Апостоль заповѣдуетъ христіанамъ служить Богу и тѣломъ (Римл. 12, 1). А такое служеніе не только духомъ, но и тѣломъ находитъ себѣ лучшее примѣненіе въ храмѣ, какъ мѣстѣ особеннаго присутствія Божія, гдѣ вѣрующіе собираются для молитвы и прославленія Божія. Уже во времена подзаконныя Господь повелѣлъ поставить Себѣ скинію, и когда Моисей устроилъ ее, „облако покрыло скинію собранія, и слава Господня наполнила скинію“ (Исх. 40, 34). Съ теченіемъ времени, вмѣсто скиніи, Соломонъ устроилъ обширный храмъ, и Господь сказалъ: „очи Мои будутъ отверсты и уши Мои будутъ внимательны къ молитвѣ на мѣстѣ семъ. И нынѣ Я избралъ и освятилъ домъ сей“ (2 Пар. 7, 12—16). Второй храмъ іерусалимскій, какъ мы уже видѣли, глубоко чтить Самъ Спаситель. А съ учрежденіемъ на землѣ Церкви Новозавѣтной, всюду появились христіанскіе храмы, имѣвшіе во времена апостоловъ видъ отдѣльныхъ молитвенныхъ домовъ, именовавшихся церквами (1 Кор. 11, 18; 14, 34).

Штундисты отвергають призываніе въ молитвѣ и почитаніе св. ангеловъ и угодниковъ. По словамъ штундистовъ; для нашего спасенія достаточно заслугъ Иисуса Христа, Который совершилъ крестною смертію дѣло спасенія нашего и Который есть „единъ Богъ, единъ и посредникъ между Богомъ и людьми, человекъ Христосъ Иисусъ“ (1 Тимое. 2, 5). Самъ Спаситель говорилъ евангельскому юношѣ: „никто не благовѣствуетъ, какъ только одинъ Богъ“ (Мате. 19, 17). Вотъ почему, говорятъ штундисты, Ап. Петръ не принялъ почитанія отъ Корнилія (Дѣян. 10, 25—26), а ангелъ не принялъ почитанія отъ Іоанна Богослова, сказавъ ему: „смотри, не дѣлай сею; я сослужитель тебѣ и братьямъ твоимъ. Богу поклонись“ (Апок. 19, 10). Слѣдовательно, заключаютъ штундисты, святъ одинъ Богъ и почитаніе ангеловъ и св. угодниковъ должно быть отвергнуто. Но въ первомъ приведенномъ текстѣ Апостоль хочетъ сказать только то, что спасти родъ человѣчскій отъ грѣха и смерти могъ только одинъ Иисусъ Христосъ, Который въ этомъ смыслѣ

и называется у Апостола „единымъ-посредникомъ“ между Богомъ и людьми. И это вовсе не отнимаетъ у св. угодниковъ посредничества и ходатайства ихъ за людей,—ходатайства по заслугамъ и благодати Самого Христа. О слѣдующихъ ссылкахъ сектантовъ на Св. Писаніе слѣдуетъ замѣтить, что Ап. Петръ отклонилъ почитаніе Корнилія изъ чувства смиренія, а ангелъ отклонялъ поклоненіе потому, что хотѣлъ почтить въ св. Апостолѣ естество человѣческое, возвеличенное Самимъ Богомъ чрезъ воплощеніе. На ряду съ этимъ въ Св. Писаніи есть много указаній на справедливость почитанія Православною Церковію ангеловъ и угодниковъ Божіихъ. Такъ, Иисусъ Навинъ предъ ангеломъ Господнимъ „палъ лицомъ своимъ на землю и поклонился“ (1 Нав. 5, 14). Увидя ангела Господня съ обнаженнымъ мечомъ, „палъ Давидъ и старѣйшины, покрытые вретисщемъ, на лица свои“ (1 Парал. 21, 16). Сыны пророковъ, увидя Елисея, „поклонились до земли вѣрному рабу и другу Божію“ (4 Цар. 2, 15). Съ другой стороны, Св. Писаніе прямо свидѣтельствуетъ, что угодники Божіи ходатайствуютъ предъ Богомъ за участь людей, еще живущихъ на землѣ. Объ Іереміи Онія говорилъ Іудѣ: „это братолюбивъ, который много молится о народъ и святомъ городѣ, Іеремія, пророкъ Божій“ (2 Макк. 15, 14). И Самъ Богъ говорилъ пророку Іереміи о евреяхъ: „хотя бы предъ Лице Мое предстали Моисей и Самуилъ, душа Моя не преклонится къ народу сему (Іерем. 15. 1). Этими словами Господь показалъ, что Моисей и Самуилъ, давно уже умершіе, могли ходатайствовать предъ Нимъ за евреевъ. Въ Новомъ Завѣтѣ Ап. Петръ общаетъ христіанамъ не прекращать своего попеченія о нихъ и послѣ смерти своей (2 Петр. 1, 15). Св. Іоаннъ Богословъ въ откровеніи видѣлъ на небеси возношеніе молитвъ святыхъ предъ престоломъ Божіимъ (Апок. 5, 8; 8, 3—4). На этомъ основаніи Православная Церковь чтитъ св. ангеловъ, посылаемыхъ Богомъ, для нашего спасенія (Евр. 1, 14), чтитъ и св. угодниковъ Божіихъ, какъ слугъ Господнихъ, воздавая честь Самому Господу, сказавшему апостоламъ: „кто принимаетъ васъ, принимаетъ Меня; а кто принимаетъ Меня, принимаетъ пославшаго Меня“ (Матѣ. 10, 40). Но особенную честь воздаетъ Церковь св. Приснодѣвѣ Маріи,

ублажая Ее, какъ „честнѣйшую херувимъ и славнѣйшую безъ сравненія серафимъ“. Сама Богоматерь, послужившая великой тайнѣ спасенія нашего, пророчески предсказала свою славу: „*отнынѣ будутъ ублажать Меня всѣ роды*“ (Лук. 1, 48). И это пророчество сбывается воочию предъ лицомъ всѣхъ странъ и народовъ, слышащихъ благовѣстіе Христово и вступающихъ въ Церковь.

Отвергая почитаніе святыхъ, штундисты отрицаютъ почитаніе мощей угодниковъ Божіихъ, называя нетлѣнные мощи обманомъ со стороны духовенства. Но Церковь Православная вѣруетъ съ пр. Давидомъ, что Господь не даетъ „*святому увидѣть тлѣнія*“ (Псал. 15, 10). Штундисты не хотятъ видѣть множества почивающихъ въ Православной Церкви угодниковъ Божіихъ (въ Кіевѣ, Москвѣ, Новгородѣ и проч.). Церковь чтитъ мощи святыхъ и другіе останки ихъ, потому что Самъ Богъ благоволилъ прославить ихъ знаменіями и чудесами. Св. Писаніе свидѣтельствуетъ, что тѣло одного мертвеца, коснувшись костей пророка Елисея, тотчасъ ожило, и мертвецъ всталъ (4 Цар. 13, 21). Милоть Или, оставленная имъ Елисею, разверзла прикосновеніемъ своимъ воды Іордана для перехода пророку (4 Цар. 2, 14). Въ новозавѣтное время платки и опоясанія Ап. Павла, полагавшіеся въ отсутствіе его на недужныхъ и одержимыхъ бѣсами, исцѣляли болѣзни и изгоняли злыхъ духовъ (Дѣян. 19, 12).

Штундисты отвергаютъ молитвы за усопшихъ, утверждая, что со смертію прекращается спасительное милосердіе Божіе къ человѣку, какъ это будто бы видно изъ притчи Спасителя о богатомъ и Лазарѣ. Но притча Спасителя не даетъ основаній къ заключенію штундистовъ. Смыслъ этой притчи мы уже видѣли выше. Церковь ветхозавѣтная вѣровала, что по смерти возможно для человѣка милосердіе Божіе (Варух. 5, 9; Товит. 4, 17; Сир. 7, 37). Иуда Маккавей молился за умершихъ и о немъ сказано, что онъ „*поступилъ весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресеніи. Ибо если бы онъ не надѣялся, что падшіе въ сраженіи воскреснутъ, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвыхъ. Посему принесъ за умершихъ умиловительную жертву, да разрѣшатся отъ грѣха*“ (2 Макк. 12, 39—46). Въ Новомъ Завѣтѣ о возможности прощенія грѣховъ за гробомъ ясно засвидѣтельствовалъ Самъ Спаситель:

„всякій грѣхъ и хула простятся человѣкамъ. Если кто скажетъ слово на Сына Человѣческаго, простится ему; если же кто скажетъ на Духа Святаго, не простится ему ни въ семь вѣкъ, ни въ будущемъ“ (Матѳ. 12, 31—32). Изъ этихъ словъ видно, что отпущеніе грѣховъ грѣшникамъ возможно и по смерти, исключая грѣховъ смертныхъ. Такое же заключеніе слѣдуетъ и изъ словъ Ап. Іоанна, что Христосъ имѣетъ теперь „ключи ада и смерти“ (Апок. 1, 18), т. е. имѣетъ возможность изводить грѣшниковъ изъ ада. Но такъ какъ у самихъ грѣшниковъ по смерти нѣтъ мѣста ни для покаянія, ни для заслугъ, то отпущеніе грѣховъ и освобожденіе грѣшниковъ отъ узъ ада можетъ быть только по молитвамъ Церкви, приносящей безкровную умиловительную жертву за умершихъ.

Штундисты отвергаютъ почитаніе креста Господня и крестное знаменіе. Въ глазахъ штундистовъ крестъ Господень является позорнымъ орудіемъ казни Спасителя, и потому почитаніе креста должно быть отвергнуто. Отрицая почитаніе креста, штундисты ссылаются: на Колос. 2, 14; Галат. 3, 13; Пр. Солом. 14, 8; Евр. 6, 6; Откров. 14, 9—10. На основаніи первыхъ двухъ ссылокъ сектанты утверждаютъ, что Христосъ пригвоздилъ ко кресту проклятіе наше, и потому и самъ крестъ сталъ проклятіемъ. Но такое толкованіе несправедливо. Христосъ, пригвоздивъ ко кресту рукописаніе грѣховъ нашихъ, т. е. уничтоживъ своею смертію тяготѣвшую надъ людьми клятву, былъ на крестѣ не какъ преступникъ, а какъ Искупитель міра, освятившій честною кровію и самое орудіе смерти—крестъ. Господь молился предъ крестною смертію: „*Отче! пришелъ часъ, прославь Сына Твоего, да и Сынъ Твой прославитъ Тебя*“ (Іоан. 17, 1). Слѣдовательно, крестъ для Господа былъ не позоромъ, а славою. Точно также и въ представленіи христіанъ св. крестъ долженъ быть не позорнымъ орудіемъ смерти Господа, а славнымъ орудіемъ нашего спасенія. Если для насъ святы всѣ мѣста, которыя посѣтилъ на землѣ Господь, то тѣмъ болѣе должна быть свята Голгоѳа и, въ частности, крестъ Господень, на которомъ совершилось дѣло нашего искупленія и освященія. Прообразъ нашего спасенія крестомъ указанъ былъ еще въ Ветхозавѣтное время, когда молившійся съ распростертыми руками Моисей побѣждалъ Амалика (Исх. 17, 11—13), а воз-

двигнутый мѣдный змій избавлялъ еврейскій народъ отъ губительнаго нашествія змѣй (Числ. 21, 9). Въ третьей ссылкѣ сектантовъ читаемъ: „а это рукотворное проклято и само, и сдѣлавшій его проклятъ за то, что сдѣлалъ, а это тѣльное названо Богомъ“ (Пр. Сол. 14, 8). Въ этомъ текстѣ подъ словами—„рукотворное“, „тѣльное“ сектанты разумѣютъ крестъ, который христіане будто-бы обоготворили. Но въ приведенномъ текстѣ говорится не о крестѣ, а объ идолахъ,—этихъ рукотворенныхъ и тѣльныхъ богахъ, которыми язычники дерзали приносить даже человѣческія жертвы, какъ это видно изъ послѣдующихъ стиховъ той же главы книги Премудр. Соломона. На основаніи четвертой ссылки, штундисты говорятъ, что православные, творящіе на себѣ крестное знаменіе, этимъ самымъ „снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему“ (Евр. 6, 6). Но приведенныя слова Апостолъ направляетъ не противъ знаменующихъ себя крестнымъ знаменіемъ, а противъ христіанъ изъ евреевъ, отступившихъ отъ вѣры во Христа и своимъ беззаконіемъ какъ бы снова распинающихъ Господа. Въ пятой ссылкѣ сектантовъ на книгу Откровенія Іоанна (гл. 14, ст. 9—10) рѣчь идетъ также не о крестномъ знаменіи, какъ думаютъ штундисты, а о знаменіи антихриста, который имѣетъ явиться при кончинѣ міра.

Отвергая почитаніе св. иконъ, штундисты видятъ въ нихъ простыхъ идоловъ, служеніе которымъ воспрещено еще законодательствомъ Моисея (Исх. 20, 3—5). Не понявъ правильно заповѣди Моисея, штундисты подыскиваютъ еще множество мѣстъ Св. Писанія, въ которыхъ видятъ отрицаніе иконопочитанія: Дѣян. 17, 29; Іоан. 1, 18; 1 Іоан. 5, 21; 1 Кор. 8, 4—6; Галат. 4, 8; Откр. 9, 20, а также и всѣ тѣ мѣста изъ Ветхаго Завѣта, въ которыхъ говорится о поклоненіи идоламъ. Направляя противъ православныхъ первыя двѣ заповѣди Моисея, штундисты, очевидно, смѣшиваютъ понятіе объ иконахъ съ понятіемъ объ идолахъ. Православныя иконы суть изображенія или живаго Бога въ томъ видѣ, какъ Онъ благоволилъ явить Себя міру, или св. ангеловъ и прославленныхъ угодниковъ Божіихъ, какъ пособниковъ нашего спасенія. А языческіе идолы—это изображенія часто не существующихъ бездушныхъ тварей, или же предметовъ видимаго міра. Язычники боготворятъ свои изображенія

и поклоняются идоламъ, какъ богамъ. А Православная Церковь, почитая иконы, чтить ихъ не какъ боговъ, чтить не материаль, изъ котораго создана икона, но относить почитаніе къ тѣмъ лицамъ, которыя изображены на иконѣ. Моисеевы заповѣди запрещаютъ именно устройство и поклоненіе языческимъ идоламъ, а не дѣйствительнымъ изображеніямъ Господа Бога и Его св. угодниковъ. По свидѣтельству Писанія, въ Ветхомъ Завѣтѣ Самъ Богъ повелѣлъ Моисею устроить ковчегъ завѣта и поставить его въ важнѣйшей части перваго ветхозавѣтнаго храма, какъ видимый образъ присутствія Бога невидимаго (Исх. 25, 10). И Господь же повелѣлъ Моисею сдѣлать для храма изваянныя и истканныя изображенія херувимовъ (Исх. 25, 19—22; 26, 31—33, 37). Устроивъ новый храмъ, Соломонъ также поставилъ въ немъ два, сдѣланныя изъ кипариса и позлащенные, изображенія херувимовъ и изваялъ и написалъ херувимовъ на всѣхъ стѣнахъ храма (3 Цар. 6, 27—29; 2 Парал. 3, 7, 10—13). Господь Богъ не только не осудилъ за это Соломона, но еще выразилъ особенное свое благоволеніе къ строителю храма и къ самому храму, общая принимать здѣсь прошенія молящихся (3 Цар. 9, 3). Господь Иисусъ Христосъ, во время земной жизни, неоднократно посѣщалъ храмъ іерусалимскій и никогда не осуждалъ священныхъ изображеній, бывшихъ въ храмѣ. Слѣдуя примѣру Церкви ветхозавѣтной и наставленію новозавѣтнаго преданія, Православная Церковь и имѣетъ теперь приличествующія изображенія Господа Бога, Пресв. Дѣвы Маріи, св. ангеловъ и угодниковъ Божіихъ, вознося почитаніе отъ изображеній къ тѣмъ лицамъ, которыя изображены на иконѣ. Ссылки штундистовъ на Св. Писаніе, будто бы исключющее иконопочитаніе, неосновательны. Въ первой ссылкѣ на Дѣян. 17, 29, читаемъ: „мы не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образъ отъ искусства и вымысла человеческого“. Изъ цѣльной рѣчи Ап. Павла къ аѳинянамъ открывается, что въ приведенныхъ словахъ Апостола говорится не объ иконахъ, какъ изображеніяхъ дѣйствительныхъ лицъ, а о тѣхъ вымышленныхъ идолахъ и изваяніяхъ языческихъ, которымъ поклонялись аѳиняне. Въ Евангеліи Іоанна гл. 1, ст. 18 находимъ: „Бога не видѣлъ никто никогда“. Эта

ссылка сектантовъ направляется къ тому, что Богъ не можетъ быть изображаемъ на иконѣ. Но Православная Церковь изображаетъ Бога не въ существѣ Его, а такимъ, какимъ Онъ благоволилъ открыть Себя міру въ многочастныхъ и многообразныхъ откровеніяхъ людямъ, и въ особенности—черезъ Единороднаго Сына Своего Іисуса Христа. Еще сектанты указываютъ на 1 Іоан. 5, 21. Но здѣсь ничего не говорится противъ почитанія иконъ: Апостоль заповѣдуетъ своимъ духовнымъ чадамъ хранить себя отъ идоловъ языческихъ, съ которыми сектанты несправедливо отождествляютъ иконы. Сектанты указываютъ на 1 Кор. 8, 4—6. Здѣсь также нѣтъ ничего противъ иконопочитанія. Ап. Павелъ говоритъ объ употребленіи въ пищу идоложертвеннаго и о языческихъ идолахъ, противопоставляя имъ Единаго истиннаго Бога Отца всѣхъ и Единаго Господа Іисуса Христа. Въ слѣдующей ссылкѣ сектантовъ, Галат. 4, 8, рѣчь идетъ о христіанахъ изъ язычниковъ, которые прежде поклонялись языческимъ богамъ, не зная истиннаго Бога. Наконецъ, въ Откровеніи Іоанна 9, 20 также идетъ рѣчь объ идолопоклонникахъ, поклоняющихся бездушнымъ идоламъ и бѣсамъ, ничего общаго не имѣющимъ съ христіанскими иконами.

По ученію штундистовъ, не слѣдуетъ употреблять при богослуженіи возженія свѣчей и свѣтильниковъ и кажденія оиміама, такъ какъ все это, говорятъ сектанты, есть измышленіе язычества. О возженіи свѣтильниковъ предъ иконами въ домахъ штундисты дерзко говорятъ: „намъ и такъ тѣсно, а тутъ еще постояльцы (иконы) по угламъ, корми ихъ масломъ, ставь имъ свѣчи, да еще дай попу, когда онъ прійдетъ къ тебѣ съ молитвою и другими требами“¹⁾. Но штундисты забываютъ, что Самъ Господь еще въ Ветхомъ Завѣтѣ повелѣлъ первосвященнику іудейскому кадить оиміамомъ надъ ковчегомъ завѣта и надъ алтаремъ кадильнымъ, находившимся противъ завѣсы, на которой были священныя изображенія херувимовъ (Исх. 30, 7—8; 40, 26, 29). Точно также Господь повелѣлъ Моисею возжигать надъ ковчегомъ свѣтильники и повелѣлъ поставить предъ завѣсою храма свѣтильникъ съ семью свѣтилами, которыя возжигали священники іудейскіе непрестанно (Исх. 26, 34; Лев. 24, 2—4).

¹⁾ „Штундисты“ В. Маврицкій, Правосл. Обзор. 1881 год. томъ 1, стр. 366.

Штундисты, признавая праздники, указанные въ Евангеліи, и по преимуществу день воскресный, отвергаютъ всѣ остальные праздники Церкви Православной, называя ихъ измышленіемъ челоувѣческой праздности и лѣности, измышленіемъ, основаннымъ на Св. Преданіи, которое сектанты отвергаютъ. Отрицая праздники, штундисты указываютъ на слова Спасителя: „зачѣмъ и вы преступаете заповѣдь Божию ради преданія вашего?“ (Матѣ. 15, 3). Изъ этихъ словъ штундисты выводятъ заключеніе, что праздники Православной Церкви, основанные на Св. Преданіи, нарушаютъ заповѣдь Божию о трудѣ въ угоду Преданію. Но выводить такое заключеніе изъ приведенныхъ словъ Спасителя—несправедливо. Спаситель говорилъ не о праздникахъ христіанскихъ, а о тѣхъ книжникахъ и фарисеяхъ, которые, въ угоду преданію старцевъ, дѣйствительно нарушали заповѣдь Божию о почитаніи родителей и которые лицемѣрно укоряли учениковъ Христовыхъ, ѣвшихъ хлѣбъ не умытыми руками (Матѣ. 15, 2—6). Еще сектанты указываютъ на книгу пророка Исаіи, гдѣ Господь Богъ говоритъ: „новомѣсячія ваши и праздники ваши ненавидитъ душа Моя: они бремя для Меня“ (Исаіи, 1, 14). Но этими словами Господь обличаетъ тѣхъ лицемѣрныхъ іудеевъ, которые, не понимая сущности праздниковъ, понимали ихъ въ смыслѣ совершеннаго бездѣлія и избѣгали въ праздникъ творить даже добрыя дѣла. Господь Иисусъ Христосъ не только не отмѣнилъ 4-ю заповѣдь Моисееву о праздникахъ, но и освятить ихъ Своимъ примѣромъ, посѣщая въ праздникъ богослуженіе въ храмѣ и творя дѣла милосердія (Лук. 4, 16; 13, 10—16; Матѣ. 12, 9—13). Св. Апостолы также оставили намъ примѣръ почитанія праздниковъ—участіемъ въ богослуженіи и дѣлами благотворенія (Дѣян. 20, 7; 1 Кор. 16, 1—3). Что же касается упрека штундистовъ, будто-бы праздники Православной Церкви суть плодъ праздности и лѣности христіанъ, то этотъ упрекъ исключается понятіемъ о праздникахъ, какъ дняхъ, установленныхъ Церковію не для бездѣлія и безцѣльнаго времяпровожденія, а въ память нашего искупленія и освященія. Посвящая праздники Господу Богу, Пресвятой Дѣвѣ Маріи, Св. Ангеламъ и угодникамъ Божиимъ, Церковь воспоминаетъ всю исторію нашего спасенія и, побуждая насъ къ дѣламъ милосердія,

утверждаетъ среди христіанъ взаимную любовь другъ къ другу и вѣру въ искупившаго насъ Господа.

Штундисты отрицаютъ необходимость постовъ и понимаютъ ихъ въ духовномъ смыслѣ, т. е. человѣкъ, по ихъ ученію, долженъ внутренно совершенствоваться въ терпѣніи, по заповѣди Евангелія. Существующіе въ Православной Церкви тѣлесные посты штундисты считаютъ измышленіемъ духовенства ради корысти и ради того, чтобы легче было обманывать народъ. „Отъ чего лошадь будетъ лучше работать“, многозначительно спрашиваютъ штундисты „отъ овса или соломы, и когда съ нею легче справиться? Такъ и съ человѣкомъ, чтобы легче справиться, попы придумали постъ и другіе обряды. Все это одна узда и больше ничего“¹⁾. Основаніе къ отрицанію постовъ Православной Церкви штундисты указываютъ въ словахъ Спасителя: *„не то, что входитъ въ уста, оскверняетъ человѣка; но то, что выходитъ изъ устъ, оскверняетъ человека“* (Матѣ. 15, 11). Но этими словами вовсе не исключается необходимость постовъ. Смыслъ изреченія Господа уясняется въ связи съ цѣлою рѣчью Спасителя. Господь обратилъ приведенное изреченіе къ тѣмъ книжникамъ и фарисеямъ, которые ставили мелочныя преданія старцевъ выше закона любви къ ближнимъ. Когда лицемѣрные фарисеи замѣтили, что ученики Господа неумытыми руками ѣли хлѣбъ, Господь выразилъ предъ фарисеями ту мысль, что слѣдуетъ обращать вниманіе не на внѣшнюю нечистоту, а на искорененіе тѣхъ злыхъ и лукавыхъ помысловъ, которые исходятъ изъ сердца человѣческаго (Матѣ. 15, 19—20). Отрицая посты, сектанты ссылаются еще на 14 главу посланія Ап. Павла къ Римлянамъ. Но и здѣсь нѣтъ ничего, что говорило бы противъ постовъ Православной Церкви. Смыслъ рѣчи Ап. Павла открывается въ связи съ тѣми обстоятельствами, которыя вызвали разсужденіе Апостола о пищѣ. Въ своей рѣчи Апостоль желаетъ примирить споры римскихъ христіанъ касательно разныхъ родовъ пищи. Споры эти вызваны были тѣмъ, что въ общество римскихъ христіанъ входили лица изъ іудеевъ и язычниковъ. Христіане изъ іудеевъ, соблюдая Моисеевъ законъ касательно пищи, требовали этого и отъ христіанъ изъ язычниковъ. Между тѣмъ эти послѣдніе не на-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 369—370.

ходили законными еврейскія требованія и относились къ пищѣ безразлично. И вотъ Апостолъ, въ 14 главѣ посланія къ Римлянамъ, выясняетъ христіанамъ изъ іудеевъ, что каждый предметъ въ мірѣ, какъ созданіе Божіе, освященное Христомъ, чистъ самъ по себѣ и, слѣдовательно, все въ пищу можно употреблять, не опасаясь оскверненія. А христіанамъ изъ язычниковъ Апостолъ даетъ совѣтъ: если ближній соблазняется родомъ пищи, то ради устраненія соблазна и ради сохраненія христіанскаго мира и любви, лучше не есть мяса и той пищи, которая соблазняетъ ближнихъ.

Постъ Православной Церкви, какъ средство къ покаянію и очищенію отъ грѣховъ, имѣетъ основаніе въ Св. Писаніи. Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ постились великіе праведники—Моисей, Давидъ, Илія и др. Въ Новомъ Завѣтѣ Самъ Господь освятилъ своимъ примѣромъ сорокадневный постъ и оставилъ намъ прямую заповѣдь о постѣ: *„когда поститесь, не будьте унылы, какъ лицемеры: ибо они принимаютъ на себя мрачныя лица, чтобы показаться людямъ постящимся. Истинно говорю вамъ, что они уже получаютъ награду свою. А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не предъ людьми, но предъ Отцемъ твоимъ, который тайно; и Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ явно“* (Матѣ. 6, 16—18). Въ другой разъ, когда апостолы не могли изгнать изъ человѣка бѣса, Господь сказалъ имъ: *„сей родъ изгоняется только молитвою и постомъ“* (Матѣ. 17, 21), и тѣмъ показалъ спасительное значеніе поста, какъ особаго подвига благочестія. Примѣру и наставленіямъ Спасителя слѣдовали и св. апостолы, которые чтили постъ, какъ необходимое молитвенное средство (Дѣян. 13, 3; 2 Кор. 6, 5).

Отвергая клятву, штундисты ссылаются на единственное изреченіе Спасителя: *„Я говорю вамъ: не клянитесь вовсе. Но да будетъ слово ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ; а что сверхъ этого, то отъ лукаваго“* (Матѣ. 5, 34, 37). Но приведеннымъ изреченіемъ Спаситель запрещаетъ легкомысленныя и лицемерныя клятвы, которыми злоупотребляли фарисеи. Въ то же время Господь указываетъ своимъ изреченіемъ тотъ идеалъ житейскихъ отношеній между людьми, какой долженъ служить для насъ предметомъ желаній. Но необходимую въ жизни общественной клят-

ву Господь не запрещаетъ. На клятву первосвященника: „*заклинаю Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ, Ты ли Христосъ, Сынъ Божій*“, Господь отвѣчалъ: „*ты сказалъ*“ (Матѳ. 26, 63—64), и этимъ утвердилъ клятву на судѣ. Ап. Павелъ въ посланіи къ Евреямъ говоритъ, что Богъ въ удостовѣреніе непреложности своего обѣтованія Аврааму „*клялся Самимъ Собою*“ (Евр. 6, 13), и что „*люди клянутся высшимъ, и клятва во удостовѣреніе оканчиваетъ всякій споръ ихъ*“ (Евр. 6, 16), т. е. клятва, которая выше простого утвержденія или отрицанія, должна существовать, какъ дѣйствіе, необходимо вызываемое испорченностію человѣческой природы. И потому Господь, снисходя немощамъ человѣка, клялся Самимъ Собою. Ап. Павелъ неоднократно писалъ въ своихъ посланіяхъ: „*Бога призываю во свидѣтеля*“ (2 Кор. 1, 23), „*свидѣтель мнѣ Богъ*“ (Римл. 1, 9) и проч. А это призываніе Бога во свидѣтельство истины словъ Апостола также составляетъ клятву, имѣющую и теперь авалогичную формулу.

Штундисты, отвергая почитаніе властей, ссылаются на Матѳ. 17, 24—27; Колос. 2, 15; Галат. 2, 6; 4, 21—31 и проч. Въ Евангеліи отъ Матѳея Спаситель говоритъ, что сыны царевы (т. е. подданные царя) свободны отъ податей. На этомъ основаніи штундисты ждуть освобожденія отъ податей и отъ подчиненія властямъ вообще. Но смыслъ словъ Господа тотъ, что если земные цари берутъ подати не съ сыновъ своихъ, а съ постороннихъ, то тѣмъ болѣе Господь долженъ быть свободенъ отъ подати, какъ Сынъ Царя Небеснаго. Во второй ссылкѣ сектантовъ читаемъ, что Господь, „*отнявъ силу у начальствъ и властей, властно подвергъ ихъ позору, восторжествовавъ надъ ними Собою*“ (Колос. 2, 15). Въ этихъ словахъ Апостола штундисты несправедливо видятъ уничтоженіе Господомъ властей. Изъ предыдущихъ стиховъ той же главы открывается, что подъ „*начальствами и властями*“ надо разумѣть начала и власти сатанинскія, которыя Господь побѣдилъ Своею смертію. Наконецъ, ссылка сектантовъ на посланіе Ап. Павла къ Галатамъ также несправедлива. Подъ „*знаменитыми*“ (гл. 2, ст. 6) Апостольскіе разумѣть не существующія власти, какъ понимаютъ штундисты, а апостоловъ, съ ученіемъ которыхъ согласуетъ и свое ученіе. А въ 21—31 стихахъ 4-й главы Апостольскіе говоритъ о свободѣ не отъ тѣхъ законовъ, которыми управляется страна, а о сво-

бодѣ христіанъ отъ обрядоваго закона Моисеева. О почитаніи властей, существующихъ для блага и мира самихъ же гражданъ, Господь училъ: „отдавайте Кесарево Кесарю, а Божіе Богу“ (Матѣ. 22, 21). Ап. Павелъ писалъ своимъ духовнымъ чадамъ: „всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти не отъ Бога; существующія же власти отъ Бога установлены. Посему противящійся власти противится Божію установленію. Ибо начальникъ есть Божій слуга, тебѣ на добро. Если же дѣлаешь зло, бойся, ибо онъ не напрасно носитъ мечъ; онъ Божій слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему злое. И потому надобно повиноваться не только изъ страха наказанія, но и по совѣсти. Для сего вы и подати платите“ (Римл. 13, 1—2, 4—6).

Въ заключеніе разбора сектантскаго лжеученія, считаемъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ о зловредности секты штундистовъ. Какъ мы видѣли, штунда должна быть признаваема сектой зловредной, во-первыхъ, въ томъ отношеніи, что стремится къ ниспроверженію господствующей въ Россіи Православной Церкви, тѣсную связь которой съ существующимъ соціально-политическимъ порядкомъ Имперіи подтверждаетъ исторія Россіи. Во-вторыхъ, штунда вредна потому, что разрушаетъ основы христіанской семьи: проповѣдуя мнимо-евангельское равенство старшихъ и младшихъ, штунда воспитываетъ молодое поколѣніе въ полномъ неповиновеніи родительской власти и при отсутствіи началъ семейной нравственности до примѣровъ разврата включительно. И, въ-третьихъ, штунда вредна потому, что угрожаетъ очевидною опасностію для общественнаго благосостоянія нашей странѣ и государству. Проповѣдуя съ особенной настойчивостію, ложно понимаемое, евангельское братство, штундисты ждуть всеобщей свободы и равенства; ждуть перемѣны правительства, раздѣла имущества и прочихъ затѣй подпольной пропаганды. Въ настоящее время штундистская секта является уже такою общественною силою, которую нельзя игнорировать. Существующія мѣры, предусмотрѣнныя нашимъ законодательствомъ касательно борьбы съ сектантствомъ, въ дѣйствительности не достигаютъ своей цѣли по отношенію къ штундистамъ.

Свящ. Л. Твердохлѣбовъ.

О Ч Е Р К И

дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

„Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ... и вы творите“ (Іоан. 13, 15).

(Продолженіе *).

4. *Обращеніе съ дѣтьми.* Дѣти пользовались особою любовью Христа-Спасителя. Изъ евангелій мы знаемъ, что Онъ нерѣдко ласкалъ ихъ и изливалъ на нихъ свои благословенія; когда ихъ не допускали къ Нему, остерегаясь обезпокоить Его, Онъ не одобрялъ этого. Онъ говорилъ даже, что тотъ, кто приметъ одно изъ дѣтей во Имя Его, приметъ Его Самого (Мр. 9, 37). Мало того, Спаситель требовалъ, чтобы и взрослые въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ уподоблялись дѣтямъ по своимъ внутреннимъ качествамъ (Мѡ. 18, 3—4). Самымъ тяжкимъ преступленіемъ противъ дѣтей Спаситель выставляетъ какой бы то ни было соблазнъ ихъ на что-либо дурное: „кто соблазнить одного изъ малыхъ сихъ... тому лучше было бы, если бы повѣсили ему мельничный жерновъ на шею и потопили его во глубинѣ морской“ (Мѡ. 18, 6). Такое любовное отношеніе къ дѣтямъ и такая осторожность въ обращеніи съ ними, чтобы какъ-нибудь не соблазнить ихъ чѣмъ-либо дурнымъ, весьма естественны и понятны. Дѣтская душа, еще не закаленная и не загрязненная жизненной борьбой и искушеніями, весьма сравнительно чиста и чутка ко всему истинно доброму и прекрасному. Чистая и нѣжная, она болѣе, чѣмъ душа взрослыхъ людей, обладаетъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 12, 1894 г.

тѣми свойствами, какихъ особенно требуетъ отъ насъ евангеліе, а именно: довѣрчивостію, простосердечіемъ, смиреніемъ, непамятозлобіемъ. Напротивъ, въ ребенкѣ почти нѣтъ гордости, тщеславія, зависти, честолюбія и т. под. Въ то же время дѣтская душа мягка, какъ воскъ, изъ котораго можно лѣпить, что угодно—потому-то она весьма впечатлительна и воспріимчива, какъ къ доброму, такъ и къ злему. Такая воспріимчивость ребенка объясняется тѣмъ, что онъ, во-первыхъ, не имѣетъ еще твердыхъ, ясныхъ и полныхъ понятій о добрѣ и злѣ, а во-вторыхъ—тѣмъ, что въ немъ сильно развита подражательность: всякому извѣстно, что дитя часто дѣлаетъ что-либо не потому, что сознаетъ, что именно оно дѣлаетъ, а просто потому, что видѣло или слышало, что такъ дѣлаютъ старшіе. Такимъ образомъ, пастырь церкви обязанъ, прежде всего, крѣпко любить дѣтей, какъ первыхъ наслѣдниковъ царствія Божія, и, при обращеніи съ ними, особенно опасаться, какъ бы неволью чѣмъ-нибудь не навести ихъ на что-либо дурное. Далѣе, дѣтскій возрастъ назначенъ на пріобрѣтеніе различныхъ познаній, научныхъ и нравственныхъ. Поэтому пастырь церкви, какъ учитель вѣры и нравственности христіанскихъ, обязанъ пользоваться такъ доступнымъ для его руководства и учительства возрастомъ дѣтей, чтобы учить ихъ всему доброму и полезному, внѣдрять въ нихъ благія сѣмена религіи Христовой. При этомъ, какъ обязанный быть всегда трезвеннымъ, неусыпно наблюдающимъ за всѣми членами своей паствы, пастырь церкви обязанъ „не презирать и единого отъ малыхъ“, обязанъ наблюдать за правильностію развитія и воспитанія дѣтей, которыя со временемъ смѣнятъ собою своихъ родителей и воспитателей на житейскомъ поприщѣ. Такъ какъ дѣти не самостоятельны, а находятся подъ естественной опекой своихъ родителей и въ зависимости отъ нихъ, то дѣло ихъ христіанскаго воспитанія пастырь церкви долженъ вести сообща съ родителями, на которыхъ прежде всѣхъ возложена Богомъ обязанность—„воспитывать своихъ дѣтей въ ученіи и наставленіи Господнемъ“ (Ефес. 6, 4). По крайней мѣрѣ, Св. апостолы, лично занимавшіеся дѣломъ наученія дѣтей закону Божію (напр. Ефес. 6, 1—2), старались побуждать къ тому же и родителей (ст. 4),

указывая имъ, какъ именно и чему именно должны они учить своихъ дѣтей. Чему же, прежде всего, учить ихъ?

Св. апостолы учили,—а слѣдовательно и пастырь церкви долженъ учить,—дѣтей, прежде всего, исполнять пятую заповѣдь, во всемъ повиноваться своимъ родителямъ. „Дѣти, повинуйтесь своимъ родителямъ въ Господѣ, ибо сего требуетъ справедливость. Почитай отца твоего и мать; это первая заповѣдь съ обѣтованіемъ: да будетъ тебѣ благо, и будешь долголѣтенъ на землѣ“ (Еф. 6, 1—3). Св. апостолъ „не бесѣдуетъ здѣсь ни о Христѣ, ни о другихъ возвышенныхъ предметахъ, потому что умы, къ которымъ обращаетъ свою рѣчь, еще нѣжны; по сему же и увѣщаніе дѣлаетъ краткое, такъ какъ дѣти не могутъ слѣдить за длиннымъ словомъ; по этой же причинѣ и о царствіи Божіемъ не говоритъ ни слова: не такому возрасту слушать объ этомъ... Если же кто станетъ доискиваться, отчего апостолъ не говоритъ дѣтямъ о царствіи благодати, а предлагаетъ заповѣдь изъ закона Моисеева, тѣмъ мы скажемъ, что онъ поступилъ такъ съ ними потому, что если мужъ и жена вѣрны будутъ тому закону, который онъ имъ изложилъ, то для нихъ не будетъ стоять большого труда подчинить и дѣтей тому же закону... Замѣть, какое твердое основаніе для добродѣтельной жизни полагаетъ апостолъ,—и справедливо,—въ почитаніи и уваженіи родителей! Запретивъ худые поступки и намѣреваясь изложить ученіе о добрыхъ дѣлахъ, онъ заповѣдуетъ, прежде всего, почтеніе къ родителямъ; такъ какъ они—для насъ послѣ Бога главные виновники жизни; поэтому они же первые имѣютъ право на наше почтеніе, а потомъ—и всѣ прочіе люди. Если же кто не почитателенъ къ родителямъ, тотъ будетъ ли когда-нибудь таковымъ въ отношеніи къ стороннимъ лицамъ?! (Св. Злат.)¹⁾ Въ поясненіе и дополненіе этихъ словъ Св. отца церкви мы осмѣлимся сказать слѣдующее: семья представляетъ собою въ маломъ видѣ и церковь, и государство. Мужъ, глава семьи, и жена, второй членъ ея, сочетавшись бракомъ во образъ союза Христа съ церковію (Ефес. 5, 32), представляютъ изъ себя какъ бы Христа и церковь. Научаясь повиноваться

¹⁾ На посл. къ Ефес. бесѣда 21.

имъ безпрекословно, дитя такимъ образомъ привыкаетъ слушаться, какъ бы Самого Господа и Его Св. церковь. Далѣе, глава семьи—мужъ и вторая въ семьѣ власть—жена представляютъ собою въ маломъ видѣ, какъ бы Государя и его синклитъ, то есть, зависящихъ отъ него правителей и начальниковъ; и повинаясь имъ, дитя такимъ образомъ привыкаетъ повиноваться властямъ и законамъ государственнымъ, быть добрымъ гражданиномъ въ своемъ отечествѣ.

Далѣе, Св. апостолы убѣждали,—слѣдовательно и пастырь церкви долженъ убѣждать,—родителей—воспитывать своихъ дѣтей „въ наказаніи и ученіи Господни“. Подъ „воспитаніемъ въ наказаніи и ученіи Господни“ слѣдуетъ разумѣть, какъ устные наставленія въ истинахъ религіи Христовой, такъ необходимыя для дѣтей, знающихъ вообще очень не многое, такъ и наученіе дѣтей христіанскимъ добродѣтелямъ путемъ личнаго примѣра со стороны родителей, такъ необходимаго при впечатлительной натурѣ дѣтей и при ихъ еще не развитѣвшейся способности понимать отвлеченную человѣческую рѣчь, видѣ наглядныхъ образовъ и примѣровъ (личный примѣръ родителей и будетъ какъ бы нагляднымъ обученіемъ дѣтей закону Божію).

По примѣру Св. апостоловъ, пастырь церкви долженъ побуждать родителей вести дѣло христіанскаго воспитанія дѣтей въ духѣ любви и свободы: „Отцы, не раздражайте чадъ своихъ“ (ст. 4). Апостоль не сказалъ: любите ихъ; къ этому влечетъ ихъ..... самая природа... Но что говорить? „Не раздражайте чадъ своихъ“, какъ это дѣлаютъ многіе родители, лишая дѣтей своихъ наслѣдства, оставляя ихъ безъ призрѣнія, обращаясь съ ними жестоко, какъ съ рабами, а не какъ съ свободными... Какъ причину послушанія жены онъ указалъ въ ея мужѣ... умоляя его, между прочимъ, привлекать къ себѣ жену силою любви: такъ... въ немъ же полагаетъ причину послушанія дѣтей, когда говоритъ: „но воспитывайте ихъ въ наказаніи и ученіи Господни“ (Св. Злат.) ¹⁾.

Безъ тѣснаго и единоплеменнаго взаимодѣйствія между пастыремъ церкви и родителями дѣтей въ дѣлѣ христіанскаго воспи-

¹⁾ Ibid.

танія послѣднихъ, это дѣло не можетъ идти правильно и цѣлесообразно. Тѣ благія сѣмена, которыя пастырь церкви будетъ сѣять въ дѣтскія души словомъ и примѣромъ, могутъ не давать соотвѣтственныхъ всходовъ и плодовъ, если не будутъ укореняться въ сознаниіи и душѣ дѣтей постоянными напоминаніями со стороны родителей и—личнымъ примѣромъ послѣднихъ. Мало того, эти благія сѣмена будутъ совсѣмъ замирать въ дѣтской душѣ, если родители своимъ словомъ и примѣромъ будутъ внушать дѣтямъ не то, что внушаетъ имъ пастырь церкви: по большей любви къ первымъ и почти всецѣлой зависимости отъ нихъ, дѣти послушаютъ ихъ скорѣе, нежели послѣдняго. Поэтому пастырь церкви долженъ, прежде всего, самимъ родителямъ выяснять, чему именно и какъ именно они должны учить своихъ дѣтей, и настойчиво требовать отъ нихъ, чтобы въ этомъ великомъ дѣлѣ они помогали ему и шли съ нимъ рука объ руку. Замѣтивъ, что какіе-либо отецъ съ матерью нерадятъ о христіанскомъ воспитаніи своихъ дѣтей и даже портятъ ихъ своимъ вліяніемъ, пастырь церкви обязанъ напомнить имъ объ ихъ долгѣ въ отношеніи къ ихъ дѣтямъ и пригрозить имъ страшною отвѣтственностію предъ Богомъ и людьми за соблазнъ и порчу „малыхъ сихъ, вѣрующихъ во Христа“. Но кромѣ семьи, большое вліяніе на нравственность дѣтей оказываетъ то общество, въ которомъ живетъ семья. Поэтому пастырь церкви обязанъ призывать къ благому участию въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія дѣтей и всѣхъ членовъ своей паствы. Если онъ не можетъ требовать отъ cadaго—быть вмѣстѣ съ нимъ учителемъ вѣры и благочестія для всѣхъ дѣтей прихода, то всѣхъ и cadaго обязанъ призывать къ доброду воздействию на дѣтей личнымъ примѣромъ исполненія заповѣдей Божіихъ и постановленій церкви, или же, по крайней мѣрѣ, отъ всѣхъ и cadaго требовать, что бы они при дѣтяхъ не говорили и не дѣлали ничего такого, что бы могло соблазнить ихъ. Наконецъ, могучее вліяніе на дѣло христіанскаго воспитанія дѣтей оказываетъ школа. Большинство нашихъ дѣтей, съ весьма юныхъ лѣтъ, отдаются въ школы, при чемъ нерѣдко они на все время своего образованія изъемяются изъ семьи. Мѣсто родителей для такихъ дѣтей уже заступаютъ

начальники и наставники школъ. Преподавателемъ Закона Божія въ нашихъ школахъ является обыкновенно пастырь церкви. Вотъ въ этомъ званіи законоучителя онъ можетъ и долженъ оказать свое доброе пастырское вліяніе на дѣло образованія и воспитанія дѣтей. Помимо его непосредственнаго вліянія на это дѣло, и словомъ, и примѣромъ, какъ учителя Закона Божія и пастыря церкви, онъ можетъ оказать на это дѣло и посредственное вліяніе, располагая и другихъ преподавателей школы вести свое дѣло такъ, чтобы все образованіе и воспитаніе нашихъ дѣтей было проникнуто духомъ Христовымъ. У всѣхъ еще на памяти то грустное время, когда богословскіе предметы были въ нашихъ свѣтскихъ школахъ, какъ бы въ загонѣ. При годичныхъ испытаніяхъ экзаменаціонныя комиссіи мало обращали вниманія на познанія учениковъ изъ этихъ предметовъ, лишь бы они имѣли удовлетворительныя познанія изъ наукъ свѣтскихъ. Мало того, изъ преподавателей послѣднихъ находились и такіе, которые при случаѣ позволяли себѣ щегольнуть предъ учениками „либеральнымъ“ отношеніемъ къ предметамъ вѣры и нравственности, выставить ихъ, якобы на основаніи данныхъ науки, въ глазахъ учащихъ смѣшными и не заслуживающими вниманія... Конечно, пастырь церкви, преподавая въ свѣтской школѣ Законъ Божій, обязанъ, на сколько отъ него зависитъ, бороться съ подобными явленіями въ нашей свѣтской школѣ. Онъ можетъ, напр., требовать отъ учениковъ вполне основательныхъ свѣдѣній изъ своего предмета. Онъ можетъ и преподавателей другихъ школьныхъ предметовъ располагать, по мѣрѣ возможности, къ тому, чтобы они, хотя бы лишь не говорили при ученикахъ „гнилыхъ словъ“ о религіи Христовой и такимъ образомъ не соблазняли „малыхъ сихъ“—дѣтей нашихъ.

Нельзя не порадоваться, что въ настоящее время Правительство стремится къ тому, что бы дать большую долю участія нашимъ пастырямъ церкви въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго воспитанія нашихъ дѣтей и въ школахъ требуетъ отъ послѣднихъ основательныхъ знаній по предметамъ вѣры и нравственности христіанскихъ. Нельзя этому не порадоваться потому,

что, поступая такъ, Правительство, очевидно, находится на истинномъ пути къ нашему общему благополучію.

5. *Обращеніе съ несчастными вообще.* Счастіе—вотъ одно изъ словъ, имѣющихъ какое-то магическое значеніе для каждаго человѣка. То, что обозначается этимъ словомъ, составляетъ предметъ самыхъ завѣтныхъ упованій, самыхъ страстныхъ вожделѣній и стремленій всего человѣчества. И это, конечно, потому, что человѣкъ и созданъ-то для счастья. Можно считать за общепринятое то положеніе, что счастье субъективно, то есть, каждаму понимается по своему, такъ что счастливъ столько же, сколько и отдѣльныхъ человѣческихъ личностей. Но такое положеніе ошибочно. Правда, всякій понимаетъ счастье по своему, всякій ищетъ его не тамъ, гдѣ другіе, такъ что каждый имѣетъ свое счастье. Но истинное понятіе о счастьи и истинная сущность его, конечно, должны быть едины. Истинное счастье, которое можетъ быть доступно каждому человѣку и быть такимъ образомъ общечеловѣчнымъ, лежитъ, по христіанскому воззрѣнію, въ мирѣ съ Богомъ, совѣстію и людьми, достигаемомъ неуклоннымъ исполненіемъ воли Божіей, въ радости о всемъ нравственно-добромъ и прекрасномъ, въ полной преданности волѣ Божіей въ здѣшней жизни. Вотъ такое счастье единственно истинное и единственно прочное, ибо зиждется на самыхъ коренныхъ основахъ вѣчной и по природѣ своей богоподобной души человѣческой. Къ сожалѣнію, большинство людей не знаетъ про такое счастье и не стремится къ нему, а полагаетъ свое счастье не на небѣ, а на землѣ, ищетъ его не въ удовлетвореніи святѣйшихъ потребностей души, а въ удовлетвореніи различныхъ потребностей тѣла, въ привязанностяхъ и любви къ различнымъ земнымъ предметамъ и лицамъ. Но такъ какъ все земное, въ чемъ люди полагаютъ свое счастье, не вѣчно, а скоро преходяще, то и самое счастье, основанное на привязанности къ земному, весьма измѣнчиво: сейчасъ человѣкъ считаетъ себя счастливымъ, а чрезъ часъ онъ потерялъ основу своего счастья, потерялъ напр. славу, почести, богатство, любимую женщину, друга, дитя и т. под. и онъ считаетъ уже себя несчастнымъ и нерѣдко гибнетъ подъ гнетомъ своего несчастья.

И всѣ, такъ или иначе несчастные, должны быть предметомъ особой попечительности со стороны пастыря церкви: этого требуетъ отъ него Самъ Христосъ-Спаситель и Его св. апостолы. Выше мы уже говорили, что Христосъ-Спаситель и Его св. апостолы никогда не оставляли безъ помощи такъ или иначе несчастныхъ. Такая помощь ими заповѣдана и всѣмъ христіанамъ, особенно же пастырямъ церкви, заповѣдана съ угрозою наказанія за неисполненіе этой заповѣди: „Проклятые! Идите въ огонь вѣчный... ибо Я (въ лицѣ всѣхъ меньшихъ и несчастныхъ братьевъ вашихъ) алкалъ, и вы не дали Мнѣ ѣсть; жаждалъ и вы не напоили Меня, былъ нагъ, и не одѣли Меня; боленъ и въ темницѣ и не посѣтили Меня“ (Мѡ. 25, 41—45). Какъ же обращаться съ несчастными?

Здѣсь необходимо, прежде всего, имѣть въ виду слова Спасителя: „приидите ко мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ“ (Мѡ. 11, 28). Такое успокоеніе должно заключаться, прежде всего, въ доставленіи несчастному именно того, лишеніе чего дѣлаетъ его несчастнымъ и пользованіе чѣмъ не дѣлаетъ его преступнымъ: больныхъ, по примѣру Христа Спасителя и Его св. апостоловъ, слѣдуетъ врачевать, голодныхъ кормить, нагихъ одѣвать, жаждущихъ поить, находящихся въ больницѣ и въ темницѣ посѣщать, скорбящихъ утѣшать, нуждающимся въ наученіи и руководствѣ подавать таковыя и т. под. Призывая несчастныхъ къ Себѣ, какъ къ Источнику успокоенія, Христосъ-Спаситель далѣе говоритъ: „возьмите иго Мое на себя и научитесь отъ Меня, ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ; и найдете покой душамъ вашимъ: ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко есть (ст. 29—30)! Итакъ, основаніе успокоенія человѣческой души, истерзанной несчастіями заключается въ принятіи на себя ига Христова. А это иго состоитъ въ безусловномъ повиновеніи волѣ Божіей и всецѣлой преданности всеблагому и всеуправляющему Провидѣнію. Качества же, необходимыя человѣку для того, чтобы быть способнымъ принять на себя иго Христова, суть смиреніе и кротость. Смирennemудрый (Мѡ. 5, 3), считая себя ни во что предъ Богомъ и людьми, обыкновенно не имѣетъ никакихъ особыхъ, гордымъ

людямъ свойственныхъ, претензій къ жизни: онъ беретъ изъ нея только то, что она даетъ ему. При этомъ за все радостное онъ радуется о Господѣ, принимая доброе не какъ воздаяніе за свои добродѣтели, а какъ милость Божію къ себѣ. Будучи въ то же время кроткимъ, (Мѡ. 5, 5) смиренномудрый человѣкъ, получая отъ жизни что-либо злое, переносить его безъ всякаго ропота на Бога, принимая это злое за наказаніе за свои недостатки, безъ всякаго озлобленія на людей,—если это зло сдѣлано ему ими,—считая въ такомъ случаѣ людей орудіями гнѣва Божія и предоставляя судъ надъ ними Вседержителю—Богу. Само собою разумѣется, что для полного повинovenія Богу и всецѣлой преданности волѣ Божіей человѣку необходима твердая вѣра въ Бога. Марѣѣ, лишившейся нѣжно любимаго брата и удрученной поэтому тяжкимъ горемъ, Христось-Спаситель указываетъ на вѣру въ Себя, какъ воскресеніе и жизнь, будить въ ней вѣру въ непрестающую за гробомъ жизнь человѣка, въ которой встрѣтятся и облобызаются всѣ любящіе Бога и другъ друга. При этомъ пастырь церкви долженъ указывать несчастному на суетность всѣхъ земныхъ попеченій, заботъ, стремленій и привязанностей, на кратковременность, въ сравненіи съ вѣчностью, всѣхъ нашихъ скорбей и лишеній и на мимолетность и непрочность нашего земного счастья, основаннаго на удовлетвореніи нашихъ земныхъ заботъ и стремленій, на привязанностяхъ къ различнымъ земнымъ предметамъ и лицамъ. Сестра Лазаря Марѣа, любившая домашнее хозяйство и желавшая получше угостить Своего Божественнаго Гостя, была по своему несчастна, когда никто не помогалъ ей въ ея хлопотахъ, ибо боялась, что одна она не успѣетъ приготовить все такъ, какъ бы ей хотѣлось. Христось-Спаситель указалъ на всю суетность такихъ ея заботъ и хлопотъ и обратилъ ея взоръ на единственно нужное для человѣка и его счастья—на изученіе и исполненіе слова Божія.

Равнымъ образомъ и св. апостолы, какъ это видно изъ безчисленныхъ мѣстъ ихъ писаній, въ обращеніи съ несчастными, помогая имъ всѣмъ, чѣмъ могли, въ то же время выставляли на видъ суетность и ничтожество земныхъ радостей и стра-

даній, будили въ нихъ вѣру во всеблагую Промысль Божію, побуждали ихъ въ этой вѣрѣ показывать терпѣніе (2 Петр. 1, 6), указывали имъ на вѣчную жизнь въ Богѣ, въ которой ждетъ людей, живущихъ здѣсь по Богу, такое счастье, о которомъ на землѣ „не лѣтъ есть и глаголати“. Такъ, помогая несчастнымъ, чѣмъ только можно, возрождая и оживляя въ нихъ твердую вѣру въ Бога и преданность Его святой волѣ, указывая имъ на суетность и мимолетность всего земного и научая ихъ смиренію, кротости и терпѣнію, пастырь церкви можетъ довести несчастнаго до такого душевнаго состоянія, при которомъ онъ спокойно будетъ относиться ко всѣмъ земнымъ радостямъ и печалямъ, за все—и за доброе, и за злое—благодаря Господа, и въ которомъ онъ найдетъ свое истинное счастье, котораго отравить не смогутъ никакія земныя скорби и лишенія. И онъ на опытѣ узнаетъ тогда, что иго Христово, дѣйствительно, благо, и бремя Его легко есть. Здѣсь могутъ спросить насъ: гдѣ же пастырю церкви взять матеріальныхъ средствъ на то, чтобы голодныхъ кормить, нагихъ и босыхъ одѣвать и обувать, больныхъ лечить и т. под. Вѣдь пастырь церкви и самъ нерѣдко, живя на бѣдномъ приходѣ и имѣя многочисленное семейство, нуждается даже въ самомъ необходимомъ. И христіанское ли дѣло—крыть крышу у другихъ, раскрывая свою собственную. Въ виду возможности подобныхъ разсужденій, мы считаемъ нужнымъ сказать слѣдующее. Во-первыхъ, св. апостолы не имѣли у себя ничего, а были всѣмъ богаты, ибо твердо вѣровали, что Отецъ Небесный Самъ знаетъ, что нужно для каждаго человѣка и Самъ даетъ нужное просящимъ у Него. Во-вторыхъ, „кто возлюбитъ отца или мать, брата или сестру, сына или дочь паче Христа, нѣсть Его достоинъ“. Въ-третьихъ, пастырь церкви долженъ давать своей семьѣ и лицамъ нуждающимся, принадлежащимъ къ его паствѣ, только то, о чемъ мы молимся въ словахъ молитвы Господней: „хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь“. И если онъ внимательно всмотрится и въ жизнь своей семьи, и въ жизнь говорящихъ про себя своихъ пасомыхъ, что они нуждаются, то онъ увидитъ, что и здѣсь и тамъ привносится въ жизнь много такого,

что не относится къ числу предметовъ, о которыхъ намъ позволено молиться въ четвертомъ прошеніи молитвы Господней. И никто если не осудитъ, то, по крайней мѣрѣ, не будетъ имѣть никакого права осуждать пастыря церкви за то, что онъ даетъ и своимъ семейнымъ, и своимъ пасомымъ именно только хлѣбъ насущный: такъ поступали и такъ заповѣдали поступать Самъ Христосъ-Спаситель и Его св. апостолы. Наконецъ въ дѣлѣ помощи несчастнымъ пастырь церкви можетъ руководиться и такимъ примѣромъ Христа-Спасителя и Его св. апостоловъ: помогать нуждающимся чѣмъ бы то ни было при посредствѣ другихъ. Христосъ-Спаситель не имѣлъ ничего; но Онъ принималъ добровольныя пожертвованія отъ другихъ и изъ нихъ помогалъ бѣднымъ. Святые апостолы также собирали пожертвованія отъ людей состоятельныхъ и распредѣляли ихъ нуждающимся. И пастырь церкви пусть поступаетъ также. Заболѣетъ бѣдный человѣкъ—пусть онъ сходитъ къ врачу или фельдшеру и попроситъ ихъ именемъ Христовымъ помочь больному. Случится какое-нибудь несчастіе у пасомыхъ, напр. неурожай, пожаръ, падежъ скота и т. под. пастырь церкви всегда можетъ найти въ своемъ приходѣ или по сосѣдству съ нимъ людей зажиточныхъ, напр. промышленниковъ, купцовъ, землевладѣльцевъ,—и обратиться къ нимъ съ просьбою во Имя Христово—помочь несчастнымъ, чѣмъ кто можетъ. Наконецъ, пастырь церкви можетъ, по примѣру св. апостоловъ, основавшихъ общественную кассу изъ добровольныхъ пожертвованій въ пользу нуждающихся, (Дѣян. 2, 44—45; 14, 32. 34—35), которою завѣдывали діаконы (6, 2—6), устраивать приходскія попечительства изъ людей чистой нравственности и не зазорной честности, которые, подъ руководствомъ пастыря церкви, могли бы собирать пожертвованія и изъ нихъ удѣлять нуждающимся. Правда, найдутся люди, которые будутъ осуждать пастыря церкви за то, что онъ какъ бы загребаетъ въ данномъ случаѣ жаръ чужими руками; будутъ даже обвинять его въ личномъ обогащеніи на счетъ собираемыхъ имъ суммъ. Но имѣя тотъ нравственный обликъ, черты котораго обозначены во второмъ очеркѣ нашего настоящаго труда, созна-

вая, что онъ въ данномъ случаѣ несетъ на алтарь любви къ Богу и ближнимъ свое личное я, свое самолюбіе, свое чело-
вѣческое достоинство, которымъ, при просьбахъ за другихъ, не-
рѣдко приходится подвергаться тяжелымъ испытаніямъ, пастырь
церкви съ чистою совѣстію можетъ не обращать вниманія на
такіе пересуды: поговорятъ по неразумію или испорченности
своей да и перестанутъ, понявъ, наконецъ, что „злѣ глаголали“,
осуждая неповиннаго.

Н. Румянцевъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Пісней воо́дмен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Августа 1894 года.
Временно-исправл. должность цензора,
Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Изложение и разборъ католической доктрины о свѣтской власти папъ.

(Окончаніе *).

II.

Ультрамонтанскіе богословы, какъ мы видѣли, начинаютъ свою доктрину о свѣтской власти римскаго первосвященника съ обоснованія теократическаго принципа, лежащаго въ основѣ ихъ доктрины. Исходя изъ положенія, что монархическая форма правленія есть единственно истинная, они склоняются къ подчиненію государства церкви, какъ высшей его во всѣхъ рѣшительно отношеніяхъ. Этотъ выводъ, какъ уже было замѣчено, можетъ имѣть силу только при доказательствѣ двухъ положеній, на которыхъ покоится весь силлогизмъ: первого—что монархическая форма правленія есть единственно истинная и второго—что церковь есть не просто церковь, но и совершеннѣйшее государство, ибо только въ этомъ случаѣ она можетъ быть источникомъ обѣихъ властей—и духовной, и свѣтской. Ультрамонтаны не доказываютъ, какъ должно, ни того, ни другого изъ этихъ положеній. Посмотримъ ближе на ихъ доказательства и мы тотчасъ убѣдимся въ этомъ.

Монархическая форма государственнаго устройства, говорятъ они, есть единственно истинная потому только, что всякая власть происходитъ изъ монархической власти Трїедиаго Бога ¹⁾. Но изъ того, что всякая власть происходитъ отъ едиаго

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 15, 1894 г.

¹⁾ Буквально такого выраженія нѣтъ ни у одного изъ папистовъ, но самая мысль встрѣчается во всѣхъ ультрамонтанскихъ сочиненіяхъ, начиная съ Бови-фаціевой буллы *Unam Sanctam*.

Бога, еще никакъ нельзя видѣть, чтобы эта власть по своей внѣшней формѣ необходимо была монархическою. Сами же ультрамонтаны, какъ мы видѣли, утверждаютъ, что та или другая конкретная форма власти происходитъ не непосредственно отъ Бога, а изъ народнаго права или же, если не всегда отсюда, то, безъ сомнѣнiя, всегда изъ чисто внѣшнихъ естественныхъ условiй (историческихъ, социальныхъ и т. п.). Божественное происхождение власти, по ихъ же собственному ученiю, простирается только на власть цѣлаго народа или даже только на самую идею власти, а не на ея конкретную форму. Вслѣдствiе этого изъ божественнаго происхожденiя земной власти слѣдуетъ только тотъ прямой выводъ, что всѣ существующiя на землѣ власти должны быть едины по своей идеѣ, а ничуть не тотъ, что бы всѣ онѣ были сосредоточены въ одномъ лицѣ, монархѣ. Это понятно само собою. Теперь, дѣйствительно, обѣ существующiя въ мiрѣ власти—и духовная, и свѣтская—въ сущности едины по своей идеѣ: та и другая власть заботится о благѣ человѣка, только одна власть, свѣтская, заботится о благѣ земномъ (при этомъ не только о тѣлесномъ, какъ ошибочно думаютъ ультрамонтаны, но и о духовномъ и главнымъ образомъ о духовномъ); другая, духовная,—о благѣ небесномъ, не оставляя, конечно, безъ всякаго вниманiя и того, что человѣку до неба придется жить еще здѣсь на землѣ. Такимъ образомъ, единая по своей идеѣ власть раздѣлена между двумя представителями—духовнымъ и свѣтскимъ, чтобы одинъ преимущественно заботился о земномъ благѣ вѣрнныхъ ему людей, другой—и о благѣ небесномъ. Тутъ нѣтъ никакого дуализма, подобнаго манихейскому, какъ думалъ это папа Бонифацiй VIII, но, наоборотъ,—самый строгiй монизмъ, монизмъ принципа и идеи. У манихеевъ же былъ, именно, дуализмъ въ ихъ двухъ принципахъ, совершенно противоположныхъ одинъ другому, дуализмъ идеи. Такимъ образомъ, первое положенiе ультрамонтанской доктрины, служащее ея исходнымъ пунктомъ, положенiе, что монархическая форма государственнаго устройства есть единственно истинная, — это положенiе по истинѣ виситъ на воздухѣ безъ всякой точки опоры. Конкретныя формы власти, по ихъ же собственному воззрѣнiю, не происходятъ непосредственно отъ Бога, а соз-

даются самой исторіей человѣчества; и изреченіе апостола, что „нѣтъ власти, которая была бы не отъ Бога“ (Рим. XIII, 1), должно быть относимо не къ конкретной формѣ власти, а къ ея идеѣ; почему еще ни откуда не видно, чтобы монархическая форма государственнаго устройства была единственно истинною ¹⁾).

Поставивши это недоказанное положеніе во главѣ своей доктрины, ультрамонтаны, какъ мы видѣли, склоняются къ мысли о подчиненіи государства церкви, прежде всего, потому, что церковь выше государства во всѣхъ отношеніяхъ: и по существу, и по происхожденію, и по объему своей власти, и по цѣли, и по средствамъ къ осуществленію оной, и наконецъ, по продолженію. Замѣтивъ пока, что ультрамонтаны въ своемъ доказательствѣ превосходства церкви предъ государствомъ впадаютъ въ крайность, остановимъ наше вниманіе на указанномъ выводѣ. Изъ превосходства царства Божія предъ царствомъ мірскимъ, изъ превосходства спасенія души предъ всякимъ земнымъ счастьемъ, при недоказанности перваго положенія, логически слѣдуетъ только то, что церковь и государство суть двѣ различныя по существу области, два различные жизненные порядка, могущіе существовать рядомъ одинъ съ другимъ, образуя свободный единый союзъ, безъ всякаго поработенія одного другимъ. Дѣйствительно, союзъ церкви съ государствомъ можетъ и долженъ быть союзомъ, основаннымъ не на подчиненіи послѣдняго первой, а на равноправныхъ условіяхъ существованія. Христіанская религія, какъ проповѣдующая высшую нравственность и идеальную жизнь, должна служить государству въ качествѣ основы для его принциповъ, учрежденій и законовъ, т. е. яснѣе—государственная власть проповѣдуемая церковью истины вѣры и нравственности должна признавать за высшее руководство въ своей дѣятельности и должна заботиться о примѣненіи въ жизни людей закона христіанскаго. Но этотъ долгъ государственной власти есть долгъ истинной свободы, какъ представляетъ ее христіанство, а не долгъ внѣш-

¹⁾ Впрочемъ современный намъ папа, Левъ XIII, уже дѣлаетъ уступку въ этомъ отношеніи; въ одной изъ новѣйшихъ своихъ энцикликъ онъ уже говоритъ, что католическая церковь признаетъ истиннымъ всякое законное правительство, будетъ ли оно монархическимъ, или какимъ-либо инымъ. *Ред.*

няго принужденія, чего требуютъ ультрамонтаны. Такой же свободный союзъ церкви съ государствомъ не требуетъ, очевидно, непременно монархической теократической формы государственнаго устройства; онъ удобно можетъ быть и при двухъ внѣшне независимыхъ другъ отъ друга властяхъ—церковной и государственной. Такъ превосходство церковной власти предъ государственной еще не можетъ быть достаточнымъ логическимъ оправданіемъ монархическаго теократическаго принципа.

Въ самомъ доказательствѣ этого превосходства церкви предъ государствомъ ультрамонтаны, намѣренно или ненамѣренно, дѣлаютъ не мало очень крупныхъ погрѣшностей. Понятіе ихъ о государствѣ весьма несправедливо. Они напрасно думаютъ, что государство призвано заботиться только о тѣлесномъ, временномъ благѣ своихъ подданныхъ и больше ни о чемъ. Даже у дикихъ народовъ забота правителей не ограничивается только заботою о тѣлесномъ удобствѣ своего народа, но всегда болѣе или менѣе она привлекаетъ въ себя заботу и о другой сторонѣ человѣческаго существа—сторонѣ духовной. Правители даже дикихъ народовъ всегда заботятся и о духовномъ благѣ своихъ народовъ. Какъ бы низко они это благо не понимали, для существа дѣла это, конечно, безразлично. Ультрамонтаны, очевидно, въ своемъ понятіи о государствѣ имѣютъ въ виду не такое государство, какимъ оно должно быть по своей идеѣ, но—какимъ оно иногда бываетъ на практикѣ, въ самой жизни. Только этимъ можно объяснить многія несправедливыя мысли, расточаемыя ультрамонтанами по адресу государства, въ родѣ того, напр., что государство основывается всегда на насильственномъ порабоженіи одного человѣка другимъ, на звѣрскомъ нападеніи и покореніи одного народа другимъ народомъ и т. под. Государство же по своей идеѣ, какъ извѣстно, прямо должно заботиться о всеобщемъ мирѣ народовъ, устраненіи раздоровъ и войнъ, о всеобщемъ единствѣ жизни во всѣхъ ея отношеніяхъ, о всеобщей взаимной помощи и братствѣ. Нѣтъ нужды отвергать, что наступить, рано-ли поздно, такое время, когда эта идея истиннаго государства станетъ историческимъ фактомъ. Сравнивая государство съ церковью, ультрамонтаны берутъ не понятіе о государствѣ, каковымъ оно должно быть

по своей идеѣ, но извращенную практику государственной жизни. Между тѣмъ, церковь въ этомъ случаѣ они понимаютъ въ смыслѣ идеальномъ, каковою она должна быть, согласно съ мыслью ея Божественнаго Основателя, забывая, что и она на практикѣ нерѣдко бываетъ далека отъ начертаннаго ей идеала. Поэтому и сравненіе ультрамонтанъ идеи церкви съ практикою государственной жизни, взятой, при этомъ, съ худшей ея стороны, должно признать въ высшей степени не научнымъ.

Но если бы ультрамонтанамъ даже удалось обосновать свое первое положеніе о теократической монархіи, какъ единственно истинной; если бы они доказали превосходство церкви предъ государствомъ, рассматривая ту и другое по ихъ идеѣ: то и тогда теократическій принципъ еще не былъ бы оправданъ, прежде чѣмъ не было бы доказано, что церковь Христова есть не просто церковь, но и совершеннѣйшее государство; ибо только при этомъ необходимомъ условіи она можетъ быть источникомъ обѣихъ властей—и духовной, и свѣтской. Ультрамонтаны, какъ мы видѣли, оставляютъ это положеніе уже совершенно безъ всякихъ доказательствъ.—Между тѣмъ, церковь никогда не можетъ быть государствомъ. Господь Иисусъ Христосъ ни разу не выразилъ этой мысли, но даже, напротивъ, Онъ прямо говорилъ, что „царство Его не отъ міра сего“ (Іоанн. XVIII, 36). Церковь Христова учреждена Богочеловѣкомъ для спасенія душъ; она обращается къ свободѣ людей. Государство, напротивъ, поддерживаетъ внѣшній юридическій порядокъ, требуетъ и вынуждаетъ повиновеніе. Церковь, какъ религіозное общество, всецѣло основано на свободѣ, безъ которой религія теряетъ всякое свое значеніе; государство же пока не можетъ обойтись безъ внѣшнихъ принудительныхъ мѣръ. Нельзя насильно заставить вѣровать и быть нравственнымъ, это есть исключительно дѣло свободы. Поэтому, церковь вовсе и не нуждается въ томъ, чтобы ей распоряжаться какими-либо принудительными мѣрами, не нуждается—чтобы быть государствомъ. Да истинная церковь къ этому никогда и не стремилась. „Церковь православная, справедливо говорить Ю. Ѳ. Самаринъ, сознавая себя, какъ живое явленіе, само въ себѣ конкретное, никогда не искала осуществиться въ формѣ государства. Ка-

толики любятъ уподоблять церкви душѣ, а государство тѣлу: это сравненіе въ высшей степени ложно. Изъ него можно вывести то заключеніе, что церковь, сама по себѣ, не есть живой организмъ, конкретное цѣлое, а нѣчто отвлеченное, одно-стороннее и неполное; что государство точно такъ же для нея необходимо, какъ тѣло для души; что идея церкви не воплощается въ ней самой, а внѣ ея и т. п. Православная церковь не полагаетъ своего призванія въ томъ, чтобы волей—неволей заставить своихъ членовъ выполнять божественные законы, но въ томъ, чтобы воспитать внутри самого человѣка чувство духовной любви¹⁾. Вообще безспорно, что церковь никогда не можетъ быть государствомъ, такъ какъ она не можетъ прибѣгать къ принудительнымъ мѣрамъ. Наоборотъ, разсуждая чисто теоретически, можно допустить, что государство въ концѣ концовъ слилось бы съ церковью, если бы всѣ люди прониклись христіанскою истиною и провели её во всѣ свои взаимныя отношенія. Но если этотъ блаженный день настанетъ когда-либо здѣсь на землѣ, то онъ настанетъ безъ всякаго внѣшняго принужденія со стороны церкви; онъ явится результатомъ сознательнаго свободнаго усвоенія Христовой истины, плодомъ долгаго и труднаго перевоспитанія человѣчества въ духѣ христіанской свободы и любви. Насильно ускорить этого дня невозможно. Можно только пока мечтать объ немъ и этою мечтой красить дни текущей дѣйствительности. —Итакъ, церковь не можетъ быть государствомъ. Если же она не можетъ быть государствомъ, то она не можетъ быть, поэтому, и источникомъ обѣихъ властей—и духовной, и свѣтской. Это понятно само собою.

Напрасно ультрамонтаны, вмѣсто прямого доказательства своего второго положенія, что церковь есть не просто церковь, но и совершеннѣйшее государство,—напрасно стараются найти догматическія и историческія доказательства того, что римскій папа можетъ быть источникомъ обѣихъ властей. Они, какъ мы видѣли, въ этомъ отношеніи, прежде всего, ссылаются на свой

¹⁾ Ю. Э. Самаринъ. Полное собр. соч. т. V. Стефанъ Яворскій и Теофанъ Прокоповичъ. Москва, стр. 178 (г. 1880). У Маассена, Введеніе проф. Суворова, стр. XX.

догматъ о главенствѣ и намѣстничествѣ папы (черезъ преемство его отъ св. ап. Петра). Не говоря уже о томъ, что этотъ римскій догматъ не имѣетъ за себя никакого основанія ни въ св. Писаніи, ни въ св. Преданіи и, какъ такой, не есть истинный догматъ, скажемъ только, что и онъ еще не служитъ необходимымъ логическимъ основаніемъ свѣтскаго главенства папы. Если папа, дѣйствительно, замѣнилъ собою Христа для церкви; если онъ, дѣйствительно, есть ея глава: то и тогда еще не видно, что онъ долженъ быть непременно и свѣтскимъ господиномъ. Господь Иисусъ Христосъ не былъ земнымъ царемъ, а напротивъ былъ вѣрнопопавшимъ римскаго императора. Онъ исполнялъ свои обязанности по отношенію къ земнымъ властямъ и всегда удалялся отъ народа въ тѣхъ случаяхъ, когда этотъ, увлеченный ученіемъ Спасителя и Его чудесами, хотѣлъ объявить Его своимъ небеснымъ царемъ (Лук. XII, 13—14 и д.; Иоанн. VI, 15). Если ультрамонтаны говорятъ, что римскій епископъ сталъ зъ совершенно такія же отношенія къ церкви, въ какихъ былъ къ ней Христосъ до Своего вознесенія; если они хотятъ переносить съ Лица Богочеловѣка всѣ черты на лицо папы: то должны переносить и эту черту Спасителя—повиновеніе и исполненіе государственныхъ обязанностей по отношенію къ верховной власти своего государя.

Ничего не говорить въ пользу свѣтской власти римскаго епископа и указаніе ультрамонтанскихъ богослововъ на его преемничество отъ св. ап. Петра. И въ этомъ случаѣ должно сказать то же, что было сейчасъ сказано; ибо св. Петръ не былъ больше своего Спасителя. Спаситель не былъ свѣтскимъ правителемъ, а потому не далъ никакой свѣтской власти и св. ап. Петру. Этотъ св. апостоль не имѣлъ даже правъ римскаго гражданина, а не то, что правъ свѣтскаго правителя. Да онъ и не думалъ искать свѣтскаго господства надъ кѣмъ либо. Напротивъ, еще самъ увѣщевалъ пастырей церкви и даже умолялъ не господствовать надъ наслѣдіемъ Божиимъ, т. е. христіанами (1 Петр. V, 1—3). Св. ап. Петръ писалъ въ своемъ посланіи, чтобы христіане „были покорны всякому человѣческому начальству, ради Господа: царю, какъ верховной власти, правителямъ, какъ отъ него поставляемымъ для наказанія зло-

дѣвъ и для поощренія дѣлающихъ добро“ (1 Петр. II, 13—14). Писавшій такимъ образомъ, очевидно, не могъ самъ стремиться къ свѣтскому господству, не могъ завѣщать его и своему преемнику.

Такимъ образомъ, указаніе ультрамонтанскихъ богослововъ на главенство и намѣстничество папы, каковое онъ получилъ отъ Самого Христа чрезъ своего патрона, св. ап. Петра, никакъ не оправдываетъ притязаній Петрова преемника на свѣтское главенство надъ христіанами. Если же римскій епископъ хочетъ быть не только царемъ духовнымъ, но вмѣстѣ и царемъ свѣтскимъ, то онъ, значитъ, хочетъ быть для христіанъ не тѣмъ, чѣмъ былъ для насъ Христосъ, а чѣмъ то больше Его. Дѣйствительно, ультрамонтаны въ своемъ воззрѣніи на римскаго первосвященника высказываютъ такія понятія, которыхъ не прилагалъ къ Себѣ, да и не могъ приложить даже Самъ Христосъ. Беллярминъ, напр., (римскій богословъ XVII в.) возвышая достоинство папы, утверждалъ, что если бы папа запретилъ исполнять добродѣтели, а напротивъ того приказалъ совершать пороки, то церковь обязана вѣрить, что порокъ есть добродѣтель, а добродѣтель—зло, если не хочетъ грѣшить противъ совѣсти“ ¹⁾. При такихъ чудовищныхъ представленіяхъ о папѣ, очевидно, послѣдній можетъ претендовать рѣшительно на все. Да мы уже видѣли, что ультрамонтаны надѣляютъ своего верховнаго епископа даже правомъ, дѣлать извѣтія не только изъ законовъ гражданскихъ, не только изъ положительнаго закона естественнаго, но изъ самаго закона божественнаго. Изъ этихъ-то чудовищныхъ представленій о себѣ, должно думать, и выходятъ всѣ притязанія римскихъ епископовъ на свѣтское господство въ мірѣ; ибо папа, какъ сказано, если онъ требуетъ для себя свѣтскаго господства въ мірѣ, значитъ не только желаетъ быть образомъ и намѣстникомъ Христа на землѣ, но претендуетъ быть большимъ Христа. Значитъ, при притязаніяхъ римскаго первосвященника, католическій догматъ о главенствѣ и намѣстничествѣ папы, самъ по себѣ, вообще еще не при чемъ, тутъ дѣло касается чего-то большаго...

¹⁾ De contraversis christ. fidei, t. I. Contr. III, Lib. IV, c. V. См. у II. Срътенскаго, стр. 92.

Не при чемъ тутъ, поэтому, и тѣ папскія буллы и декреты, въ которыхъ объявлялось подчиненіе папѣ всякаго созданія рѣшительно необходимымъ для спасенія. Папы, писавшіе эти буллы и эти декреты, очевидно, забывали, что для спасенія необходимо подчиненіе папѣ, какъ пастырю, а вовсе не какъ мірскому господину. Притомъ, снова, кстати, повторяемъ, что самый догматъ даже и о духовномъ, т. е. пастырскомъ главенствѣ папы въ церкви, прямо противорѣчитъ св. Писанію, которое учитъ, что „большій изъ христіанъ долженъ быть меньшимъ и начальствующій долженъ быть слугою“ (Мѡ. XX, 25—28; Лук. XXII, 25—27). Отсюда о подчиненіи папѣ *всякаго* созданія также не можетъ быть и рѣчи: папа не больше другихъ пастырей церкви, равнаго съ нимъ священнаго сана; онъ глава только въ своей римской церкви и не глава въ другихъ христіанскихъ самостоятельныхъ церквахъ. (Вдаваться въ подробный и обстоятельный разборъ папскаго догмата о главенствѣ и намѣстничествѣ папы—не входитъ прямо въ нашу задачу).

Далѣе, ультрамонтаны, какъ мы видѣли, пытаются въ самомъ св. Писаніи найти основанія того, что римскій перво-священникъ не только можетъ, но и долженъ быть источникомъ обѣихъ властей—и духовной, и свѣтской. Они, какъ мы видѣли, переносятъ на папу всѣ мѣста св. Писанія, гдѣ приписывается Христу царское достоинство и говорится о церкви, какъ царствѣ. Дѣйствительно, Христосъ нерѣдко представляется въ св. Писаніи въ образѣ царя и правителя народовъ. Особенно такими чертами изображается Онъ въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ, гдѣ о немъ говорится, какъ о Мессіи, имѣющемъ принти въ міръ. Но всѣ эти мѣста говорятъ не о земномъ царствѣ Мессіи. Въ послѣднемъ смыслѣ понимали ихъ ошибочно одни только іудеи, которые и соблазнились поэтому, когда увидѣли своего Мессію въ образѣ Человѣка, не имѣвшаго гдѣ главу приклонити, Человѣка, родившагося въ пастушеской пещерѣ и вмѣсто мягкаго и чистаго царскаго ложа избравшаго Себѣ ясли. Христосъ и явился царемъ, но царемъ не свѣтскимъ, а духовнымъ. Его царская власть состояла въ могуществѣ Божественной Истины, которымъ Онъ покорялъ Себѣ сердца людей. На вопросъ Пилата: „царь ли еси ты“—

Спаситель, какъ извѣстно, отвѣтилъ, что Онъ дѣйствительно, царь, такъ какъ „на то родился и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ Истинѣ“ (Іоанн. XVIII, 37). Вотъ—въ чемъ царство Его. Оно, какъ Христось разъяснилъ ему же—Пилату,—„не отъ міра сего“; ибо „если бы отъ міра сего было царство Мое, говорилъ Христось, то служители мои подвизались бы (ὑποκρίνομαι) за Меня, чтобы Я не былъ преданъ іудеямъ“ (ст. 37). Да и вся жизнь Іисуса Христа прямо показываетъ, что Онъ не былъ и не желалъ быть земнымъ мірскимъ царемъ. Вся Его жизнь отъ самаго момента рожденія до момента позорной смерти раба есть непрерывный скорбный путь крайняго униженія. Между тѣмъ Онъ, если бы пожелалъ, то могъ бы, какъ Онъ Самъ говорилъ, испросить у Отца болѣе, нежели двѣнадцать легіоновъ ангеловъ (Мѡ. XXVI, 53); могъ бы явиться могущественнѣйшимъ царемъ, побѣдителемъ всѣхъ царствъ міра. Но этого не нужно было для Его Божественной миссіи „свидѣтельствовать объ истинѣ“, ибо эта послѣдняя была могущественна своею внутреннею силою. Что Христось не желалъ быть царемъ земнымъ, это особенно наглядно показываютъ тѣ два случая изъ Его жизни, когда народъ, Его слушавшій, будучи увлеченъ Его дивнымъ ученіемъ и чудесами, хотѣлъ насильно провозгласить Его своимъ царемъ (Іоанн. VI, 15) и сдѣлать судьей и рѣшителемъ своихъ житейскихъ дѣлъ (Лук. XII, 13—14). Въ первомъ случаѣ Іисусъ, какъ извѣстно, „разумѣвъ, яко хотятъ принти, да восхитятъ Его и сотворятъ Его царя, отъиде въ гору единъ“; во второмъ же случаѣ Онъ отвѣтилъ челоуѣку, пришедшему просить Его раздѣлить наслѣдство со своимъ братомъ, слѣдующимъ вопросомъ: „кто поставилъ Меня судить или дѣлать васъ?“ Въ обоихъ этихъ случаяхъ Спаситель прямо показалъ, что Онъ не на то пришелъ въ міръ, чтобы быть свѣтскимъ правителемъ и господиномъ. Наглядно Онъ это показалъ и тѣмъ, что Самъ исполнялъ обязанности подданнаго по отношенію къ своему, притомъ иноплеменному, правителю (Лук. II, 1—6; Мѡ. XVII, 25—27) и другимъ это заповѣдалъ, сказавъ: „воздадите Кесарева Кесареви, и Божія Богови“ (Мѡ. XXII, 21).

Слова Спасителя, обращенныя къ Пилату: „царство Мое не

отъ міра сего“ нѣкоторые католическіе богословы пытаются перетолковать въ томъ смыслѣ, что Іисусъ Христосъ и не думалъ отрицать ими въ Себѣ свѣтскаго царскаго достоинства; Онъ хотѣлъ этимъ только сказать, что Свои царскія права Онъ получилъ не отъ міра сего, не отъ людей по праву преемства или завѣщанія, а непосредственно отъ Самого Бога, Отца Своего. Такъ толкуеть это мѣсто, напр., аббатъ Аліх ¹⁾. Но неправильность такого толкованія опровергается дальнѣйшими словами Спасителя, представляющими разъясненіе Его словъ— „царство Мое не отъ міра сего“: „если бы отъ міра сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не былъ преданъ іудеямъ“ (Іоанн. XVIII, 36). Очевидно, что Спаситель отвергалъ не только мірское происхожденіе Своего Царства, но и мірской характеръ Его. Царству Спасителя должны быть чужды тѣ принудительныя внѣшнія мѣры, къ которымъ прибѣгаетъ мірская власть. Онѣ не мирятся съ самымъ существомъ Его Божественной Миссіи—„свидѣтельствовать объ истинѣ“. Это свидѣтельство по самому существу своему должно оставлять человѣческую свободу неприкосновенною; ибо нельзя силою заставить человѣка считать что-либо за истину, если онъ въ душѣ своей считаетъ это противнымъ истинѣ. Спаситель никогда и не прибѣгалъ къ какимъ-либо принудительнымъ внѣшнимъ средствамъ и не старался пріобрѣсть свѣтскую власть надъ людьми, чтобы силою ея заставить людей принимать благовѣствуемую Имъ истину.

Ультрамонтаны ссылаются, наконецъ, еще на слѣдующее мѣсто св. Писанія. На тайной вечери Господь Іисусъ Христосъ общалъ Своимъ ученикамъ „царство“ (Лук. XXII, 30) и заповѣдалъ имъ имѣть при себѣ *два меча* (ст. 38). Подъ этими двумя мечами папскіе богословы разумѣютъ двѣ власти—духовную и свѣтскую; причемъ слова о двухъ мечахъ они относятъ исключительно къ св. ап. Петру. Но не говоря уже о томъ, что эти слова обращены Христомъ ко всѣмъ ученикамъ, въ заповѣди Его имѣть при себѣ два меча нельзя еще видѣть

¹⁾ См. брошюру: „Современный вопросъ о папствѣ“ (представляющую переложеніе французской брошюры: *La papauté en presance de l'Évangile et de l'histoire*). Свящ. Г. Погѣсскій. Спб. 1861 г. стр. 80.

не только повелѣнія, но даже разрѣшенія употреблять мечъ матеріальный (Мѡ. XXVI, 52; ср. Іоанн. XVIII, 10—11). Іисусъ Христосъ не разъ говорилъ Своимъ ученикамъ, что имъ должно быть чуждо даже всякое желаніе мірскаго господства (Мѡ. XX, 25—26; 28; ср. Лук. XXII, 25—27). И въ Своихъ напутствіяхъ Онъ имъ обѣщалъ не славу и мірское владычество, а ту чашу, которую Онъ пилъ и то крещеніе, которымъ Онъ крестился, т. е. одни страданія (Мк. X, 35—40). Что же касается самаго царства, обѣщаннаго здѣсь Христомъ Своимъ ученикамъ, то и здѣсь, какъ вездѣ, разумѣется царство духовное, состоящее въ тѣснѣйшемъ общеніи со Христомъ въ будущей жизни (Лук. XXII, 30 ст.).

Такимъ образомъ, ссылка ультрамонтанскихъ богослововъ на тѣ мѣста св. Писанія, гдѣ Христу усвоается царское достоинство и власть надъ народами, не достигаетъ своей цѣли: она ничуть не оправдываетъ притязаній римскаго епископа на свѣтское царствованіе, ибо Христу усвоается въ этихъ мѣстахъ не свѣтская власть мірскаго правителя, а духовная царская власть Небснаго Божественнаго Свидѣтеля Истины.

То же самое должно сказать и о тѣхъ мѣстахъ св. Писанія, гдѣ церковь именуется царствомъ и ей усвоается царская власть.

Напрасно также ультрамонтаны указываютъ на нѣкоторыхъ священннхъ лицъ, которыя съ духовною властью соединяли и власть свѣтскую, напр. на Мелхиседека, Моисея и др. Многое, что было умѣстно и пригодно для ветхаго завѣта, сдѣлалось непригоднымъ и неумѣстнымъ для новаго. Всѣ законы, опредѣляющіе государственную и соціальную жизнь евреевъ, не обязательны для христіанъ. Христіанство есть система чисто религіозная, а не политическая. Оно не требуетъ для себя необходимо теократической формы устройства, но только такой, которая не была бы препятствіемъ для свободнаго исповѣданія христіанской вѣры и нравственности. Христіанство можетъ быть удобно исповѣдуемо членами каждаго государства, съ какимъ бы то ни было политическимъ устройствомъ. Теократическое устройство не необходимо связывалось также и съ іудейской религіей. Когда еврейскій народъ выразилъ желаніе имѣть у себя свѣтскаго царя, Господь Богъ повелѣлъ Самуилу пома-

зять Саула на царство (1 Цар. XV, 1—3). Если Господь и разгнѣвался на это желаніе Своего народа (1 Цар. XII, 18—19), то не потому, что Ему не угоденъ былъ царь, какъ такой, но не угодны были тѣ мотивы, изъ которыхъ у народа возникло это желаніе. Евреи захотѣли имѣть у себя царя, по примѣру языческихъ народовъ, чтобы онъ не только защищалъ ихъ отъ внѣшнихъ враговъ, но и чтобы могъ вести наступательныя войны. Послѣднее было не въ духѣ ветхозавѣтнаго синайскаго законодательства, а первое свидѣтельствовало о недостаткѣ у народа надежды на помощь Божію. Между тѣмъ, Господь Богъ многократно повторялъ Своему избранному народу, что если онъ будетъ послушенъ закону Божію, то никакая опасность не постигнетъ его. Вотъ эти то недостойные мотивы, породившіе у народа еврейскаго желаніе просить себѣ царя, и были не угодны Богу.

Несправедливо ультрамонтаны, далѣе, утверждаютъ, что свѣтская власть необходима папѣ для безпрепятственнаго отправленія своего первосвященническаго служенія, и что ему неприлично будто бы быть подданнымъ какого-либо государя. Вѣдь Господь Иисусъ Христосъ, а по примѣру Его, и св. апостолы не нуждались же въ свѣтской власти для отправленія своего служенія и не находили для себя ничего неприличнаго въ подданствѣ царямъ земнымъ. Христіанская истина, снова повторяемъ, на столько сильна своимъ внутреннимъ содержаніемъ, что она не нуждается въ какихъ-либо внѣшнихъ принудительныхъ средствахъ. Но она такова уже по своему существу, что еще долгое время будетъ встрѣчать препятствія на своемъ пути и противодѣйствія со стороны враждебныхъ ей началъ. Господь Иисусъ Христосъ говорилъ Своимъ ученикамъ: „не думайте, что Я пришелъ принести миръ на землю; не миръ пришелъ Я принести, но мечъ. Ибо Я пришелъ раздѣлить человѣка съ отцемъ его и дочь съ матерью ея, и невѣстку съ свекровью ея“ (Мѡ. X, 34—35). Христіанскій проповѣдникъ всегда сталъ бы встрѣчать эти препятствія и противодѣйствія со стороны враждебныхъ христіанству вліяній и условій, въ которыхъ совершается жизнь человѣка, и тогда, если бы онъ былъ облеченъ свѣтскою властью. Эти вліянія и условія такъ

глубоко лежатъ въ человѣческой природѣ и жизни, что христіанству до конца міра придется выдерживать борьбу съ ними и встрѣчать на своемъ пути все новыя и новыя препятствія. Пока не будетъ преобразовано все человѣчество по христіанскому идеалу, до тѣхъ поръ будутъ существовать и враждебныя христіанству вліянія и условія жизни; до тѣхъ поръ и христіанство будетъ вести духовную борьбу съ ними. Нельзя силою и разомъ уничтожить эти враждебныя христіанству вліянія и условія. Ихъ не уничтожилъ бы и римскій папа, если бы онъ сдѣлался самымъ могущественнѣйшимъ изъ царей земныхъ. Они могутъ исчезнуть естественно и постепенно, по мѣрѣ торжества христіанской истины.

Несправедливо ультрамонтаны утверждаютъ и то, что будто бы право римскаго епископа на свѣтское господство въ мірѣ искони было признаваемо всею древнею церковью, даже будто бы самими римскими императорами. Напротивъ, св. Церковь своими канонами прямо возбраняетъ всѣмъ епископамъ, слѣдовательно, и папѣ даже вмѣшиваться въ народное управленіе, а тѣмъ болѣе быть свѣтскими правителями. „Епископъ или пресвитеръ, или діаконъ—говорится въ 6-мъ ап. правилѣ—да не пріемлетъ на себя мірскихъ попеченій; а иначе да будетъ изверженъ отъ священнаго чина“. Въ 71-мъ ап. правилѣ сказано: „Рекли мы, яко не подобаетъ епископу или пресвитеру вдаваться въ народныя управленія, но неупустительно быти при дѣлахъ церковныхъ. Или убо да будетъ убѣжденъ сіе не творити, или да будетъ изверженъ. Ибо никто не можетъ двумъ господамъ работати по Господней заповѣди (Мѡ. VI, 24)“. Причина этого церковнаго требованія очень понятна: епископы и вообще всѣ пастыри церкви не должны быть отвлекаемы чѣмъ либо отъ прямой своей пастырской обязанности. Нельзя быть хорошимъ пастыремъ и вмѣстѣ хорошимъ народнымъ правителемъ. Непремѣнно будутъ упущенія или съ той, или съ другой стороны. Поэтому, отцы церкви всегда настаивали на строгомъ соблюденіи этихъ апостольскихъ правилъ. Въ 269 г. на Антиохійскомъ соборѣ былъ осужденъ антиохійскій епископъ Павелъ Самосатскій, между прочимъ, за то, что онъ, пользуясь покровительствомъ царицы Зиновіи, занимался управленіемъ

государственными дѣлами и являлся предъ народомъ съ великою пышностью и блескомъ. „Тотъ, кто призванъ къ епископству,— писалъ знаменитѣйшій церковный писатель, Оригенъ,— тотъ призванъ не къ начальствованію, а къ служенію церкви. Вотъ чему учить насъ Слово Божіе. А мы, не внимая или пренебрегая наставленіями Іисуса, превосходимъ иногда въ тщеславной пышности и самихъ языческихъ императоровъ. Мы желали бы имѣть даже и тѣлохранителей, подобно государямъ. Во многихъ церквахъ, особенно же находящихся въ большихъ городахъ, встрѣчаются такіе пастыри народа Божія, которые утратили всякое сходство съ учениками Іисуса и которые прибѣгаютъ къ грубымъ угрозамъ. Богъ, конечно, хочетъ, чтобы преступленія были наказываемы, но не епископами, а свѣтскими судьями. Епископъ грѣшитъ противъ Бога, если онъ деспотически, повелительно обращается со своими братьями, вмѣсто того, чтобы служить имъ, какъ слугамъ одного и того же Бога. Соблазны производятъ тѣ дурные пастыри, которые ищутъ суетной славы и мірскихъ выгодъ. Пусть тотъ, кто управляетъ церковью, весь будетъ поглощенъ заботами духовными, но нисколько не мірскими. Іисусъ Христосъ заповѣдуетъ отречься ради Него отъ всѣхъ земныхъ благъ. Какъ же будемъ мы внушать и разъяснять эту заповѣдь народу, мы, которые не только не отказываемся отъ того, что имѣемъ, но, напротивъ, еще стараемся приобрести и то, чего не имѣли до вступленія на свое служеніе“¹⁾. То же самое писалъ и Кипріанъ, еп. Карфагенскій: „Многіе епископы, говорилъ онъ, вмѣсто того, чтобы наставлять народъ и подавать собою примѣръ, нерадятъ о дѣлахъ Божіихъ, озбочиваются дѣлами мірскими и стараются только о томъ, какъ бы обогатиться и увеличить свое достоинствіе. Они исполнены гордости, зависти, раздоровъ; они отреклись отъ міра только на словахъ, но не на дѣлѣ“²⁾. Да и сами древніе римскіе епископы прекрасно сознавали всю несовмѣстимость свѣтской государственной власти съ духовнымъ пастырскимъ служеніемъ. Папа Геласій, напр., писалъ слѣдующее:

1) Fleury. Histoire ecclesiastique. Liv. IV, ch. 19. См. брошюру: „Современный вопросъ о папствѣ“, стр. 4—5.

2) Ibid. Liv. VIII, ch. 4. См. тамъ же.

„Съ тѣхъ поръ, какъ обратились къ Тому, Кто есть истинный царь и вмѣстѣ истинный первосвященникъ,—съ тѣхъ поръ ни императоръ болѣе не назывался первосвященникомъ, ни *первосвященникъ болѣе не присвоивалъ себѣ царскаго достоинства*. Богъ, зная слабость человѣческую и желая путемъ смиренія вести своихъ вѣрныхъ ко спасенію, отдѣлилъ отправленія одной власти отъ другой, чтобы христіанскіе императоры слѣдовали руководству первосвященниковъ въ томъ, что относится къ жизни вѣчной, и *первосвященники подчинялись императорамъ въ дѣлахъ мірскихъ*,—*чтобы служащій Богу не вмѣшивался въ житейскія дѣла*, а тотъ, кто поставленъ для этихъ дѣлъ, не распоряжался предметами божественными“¹⁾.— Властолюбивыя стремленія папъ къ свѣтскому господству стали явно обнаруживаться у нихъ, какъ мы сказали выше, только со второй половины VIII в., когда они получили даръ отъ Пипина (756 г.). До этого же времени они не только считали для себя обязательнымъ подчиняться въ мірскихъ и временныхъ дѣлахъ земнымъ властямъ, но *даже видѣли въ этомъ прямо божественное повелѣніе*. Это должно сказать о папахъ: Геласій, Симмахъ, Григорій Великомъ и др.²⁾ Геласій, напр. писалъ слѣдующее въ письмѣ къ императору Анастасію, предшественнику Юстиніана, относившемуся къ папѣ и епископамъ съ величайшею гордостью: „Какъ рожденный римлянинъ, я люблю и почитаю въ тебѣ, славнѣйшій сынъ, римскаго князя... Существовать двѣ власти, свѣтлѣйшій императоръ, которыми господски (*principaliter*) управляется міръ: святѣйшій авторитетъ папъ и царская власть. *Каждая изъ этихъ властей—главная, высочайшая и независимая отъ другой въ своей области* (*utraque principalis, suprema utraque neque in officio suo alteri obnoxia*). Обязанность папъ, однако, на столько важнѣе, что они на судъ Божию должны будутъ давать отчетъ о самихъ царяхъ...“ Затѣмъ слѣдуютъ строки, что императоръ, какъ и всякій вѣрующій, долженъ повиноваться пастырямъ церкви „въ

¹⁾ А. М. Иванцевъ-Платоновъ. „О римскомъ католицизмѣ и его отношеніяхъ въ православію“. Москва 1869 г. ч. II, стр. 206.

²⁾ Moulart. Staat und Kirche, стр. 163.

дѣлахъ, касающихся полученія и раздаванія небесныхъ тайнъ“.

„Ибо—говорится—если служители религии признаютъ твое юсподство, врученное тебѣ по повелѣнiю Свыше, въ дѣлахъ, касающихся общественнаго порядка и управленія, и повинуются твоимъ законамъ, то не долженъ ли и ты съ такою же предупредительностью повиноваться тѣмъ, которые назначены, чтобы совершать св. тайны?“¹⁾ Св. Григорій Великій, папа римскій, когда ему поручилъ императоръ обнародовать на Западѣ новоизданный законъ, стоящій, по мнѣнiю св. отца, въ противорѣчiи съ интересами церкви, писалъ императору: „Такъ какъ я подчиненъ твоимъ приказанiямъ, то я послалъ твой законъ въ разныя части мiра; но такъ какъ онъ находится въ несогласiи съ закономъ всемогущаго Бога, то я рѣшилъ, что моя обязанность сдѣлать тебѣ представленiе объ этомъ. Я этимъ выполнилъ двойной долгъ, съ одной стороны—покорился императору, а съ другой—во славу Божию выразилъ и свою мысль“ (т. е. на счетъ этого закона)²⁾. Такъ лучшiе изъ римскихъ папъ не только признавали существовавшее раздѣленiе обѣихъ властей, но и считали своимъ священнымъ долгомъ, въ силу божественнаго повелѣнiя, повиноваться свѣтской верховной власти. Даже позднѣе—уже тогда, когда власть римскаго первосвященника стала сiять на горизонтѣ исторической жизни западнаго католическаго мiра, даже и тогда высказывалось нерѣдко сильное недовольство этимъ новымъ порядкомъ вещей. При папѣ Иннокентiѣ II (1130—1143), жившемъ полстолѣтiе спустя послѣ знаменитаго Григорiя VII, вспыхнулъ бунтъ противъ свѣтскаго правительсва папы. Одинъ итальянскiй клирикъ, Арнольдъ Брешианскiй, вдохновленный высокими идеалами первобытной христіанской церкви, началъ открытую проповѣдь противъ свѣтской власти папъ и вообще вмѣшательства духовенства въ мiрскiя дѣла. Видно недовольство было слишкомъ сильно во всемъ итальянскомъ народѣ, если проповѣдь клирика произвела настоящее возстанiе противъ

1) Epist. VIII ad Anastasium imper. Patrol. lat. t. LIX, col. 42, edit. Migne. См. у Moulart'a, стр. 146—147.

2) Lib. III, Epist. 65 (alias 92). Op. tom. III, col. 665, edit. Migne. См. у Moulart'a, стр. 163.

правленія папы, и только благодаря иностраннымъ государямъ и при помощи наложеннаго на еретиковъ (каковыми были съ точки зрѣнія ультрамонтанской теоріи эти бунтовщики) интердикта, удалось подавить это возстаніе. Виновникъ бунта, клирикъ Арнольдъ, былъ проклятъ на Латеранскомъ соборѣ 1139 г., преданъ, по приказанію Фридриха Барбаруссы, сожженію и прахъ его былъ брошенъ въ Тибръ (1155 г.). Въ томъ же XII в. аббатъ Бернардъ Клервосскій, признаваемый на Западѣ святымъ и бывший учителемъ и другомъ папы Евгенія III (1145—1153 гг.), писалъ своему бывшему ученику и другу: никто никогда ни объ одномъ изъ апостоловъ не можетъ доказать, чтобы какой либо изъ нихъ былъ судьей людей, или опредѣлителемъ земельныхъ границъ, или раздѣлителемъ владѣній. Апостолы были приводимы въ судилища, но сидѣли между обвиняемыми и судимыми, а не на судейскомъ мѣстѣ, судя другихъ. Дѣла земныя имѣютъ своими судьями царей и князей земли. Зачѣмъ же вы преступаете предѣлы ближняго, зачѣмъ ставите вашу пяту на чужую межу? Можетъ быть, вы думаете, что св. ап. Петръ оставилъ вамъ имперію или право господствовать? Но св. Петръ не могъ дать того, чего самъ не получилъ отъ Христа. Можетъ быть, онъ оставилъ тебѣ и господство? Но слушай, что онъ говорить: „пасите Божіе стадо... не господствуя надъ наслѣдіемъ Божиимъ, но подавая примѣръ стаду“ (1 Петр. V, 3). А чтобы ты не подумалъ, что Апостоль сказалъ это только по смиренію, слушай, какъ Самъ Господь говорить въ Евангеліи: „Вы знаете, что князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими; но между вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ между вами быть большимъ, да будетъ вамъ слугою“ (Мѡ. XX, 25—26). Одно изъ двухъ: или ты, желая господствовать, похитилъ апостольство, или, давая себѣ титулъ „апостольскій“, похитилъ господство. Если же то и другое хочешь имѣть, то то и другое потеряешь“. Въ другомъ мѣстѣ, объясняя папѣ, какъ много времени и труда отнимаютъ у него занятія свѣтскими дѣлами отъ духовныхъ обязанностей, св. Бернардъ говорить: „я тебя спрашиваю, что значать эти процессы съ утра и до вечера и выслушиваніе тяжущихся сторонъ? Я не сомнѣваюсь, что ты самъ оплакиваешь подобный порядокъ дѣла;

но слезы были бы напрасны, если бы не позаботился избавиться отъ такой пагубной для тебя дѣятельности. Поспѣши не только уменьшить или сократить, не только удалить, но и совершенно отвергнуть отъ себя это иго самаго тяжкаго рабства. Что можетъ быть болѣе рабскаго и недостойнаго для званія римскаго первосвященника, какъ постоянно быть занятымъ такими дѣлами—не говорю каждодневно, но почти ежечасно? Когда же намъ послѣ этого заниматься молитвой? Когда учить народъ? Когда заботиться объ устроеніи церкви? Когда размышлять о законѣ Господнемъ? Нѣтъ сомнѣнія, въ такомъ дворцѣ всякій день говорятъ о законахъ, но Юстиніановыхъ, а не Господнихъ“¹⁾. Такъ св. мужъ, пользующійся на Западѣ высокимъ авторитетомъ, бичевалъ развивающуюся въ римскихъ первосвященникахъ страсть къ свѣтскому господству. Много бы было можно привести и другихъ свидѣтельствъ, что утверженіе ультрамонтанъ, будто свѣтская власть папъ была признаваема всѣми въ церкви, какъ въ древнее, такъ и въ новое время, время славнаго процвѣтанія папскаго всемогущества, что это утверженіе совершенно ложно.

Ультрамонтаны, какъ мы видѣли, даже утверждаютъ, что ихъ право на свѣтскую власть въ христіанскомъ мірѣ было признано первымъ христіанскимъ императоромъ—Константиномъ Великимъ, а затѣмъ было признаваемо и всѣми послѣдующими византійскими императорами. Въ прежнее время ультрамонтаны ссылались въ этомъ случаѣ, видѣли мы, на два историческихъ документа: *Donatio Constantini* и „Исидоровы декреталии“. Но подложность обоихъ этихъ документовъ давно уже была достоверно доказана. *Donatio Constantini* уже въ XV и XVI вв. считался подложнымъ. Поддѣлка благочестиваго обманщика, въ мнимомъ служеніи церкви вызвавшего тѣнь Константина, была слишкомъ очевидна. Весь рассказъ, содержащійся въ этой „дарственной грамотѣ“ основанъ на фактѣ, котораго не было въ дѣйствительности: Константинъ Великій крестился не отъ римскаго епископа Сильвестра и не въ Римѣ, какъ утверждаетъ *Donatio*, а отъ Евсевія, еп. Никомидійскаго, и въ самой Ни-

1) А. М. Иванцевъ-Платоновъ, стр. 215—216.

комидіи; папы Сильвестра въ это время не было уже даже въ живыхъ. Подложность другого историческаго документа, извѣстнаго подъ именемъ „Исидоровыхъ декреталій“, также давно уже доказана. Этотъ документъ считали подложнымъ всѣ лучшіе западные ученые богословы, напр., Бароній, Белларминъ, Лаббе, Кассартъ, Флери, Перроне, Петавій и др. Современные ультрамонтаны уже не ссылаются ни на который изъ этихъ документовъ. Но и теперь они продолжаютъ еще объяснять фактъ перенесенія Константиномъ Великимъ своей столицы на Востокъ изъ того мотива, что первый христіанскій императоръ хорошо сознавалъ, что неприлично сохранять свое земное могущество тамъ, гдѣ царь небесный поставилъ свою высшую христіанскую власть; или, что тоже,—ультрамонтаны въ этомъ перенесеніи видятъ открытое признаніе императоромъ Константиномъ права на свѣтскую власть римскаго первосвященника. Но такое объясненіе указаннаго историческаго факта опровергается уже тѣмъ, что и при Константинѣ, и послѣ Константина до самаго IX в. (до Карла Великаго) Италіей продолжали владѣть византійскіе императоры, которые и носили римскій императорскій титулъ.

Что касается, наконецъ, свидѣтельства ученаго кардинала Питры, что теократическія идеи папства царили въ головахъ грековъ въ періодъ времени отъ IX до XII в., то оно, вѣроятно, основано на слѣдующемъ недоразумѣніи. Какъ извѣстно изъ исторіи восточной церкви, идеаломъ и цѣлью правительственной политики большинства византійскихъ императоровъ служило единство государственныхъ и церковныхъ нормъ. Это стремленіе обнаружилось еще со времени перваго христіанскаго императора. Константинъ Великій считалъ себя „служителемъ Божиимъ, получившимъ власть отъ Творца для того, чтобы воспитывать подъ Его вліяніемъ родъ человѣческій, призвать къ Священнѣйшему и подъ руководствомъ Высочайшаго Существа возрастить блаженнѣйшую вѣру (т. е. христіанскую)⁴¹). Отсюда вытекала и его склонность къ проповѣдничеству: онъ поучалъ свою чиновную аудиторію проповѣдями о религіи, Про-

¹⁾ Евсевій. Жизнь Константина. II, 28. См. у Маассена, Предисл. проф. Суворова, стр. XI.

видѣнія, Искушеніи и т. п. Императоръ Юстиніанъ также старался „государство подчинить законамъ церкви“¹⁾. Это стремленіе къ соглашенію государственнаго законодательства съ церковнымъ характеризуетъ и многихъ другихъ позднѣйшихъ византійскихъ императоровъ. Это же стремленіе къ единству государственныхъ и церковныхъ нормъ характеризуетъ также, какъ извѣстно, и папскую церковно-политическую доктрину. Но въ этомъ стремленіи тамъ и здѣсь—величайшая разница. На Востокѣ стремленіе привести къ соглашенію государственные и церковные законы исходило изъ доброй воли самихъ императоровъ; на Западѣ же папы хотѣтъ *вынудить* силою подобный церковный характеръ государственной политики. Тамъ инициатива принадлежала самимъ верховнымъ представителямъ свѣтской власти; здѣсь же она исходитъ отъ представителя власти духовной. Но дѣло, конечно, не въ томъ, кому принадлежитъ эта инициатива, а въ томъ—нарушается, или не нарушается свобода которой либо изъ двухъ властей, самостоятельныхъ и независимыхъ въ своихъ областяхъ? На Востокѣ былъ вѣрно понятъ самый принципъ, который долженъ лежать въ основѣ отношеній государственной власти къ церковной: это отношеніе должно быть основано не иначе, какъ на свободѣ. Къ сожалѣнію, византійскіе императоры въ своемъ стремленіи привести къ единству государственные и церковные законы впадали иногда въ крайность: они жертвовали иногда послѣдними законами въ пользу первыхъ, вмѣшивались сами въ чисто церковныя дѣла и тѣмъ нарушали принципъ самостоятельности церковной власти. Въ этомъ состояла ихъ ошибка; принципъ же былъ понятъ вѣрно. На Западѣ же въ основу отношеній государства къ церкви былъ положенъ совершенно ложный принципъ: такъ какъ свѣтскіе правители не желали добровольно согласовать, по мѣрѣ возможности, государственное законодательство съ церковнымъ, то нужно,—рѣшили на Западѣ,—заставить силою свѣтскую власть дѣлать это, нужно *вынудить* у нея такое желаніе, а для этого подчинить еѣ папѣ. Такъ различно было по своему существу стремленіе свести къ единству

¹⁾ Ф. А. Кургановъ. Отношеніе между церковью и государственною властью въ Византійской имперіи. Казань 1880 г. стр. 82—83.

государственные и церковные законы на Востокѣ и на Западѣ. Если бы императоры византійскіе не переступили области, отмежеванной имъ для непосредственнаго завѣдыванія; если бы они не стали вмѣшиваться въ дѣла чисто церковныя, то ихъ церковная политика заслуживала бы всяческихъ похвалъ, какъ покоящаяся на совершенно истинномъ принципѣ. Свѣтская же политика папъ заслуживаетъ, наоборотъ, такового же осужденія, какъ такая, въ основу которой положенъ совершенно ложный принципъ. Религія, которая старается внѣшнимъ образомъ подавить свободу человѣческой дѣятельности, тѣмъ уничтожаетъ сама себя. Папство, съ своей церковно-политической доктриной, проповѣдуетъ именно такую религію. Византійская же іерархія никогда не учила о подавленіи человѣческой свободы; она не низлагала императоровъ съ цѣлью побудить ихъ согласовать свое законодательство съ церковнымъ законодательствомъ, не разрѣшала подданныхъ отъ присяги, не постановляла формальныхъ договоровъ о недѣйствительности того или другого государственнаго закона, какъ это дѣлали римскіе папы и чего требуютъ они, какъ мы видѣли, и теперь въ своей церковно-политической доктринѣ. Такова разница между церковно-политическими воззрѣніями восточной и западной іерархіи.

Итакъ, ультрамонтаны несправедливо говорятъ, что будто-бы свѣтская власть римскаго епископа была признаваема древнею церковью. До VIII вѣка, когда римскому папѣ была подарена Пипиномъ такъ называемая церковная область, о правѣ папы на свѣтское господство въ мірѣ не было вовсе и рѣчи. Во времена Григорія VII и Иннокентія III, дѣйствительно, западные государи вынуждены были признать надъ собою господство папы. Самыя историческія обстоятельства сложились такъ, что свѣтская власть римскаго епископа получила призваніе со стороны представителей верховной государственной власти. Но и это обстоятельство ничуть еще не служитъ основаніемъ для существованія свѣтской власти римскаго папы и впредь. Прѣжнее время, когда свѣтская власть папы получила признаніе, миновало. Теперь уже не существуетъ государствъ ни Пипиновыхъ, ни Карловыхъ, ни Оттоновыхъ и др., со стороны которыхъ была признана власть папы. Поэтому, ультрамонтаны

и вообще напрасно ссылаются на историческое признаніе правъ папы на свѣтское господство его въ мірѣ. Если бы римскіе епископы въ ихъ правахъ на свѣтское господство были признаны не только со стороны средневѣковыхъ западныхъ государей, но и со стороны всѣхъ вообще христіанскихъ государей, то и тогда это не обезпечило бы имъ свѣтскую власть на всѣ времена. Исторія народовъ и государствъ очень подвижна. Что признается исторіею въ силу извѣстныхъ обстоятельствъ въ одинъ вѣкъ, то въ силу другихъ обстоятельствъ можетъ быть отвергнуто въ другой вѣкъ.

Такъ или несправедливы, или совсѣмъ не сильны доказательства, приводимыя ультрамонтанскими богословами въ оправданіе своего утвержденія, что римскій епископъ не только можетъ, но и долженъ быть источникомъ обѣихъ властей—и духовной, и свѣтской.

Ультрамонтаны, такимъ образомъ, не доказали ни одного изъ своихъ положеній, лежащихъ въ основѣ ихъ теократическаго принципа: ни того, что монархическая форма теократическаго государственнаго устройства есть единственно истинная, ни того, что церковь Христова есть не просто церковь, но и совершеннѣйшее государство, при каковомъ только условіи она и можетъ дать міру не только духовную власть, но и свѣтскую. Въмѣсто послѣдняго положенія, они, какъ мы видѣли, подставляли другое, что римскій папа можетъ и долженъ быть источникомъ обѣихъ властей, и пытались доказать это подставное положеніе, но и это, какъ мы видѣли, имъ не удалось. По всему этому, и папскій теократическій принципъ, за который ратуютъ ультрамонтаны и на которомъ строятъ свою церковно-политическую доктрину, по справедливости, должно признать совершенно недоказаннымъ. Какое отсюда слѣдствіе проистекаетъ для самой папской доктрины, это понятно само собою: если не доказанъ принципъ, то не доказана и доктрина, покоящаяся на немъ; эта доктрина должна быть признана, по меньшей мѣрѣ, произвольною, а папскія стремленія къ свѣтскому господству въ мірѣ, проистекающія изъ нея, являются не больше, какъ притязаніями, притязаніями честолюбивыми и властолюбивыми, не согласными съ духомъ христіанскаго пастыря (Лук. IX, 55).

Скажемъ въ заключеніе еще нѣсколько словъ относительно тѣхъ благъ, которыхъ ожидаютъ ультрамонтаны отъ осуществленія своего принципа, и тѣхъ бѣдствій, которыми они угрожаютъ міру въ случаѣ неосуществленія этого принципа. Ультрамонтаны надѣются, какъ мы видѣли, что съ момента сосредоточенія обѣихъ властей—и духовной, и свѣтской въ лицѣ папы—прекратится то пагубное раздѣленіе, которое производятъ теперь эти власти, будучи самостоятельными и независимыми одна отъ другой въ своихъ сферахъ. Тогда не будетъ того, по ихъ мнѣнію, соблазнительнаго явленія, чтобы одна власть разрушала то, что при помощи большихъ усилій созидаетъ другая. Тогда вся земная жизнь людей приметъ согласный и надлежащій видъ: и личная, и семейная, и общественная. Тогда всѣ люди—и правители, и подчиненные—одинаково проникнутся высокими христіанскими идеями. Словомъ, тогда наступитъ то земное царствіе Божіе, съ его всеобщимъ миромъ и всеобщимъ „благоволеніемъ въ человѣцѣхъ“, царствіе, которое Спаситель принесъ людямъ съ неба. Если же государство не подчинится церкви, то оно, говорятъ ультрамонтаны, уничтожитъ тѣмъ само себя: настанетъ, наконецъ, такое время, когда „всѣ общественныя и государственныя основы будутъ поколеблены, выступятъ во всей силѣ революціонныя стремленія и страсти, рушатся порядокъ и законъ, падутъ троны государей, исчезнетъ миръ между народами, уничтожится собственность, семья, падетъ религія“¹⁾.

Первыя надежды ультрамонтанъ, возлагаемыя ими на осуществленіе своего церковно-политическаго идеала, дѣйствительно, очень соблазнительны и заманчивы; вторыя же ожиданія ихъ отъ неосуществленія этого идеала весьма страшны. Но на сколько, однако, тѣ и другія основательны?—Относительно основательности первыхъ мы имѣли уже случай сказать нѣчто выше, именно,—когда разбирали положеніе ультрамонтанъ, что свѣтская власть необходима папамъ для безпрепятственнаго отправленія ими своего первосвященническаго служенія. Тамъ мы говорили, что христіанство уже таково по самому своему

¹⁾ Иванцевъ-Платоновъ, стр. 260

существо, что оно еще долгое время будетъ встрѣчать препятствія на своемъ пути и противодѣйствія со стороны враждебныхъ ему началъ. Человѣческая жизнь совершается теперь въ кругу вліяній и условій, враждебныхъ духу христіанства, вліяній и условій, глубоко засѣвшихъ во всѣ стороны человѣческой жизни. Эти вліянія и условія исчезнутъ только тогда, когда будетъ преобразовано все человѣчество по христіанскому идеалу и будутъ исчезать они естественно и постепенно, по мѣрѣ торжества этого идеала. Нельзя силою, вдругъ и раньше времени уничтожить этихъ враждебныхъ христіанству вліяній и условій; ихъ не уничтожилъ бы и папа, если бы сдѣлался могущественнѣйшимъ царемъ земнымъ, всемірнымъ царемъ—теократомъ. Последнее, впрочемъ, наглядно подтвердила и самая исторія папства тѣхъ вѣковъ, когда папы уже были близки къ осуществленію своего идеала. Утвердили ли на землѣ миръ и благоволеніе такіе великіе теократы—государи, какихъ дало папство въ лицѣ Григорія VII и Иннокентія III, когда апостольскому престолу были подчинены почти всѣ государи тогдашняго міра? Какіе плоды принесло человѣчеству ихъ всемогущее теократическое правленіе? Отлученіе королей, городовъ и цѣлыхъ государствъ, инквизицію со всѣми ея кровавыми ужасами, костры, жестокія казни, Вареоломѣевскую ночь и т. п.,—вотъ что дали міру эти великіе папы. Стоитъ только взглянуть на эти колосья, ибо всякій злакъ познается по плоду, чтобы усумниться въ тѣхъ заманчивыхъ надеждахъ, которыя возлагаются ультрамонтанами на осуществленіе ихъ церковно-политическаго идеала. „Римская церковь, соединявшая въ себѣ два правительства,—скажемъ словами Дантэ, упала въ грязь, запачкавши себя и свою пошу“.

Что же касается тѣхъ ужасовъ, которыми ультрамонтаны угрожаютъ въ случаѣ неосуществленія ихъ церковно-политической доктрины, то и они также вполнѣ неосновательны. Проходитъ уже вторая тысяча лѣтъ, какъ существуетъ христіанство; за все это продолжительное время, за исключеніемъ небольшого промежутка, наполненнаго папскимъ всевластіемъ (XI—XIII вв.),—за все это продолжительное время папы не стояли во главѣ свѣтскаго управленія міромъ; но государствен-

ное законодательство и общественный порядокъ не только продолжали существовать, а даже совершенствовались; если нѣкоторые троны государей и королей и пали, то они замѣнились тронами другихъ свѣтскихъ правителей; государственная власть все это время продолжала существовать и даже процвѣтать; поэтому, нѣтъ никакихъ основаній опасаться за ея существованіе и на будущее время.

Всеобщій миръ и всеобщее благоволеніе, которые ультрамонтаны общають міру, единственно, въ случаѣ сосредоточенія духовной и свѣтской власти въ однѣхъ рукахъ римскаго первосвященника, придуть сами собою, свободно и постепенно, когда назрѣетъ для нихъ время, когда все человѣчество искренно и глубоко проникнется христіанскою истиной. Предвосхитить это время раньше, хотя бы даже силою матеріальнаго меча, съ подавленіемъ человѣческой свободы, невозможно. Нужно тутъ дѣйствовать исключительно мечемъ духовнымъ, мечемъ самой христіанской истины; нужно съ любовью насаждать её въ умахъ и сердцахъ людей, не нарушая дорогой для нихъ свободы. Такое насажденіе дастъ и иной плодъ... Рано или поздно наступитъ, наконецъ, такое время, когда всѣми желанные миръ и благоволеніе воцарятся въ мірѣ. Но это будетъ не тогда, когда разъединенное теперь будетъ соединено какою-либо внѣшнею силою, а когда оно соединится свободно и внутренно. Тогда наступитъ и желанное соглашеніе государственныхъ и церковныхъ нормъ; государство вступитъ въ прочный внутренній союзъ съ церковью, но не на началахъ подчиненія послѣдней, а на началахъ свободнаго единенія. Тогда и наступитъ на землѣ то царствіе Божіе, основать которое сходилъ на землю Самъ Сынъ Божій, царствіе, которое будетъ только предвкушеніемъ еще гораздо большихъ благъ, которыхъ человѣчество теперь и представить себѣ не можетъ (1 Кор. II, 9; см. 1 Иоанн. III, 2).

А. Кедровскій.

О Ч Е Р К И

дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

„Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ... и вы творите“ (Іоан. 13, 15).

(Продолженіе *).

6. *Обращеніе съ тяжело больными.* Тяжко и опасно больные должны быть предметомъ особой попечительности со стороны пастыря церкви. Больной несчастенъ; слѣдовательно, онъ необходимо долженъ привлекать на себя любовь, состраданіе и участіе всѣхъ, а прежде всего—пастыря церкви, этого учителя и насадителя любви христіанской. Христосъ-Спаситель и Его св. апостолы никогда не отказывали больнымъ, какъ и всѣмъ несчастнымъ, въ своей помощи и утѣшеніи. Не говоря уже о тяжкомъ физическомъ состояніи, опасно больной находится обыкновенно и въ весьма тяжеломъ нравственномъ положеніи. Душа его нерѣдко бываетъ въ это время въ тяжкомъ бореніи и полномъ смятеніи. Горькое предчувствіе вѣчной разлуки со всѣмъ, что онъ любилъ на землѣ, въ чемъ видѣлъ цѣль, счастье и утѣху своей жизни, страхъ самаго процесса умирающаго, неизвѣстность будущности за гробомъ, страхъ наказанія за грѣхи и за различныя паденія, сознаніе, что никто и ничто не можетъ уже удержать его жизнь на землѣ,—все это возбуждаетъ въ душѣ тяжело больного опасныя и грозныя бури, которыя могутъ иногда довести его до опаснаго ропота на Бога, до полнаго отчаянія, до признанія бесполезности самой рели-

*) См. „Вѣра и Разумъ“ № 15, за 1894 г.

гій и предлагаемыхъ ею утѣшеній. Какъ же обращаться пастырю церкви съ тяжело больнымъ?

Вглядываясь въ обращеніе Христа - Спасителя съ такими больными, мы видимъ, что различными словами и дѣйствіями Онъ прежде всего возбуждалъ въ больномъ вѣру въ Себя, какъ Источникъ исцѣленія. „Вѣруешь ли, что я могу сдѣлать тебя здоровымъ? Будь тебѣ по вѣрѣ твоей“—вотъ тѣ слова, которыя нерѣдко говоритъ Спаситель больному до его исцѣленія. Св. апостолы также, предварительно исцѣленія, возбуждаютъ въ больныхъ вѣру въ Иисуса Христа. Св. ап. Петръ говоритъ хрому: „во Имя Господа Иисуса Христа встань и ходи“, то-есть, если можешь вѣровать въ Господа Иисуса, то будь здоровъ Его всемогущею силою. Итакъ, пастырь церкви долженъ, прежде всего, возбуждать въ смятенной душѣ больного чувство вѣры въ Бога. Для этого, по примѣру св. апостоловъ, онъ можетъ указывать изъ Св. Писанія на тѣ чудесныя событія, которыя совершались вѣрою, напр. ветхозавѣтныхъ праведниковъ, которые „вѣрою побѣдиша царствія, получиша обѣтованія, заградиша уста львовъ, угасиша силу огненную, избѣгоша острия меча, возмогоша отъ немощи... пріяша... отъ воскресенія мертвыхъ своихъ“ (Евр. 11, 33—35). Остановивъ мысль больного на Богѣ, пастырь церкви самымъ этимъ отвлечетъ его хотя бы нѣсколько отъ удручающихъ его чувствованій и раздумья и такимъ образомъ дастъ ему возможность—подчинить разуму другія разнужданныя стихіи души. Затѣмъ пастырь церкви можетъ указать на любовь Бога къ людямъ и на его милосердіе, чѣмъ можетъ возбудить въ немъ бодрость и надежду на помощь Божію. Возбудить такую надежду въ больномъ особенно удобно въ виду того обстоятельства, что всѣ почти больные, вѣрующіе въ Бога, ждуть надъ собою чуда исцѣленія всемогущею силою Божіею. Ободривъ такимъ образомъ больного, пастырь церкви тѣмъ самымъ можетъ содѣйствовать облегченію и даже излѣченію его болѣзни, такъ какъ извѣстно, что бодрость духа даетъ организму возможность успѣшнѣе бороться съ болѣзнію. Но если больной чувствуетъ самъ, что онъ уже не встанетъ съ одра болѣзни, если самъ заводитъ рѣчь о близости своей кончины, то пастырь церкви не долженъ непре-

мѣнно доказывать ему, что предчувствіе его обманываетъ, что Господь ужь непремѣнно спасетъ его отъ смерти. Напротивъ, пастырь церкви долженъ пользоваться развивающимся въ больномъ предчувствіемъ необходимости разлуки съ жизнію, чтобы отпустить его отсюда, какъ христіанина. При этомъ настроеніи больного всего удобнѣе предложить ему напутствіе таинствами Покаянія, Причащенія и Елеосвященія. Самое трудное, что приходится переживать умирающему, это—разлука со всѣми и всѣмъ, кого и что онъ любилъ на землѣ, это—забота о судьбѣ покидаемыхъ имъ присныхъ его. Первою обязанностію пастыря церкви и должно быть при этомъ—помочь умирающему оторваться отъ всего земного, дабы онъ лучше могъ сосредоточиться на грядущей вѣчности. Въ виду этого онъ долженъ указывать умирающему на суетность всего земного, на его бесполезность и даже вредъ для его будущей жизни. Не бесполезно указать ему при этомъ и на то, что земныя радости, земное счастье не стоятъ, въ ихъ сущности, того, чтобы сожалѣть о нихъ: такъ они непрочны и мимолетны, такъ много за ними и рядомъ съ ними всевозможныхъ страданій, отравляющихъ эти радости, это счастье. При этомъ слѣдуетъ указать на сокровища вѣчныя, которыхъ „ни моль, ни ржа не истребляютъ, ни воры не подкапываютъ и не крадутъ“, слѣдуетъ указать вперенному уже въ вѣчность взору больного на свѣтлыя обители рая, на загробную страну святыхъ, въ которой „нѣсть болѣзнь, ни печаль, ни воздыханіе“. Въ виду скорби больного о покидаемыхъ имъ нерѣдко необезпеченными и неустроенными сиротахъ можно указывать ему на Бога, Который болѣе, чѣмъ естественный отецъ, попечется о счастьи сиротъ, если печется даже о птенцахъ врановыхъ, о всякой мелкой пташкѣ и былинкѣ. Можетъ смущать умирающаго и тяжесть содѣянныхъ имъ грѣховъ. Въ этихъ случаяхъ лучше всего, возбуждая и поддерживая въ немъ скорбь и плачь о нихъ, не дать ему дойти до отчаянія, которое такъ губительно всегда отражается на всей судьбѣ человѣка. Въ такихъ случаяхъ пастырь церкви долженъ указывать на извѣстные изъ св. Писанія примѣры проявленія безграничнаго милосердія Божія въ отношеніи къ тягчайшимъ грѣшникамъ, каковъ напр. былъ одинъ

изъ распятыхъ съ Иисусомъ Христомъ разбойниковъ, какова была прощенная Господомъ блудница. И ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ пугать его лишь однѣми муками ада. Это возможно лишь съ нераскаяннымъ грѣшникомъ, да и то уже послѣ безуспѣшности другихъ мѣръ къ его раскаянію и убѣжденію. Точно также не слѣдуетъ сурово печалить умирающаго, особенно въ томъ случаѣ, когда онъ самъ сознаетъ, что своимъ поведеніемъ самъ довелъ свой организмъ до разстройства, которое должно кончиться смертью. Христосъ-Спаситель никогда не дѣлалъ такимъ больнымъ подобныхъ упрековъ до ихъ исцѣленія, ибо самая болѣзнь уже убѣждаетъ больного, что онъ самъ виноватъ въ ней. Только тогда, когда больной выздоравливалъ, Господь говорилъ ему: „иди и впередъ не грѣши“. Вообще, всю бесѣду съ умирающимъ пастырь церкви долженъ вести такъ, чтобы при послѣднемъ концѣ своемъ больной могъ отъ чистаго сердца, съ глубокою вѣрою въ Бога, преданностію Его святой волѣ и надеждою на Его милосердіе сказать: „Боже! въ руки Твои предаю духъ мой“!

7. *Обращеніе съ преступниками.* Пастырю церкви нерѣдко приходится имѣть дѣло съ преступниками, то есть лицами, подвергшимися за свои преступленія той или иной карѣ государственныхъ законовъ. Съ христіанской точки зрѣнія преступники, какъ люди, сѣдящіе во тѣмъ и сѣни смертной, отдавшіе свою волю во власть злого духа, суть люди, болѣе другихъ несчастные. Поэтому они должны быть предметомъ особой христіанской любви и попечительности со стороны пастыря церкви. И это тѣмъ болѣе, что паства послѣдняго иногда и состоитъ только изъ однихъ преступниковъ, какъ это имѣетъ мѣсто для священниковъ, служащихъ при осторожныхъ церквахъ. Какъ же пастырь церкви долженъ обращаться съ преступниками?

Человѣку свойственно думать о другихъ по себѣ: если кто самъ хорошъ, тотъ и о другихъ думаетъ хорошо и поэтому бываетъ къ нимъ довѣрчивъ, и — наоборотъ. Несомнѣнно, что преступники сравнительно испорченнѣе другихъ членовъ общества; поэтому они и гораздо недовѣрчивѣе къ людямъ, чѣмъ послѣдніе. Недовѣрчивые ко всѣмъ, они бывають недовѣрчивы и къ пастырю церкви. Имъ все кажется, что послѣдній

нерѣдко является къ нимъ, какъ агентъ карающаго ихъ начальства, является за тѣмъ, чтобы вывѣдать ихъ тайны и потомъ открыть послѣднія правительству, или — чтобы склонить ихъ дѣйствовать такъ, какъ того потребуесть отъ нихъ начальство и т. п. Въ виду этого и самая разумная и самоотверженная дѣятельность пастыря церкви въ отношеніи къ преступнику можетъ оказаться бесполезною, разбиваясь о недоувѣріе къ нему преступника. Слѣдовательно, пастырь церкви долженъ, прежде всего, особенно позаботиться о томъ, чтобы снискать себѣ всецѣлое довѣріе преступника, дабы послѣдній убѣдился, что ему хотятъ только добра и ничего болѣе. А такое убѣжденіе можетъ сложиться въ преступникѣ только именно благодаря дѣламъ любви и милосердія въ отношеніи къ нему. Такъ, пастырь церкви можетъ высказывать искреннее участіе къ положенію заключеннаго, истинную любовь къ нему, какъ несчастному человѣку, можетъ удовлетворять различныя не противозаконныя нужды его, помогать, по мѣрѣ силъ, его семьѣ, оставшейся безъ него безъ поддержки, наполнять его скучныя досуги какими-нибудь полезными и добрыми занятіями, напр. бесѣдами съ нимъ, какъ поступали въ темницахъ св. апостолы, чтеніемъ, доставленіемъ ему подходящей работы и т. п. Истинная и искренняя любовь, какъ мы видѣли, есть величайшая сила: она способна не только открыть для довѣрчивости къ любящему, но и совершенно переродить сердце и самаго тяжкаго преступника. Бывали примѣры, что одно слово участія, въ родѣ сказаннаго напр. Спасителемъ со креста благоразумному разбойнику, одно дѣло милосердія и любви совсѣмъ перерождали души самыхъ закоренѣлыхъ злодѣевъ и направляли ихъ на новый путь. Но при этомъ пастырь церкви на первыхъ порахъ долженъ избѣгать всего, что можетъ въ глазахъ преступника придавать ему видъ именно государственнаго чиновника, — онъ не долженъ вмѣшиваться пока въ его отношенія къ острожному начальству, къ судебнымъ властямъ и т. под. Пусть преступникъ видитъ въ немъ только пока любящаго его служителя Божія, которому ничего не нужно, кромѣ его души и вѣчнаго его спасенія. Когда такимъ образомъ преступникъ довѣрится пастырю церкви и полюбитъ его, онъ самъ уже

начнетъ заговаривать съ нимъ о своемъ положеніи. Но на первыхъ порахъ пастырь церкви въ бесѣдахъ съ преступникомъ долженъ касаться лишь его общаго нравственнаго состоянія, не затрагивая именно тѣхъ его поступковъ, за которыя онъ подвергнутъ заключенію и карѣ законовъ: иначе преступникъ, обыкновенно ревниво хранящій свои преступныя тайны, можетъ заподозрить во всей дѣятельности въ отношеніи къ нему пастыря церкви лишь одну цѣль—вывѣдать отъ него его тайны; а при такомъ подозрѣніи онъ можетъ снова заключиться въ свою раковину недоувѣрія къ пастырю церкви. Затѣмъ пастырь церкви можетъ выяснять преступнику значеніе для каждаго человѣка и цѣлыхъ человѣческихъ обществъ христіанской нравственности, а также и основанныхъ на ней государственныхъ законовъ. Путемъ такихъ бесѣдъ пастырь церкви легко можетъ довести преступника до того, что онъ самъ заговоритъ о содѣянныхъ имъ преступленіяхъ. Тогда можно будетъ, на основаніи бесѣдъ о значеніи христіанской нравственности для человѣческихъ личностей и обществъ, показать весь вредъ преступленій какъ для самого преступника, такъ для его семьи и для общества, а также указать и на всю тяжесть ихъ предъ Богомъ и людьми. Такимъ образомъ преступникъ можетъ быть доведенъ до сознанія, что онъ, дѣйствительно, не имѣлъ никакого права дѣлать преступленія, что онъ дѣйствительно дѣдалъ дурно и теперь достойное по дѣламъ своимъ воспріимлетъ. И проснувшаяся совѣсть, оживившееся чувство правды побудятъ преступника не заператься, не пугать судебную власть, а чистосердечно сознаться въ своихъ преступленіяхъ, раскаяться въ нихъ и глубоко пожалѣть о томъ, что онъ сдѣлалъ ихъ. Чувство проснувшейся совѣсти и сознаніе необходимости удовлетворить оскорбленную преступленіемъ правду могутъ быть въ преступникѣ такъ сильны, что онъ не только во всемъ дурномъ раскается и все дурное возненавидитъ, но будетъ просить, какъ съ нѣкоторыми преступниками и бывало, судебныя власти о наказаніи, какъ о милости, хотя бы этимъ наказаніемъ служила даже смертная казнь.

Кстати, скажемъ здѣсь нѣсколько словъ о тѣхъ именно преступникахъ, судебный процессъ которыхъ долженъ кончиться

именно смертною казнію. Смерть всѣхъ страшитъ, въ глазахъ каждаго является обыкновенно чѣмъ-то такимъ, чего не должно бы быть въ жизни человѣческой. Но она не особенно страшна для христіанина, умирающаго въ мирѣ съ своею совѣстію, съ сознаниемъ, что онъ, по мѣрѣ силъ своихъ, старался жить по закону Христову. Не особенно страшна она для человѣка, измученнаго болѣзнями, надорвавшаго всѣ свои силы въ жизненной борьбѣ,—для такого человѣка смерть—„покой мужу“. Не страшна она для старика, все пережившаго, все переиспытывшаго, замкнувшагося въ себѣ самомъ, въ своемъ внутреннемъ я, которое уже само говоритъ ему, что пора уходить съ земли въ отечество вѣчное. Но смерть нерѣдко на утрѣ жизни, во цвѣтѣ лѣтъ, въ полномъ развитіи всѣхъ силъ, когда міръ манитъ къ себѣ безчисленными приманками, влечетъ къ себѣ улыбающимся впереди счастьемъ, смерть позорная на эшафотѣ, смерть въ раздорѣ съ Богомъ, людьми и своею совѣстію, въ разладѣ съ разумомъ, который говоритъ, что самъ лишилъ себя всего, что такъ хорошо въ этой жизни,—такая смерть по истинѣ ужасна. Перспектива такой смерти можетъ повергнуть преступника или въ полное отчаяніе, и тогда придется пастырю церкви обращаться съ нимъ такъ, какъ слѣдуетъ обращаться съ отчаявающимися, о чемъ будетъ сказано ниже; или такая смерть можетъ довести человѣка до полного озлобленія, до готовности возстать противъ Бога и людей. Въ томъ и другомъ случаѣ человѣкъ погибъ безвозвратно, погибъ, какъ Іуда или какъ не покаявшійся разбойникъ, распятый со Христомъ. Съ такимъ преступникомъ слѣдуетъ обращаться такъ же, какъ съ тяжело больными, не имѣющими силы, въ виду смерти, оторваться отъ земныхъ привязанностей. Нужно такъ же, какъ и другихъ преступниковъ, доводить его постепенно до признанія, что судьба его и не могла быть иною, что нужно уже думать не о смерти, а о томъ, что будетъ послѣ нея. Поддерживая бодрость духа осужденнаго указаніями на безконечное милосердіе Божіе, на тщету всего земного, не исключая и позора, пастырь церкви можетъ довести преступника до того, что онъ, подобно благоразумному разбойнику, внутренне воскликнетъ: „достойное по дѣламъ моимъ воспріемлю“ и прими-

рится съ своею участію, Богомъ и людьми. И тогда онъ можетъ быть спасенъ для царствія Божія. Случается, что вслѣдствіе естественнаго несовершенства человѣческаго ума, судебныя власти и лица, призываемыя къ суду надъ преступниками, иногда не могутъ добиться отъ подсудимыхъ правды и, вопреки своимъ намѣреніямъ, осуждаютъ и наказываютъ иногда, вмѣсто дѣйствительно виноватыхъ, невинныхъ. Послѣдніе, теряя свою гражданскую честь и права, свою свободу, различныя преимущества жизни, а иногда и самую жизнь, въ то же время сознавая, что они совершенно невинны въ томъ, въ чемъ ихъ обвинили, могутъ озлобиться и какъ бы на смѣхъ сдѣлаться именно настоящими преступниками, чтобы было за что терпѣть. Такимъ лицамъ пастырь церкви долженъ указывать, прежде всего, на Христа, невинно осужденнаго и потерпѣвшаго, и объяснять, что враги Его ничего бы не могли съ Нимъ сдѣлать, если бы не было на то воли Божіей; что и невинный страдаетъ за преступления другихъ по дѣйствию Божественнаго Промысла, Который посылаетъ на него эти страданія или для укрѣпленія его вѣры въ Бога, или для испытанія его стойкости въ добрѣ, или, наконецъ, для искупленія различныхъ его собственныхъ грѣховъ и проступковъ, которые доселѣ ускользали отъ людскихъ взоровъ и суда. Затѣмъ пастырь церкви долженъ разъяснять, что участь тѣхъ, кто, сдѣлавъ преступленіе, сваливаетъ его на невиннаго, бываетъ гораздо злѣе участи послѣдняго; что рано или поздно правда выйдетъ наружу, ибо „нѣсть тайны, яже не открытается“; что за эти временныя испытанія, за потерю этихъ временныхъ благъ, Господь наградить его благами вѣчными, только бы онъ безропотно, кротко и мужественно, съ полной преданностію волѣ Божіей, перенесъ эти испытанія. Но если окажется, что преступникъ дошелъ до такой степени умственной и нравственной испорченности, что никакія мѣры, никакія заботы объ его исправленіи, никакая самоотверженность при этомъ со стороны пастыря церкви не только не достигаютъ цѣли, но еще вызываютъ глумленія со стороны преступника: то послѣдній долженъ быть признанъ безнадежно погибшимъ, и пастырь церкви долженъ обращаться съ нимъ, какъ съ людьми, не имѣющими и

не желающими имѣть ничего святаго, объ обращеніи съ которыми будетъ сказано ниже.

ОЧЕРКЪ ШЕСТОЙ.

Отдѣленіе—В:

Обращеніе съ людьми, различными по ихъ внутреннимъ состояніямъ и отношеніямъ къ царствію Божію.

Кромѣ бѣдственныхъ внѣшнихъ состояній человѣка, имѣющихъ мѣсто въ земной его жизни и лишь косвенно и условно могущихъ неблагопріятно вліять на будущую жизнь его за гробомъ, есть еще бѣдственныя состоянія внутреннія, имѣющія основу въ самой душѣ человѣка и прямо и безусловно приводящія послѣдняго къ гибели за гробомъ. Эти духовно бѣдственныя состоянія гораздо важнѣе первыхъ, ибо они—причина первыхъ и поддаются уврачеванію гораздо труднѣе, чѣмъ первыя. Люди, подвергшіеся этимъ бѣдственнымъ состояніямъ, конечно, гораздо несчастнѣе первыхъ: нерѣдко терпя за эти состоянія на землѣ, они терпятъ за нихъ и въ загробной жизни. Поэтому такіе люди должны быть предметомъ особенно ревностной попечительности и особенно самоотверженной любви со стороны пастыря церкви. Общая характеристика такихъ людей болѣе или менѣе отрицательная: это—люди грѣховные, которые по ихъ внутреннимъ состояніямъ или совсѣмъ неспособны къ жизни по Христу, или почему-либо не обращаются къ такой жизни, или же проходятъ путь Христовъ съ различными преткновеніями, такъ сказать, о свою же собственную душу.

Различные нравственные недостатки и грѣховныя состоянія людей зависятъ или отъ недостатковъ, пробѣловъ и погрѣшностей въ области христіанскаго вѣдѣнія (вѣры), или же отъ недостатковъ въ области воли (любви), которая „не еже хочетъ доброе, творить, но еже не хочетъ злое, сіе содѣваетъ“; а недостатки въ сферахъ вѣры и любви христіанскихъ отражаются недостатками же и въ области сердца (надежды христіанской). Такимъ образомъ, приступая къ вопросу объ обращеніи па-

стыря церкви, по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ, съ людьми различныхъ внутреннихъ состояній и отношеній къ царствію Божію, мы подраздѣляемъ такихъ людей на три вида: а) людей, грѣхи которыхъ зависятъ отъ различныхъ несовершенствъ ихъ вѣры; б) людей, грѣхи которыхъ зависятъ отъ несовершенствъ ихъ воли, и в) людей, грѣхи которыхъ зависятъ отъ несовершенствъ ихъ христіанской надежды.

Но отдѣльно стоятъ люди, которые совсѣмъ не имѣютъ ни вѣры, ни христіанской любви и надежды, ни совѣсти, никакихъ нравственныхъ навыковъ,—люди, которыхъ по справедливости можно назвать людьми, не имѣющими ничего святого. О нихъ прежде всего мы и будемъ говорить здѣсь.

Обращеніе съ людьми, не имѣющими ничего святого. Здѣсь мы встрѣчаемся, прежде всего, съ правиломъ Христа-Спасителя: „Не давайте святыни псамъ и не бросайте жемчуга вашего предъ свиньями, чтобъ они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали васъ“ (Мѡ. 7, 6). Подъ святыней и жемчугомъ, по объясненію отцовъ церкви, разумѣется здѣсь все, что относится къ религіи Христовой, какъ то: высокія божественныя истины христіанства, христіанскій нравственный законъ, св. таинства, различныя божественныя установленія, церковныя священныя обряды и т. под. Песъ и свинья—животныя, отличающіяся своею нечистоплотностію. Такъ, о первомъ извѣстно, что онъ „возвращается на свою блевотину“ (2 Петр. 3, 22), не гнушаясь ею. Такимъ образомъ подъ псами слѣдуетъ разумѣть людей, неопятныхъ нравственно, не гнушающихся въ себѣ ничѣмъ, даже самымъ гнуснымъ въ нравственномъ отношеніи, даже любящихъ все такое, отъ чего отвращается нравственное чувство сколько-нибудь привыкшаго къ нравственной опятности человѣка. Свинья—классическій символъ грязи и чисто животной жизни: ѣсть, пить, спать, валяется во всевозможной грязи, пожираетъ иногда своихъ дѣтей для удовлетворенія своихъ животныхъ потребностей. Слѣдовательно, подъ свиньями слѣдуетъ разумѣть людей, живущихъ только по плоти, для своихъ животныхъ наслажденій, не гнушающихся валяться во всевозможной нравственной грязи, не имѣющихъ никакихъ высшихъ интересовъ и стремленій духа;

а если послѣднія когда-либо невольнo и вспыхнуть въ ихъ душѣ слабой и мимолетной искрою, то они сейчасъ же подавляютъ ихъ по первому требованію своей животной природы. Итакъ, подѣ псами и свиньями слѣдуетъ разумѣть именно людей, не имѣющихъ ничего святаго: это—люди, живущіе только по плоти, только животной стороною своей природы. Какъ же обращаться съ такими людьми?

Когда пастырь церкви доподлинно узнаетъ, что они именно таковы, то онъ не долженъ метать предъ ними бисера, не долженъ совсѣмъ проповѣдывать имъ истину и добродѣтель христіанскую. Почему такъ? А потому, что они не поймутъ этой проповѣди, ибо въ душѣ ихъ нѣтъ ни запросовъ на нее, ни почвы для ея вкорененія. Это—люди, „не могущіе принять того, что отъ Духа Божія, ибо они плотяны и не могутъ разумѣть, когда духовно востязуются“. Во-вторыхъ, такіе люди могутъ и погубить проповѣдника, а вмѣстѣ съ нимъ пресѣчь и его благую дѣятельность среди другихъ людей. Можетъ случиться, что человѣкъ, имѣющій у себя собакъ или свиней, иногда погибаетъ отъ нихъ при ихъ кормленіи, когда приноситъ имъ кормъ. При видѣ корма въ нихъ пробуждается сильнѣйшій животный аппетитъ. Съ жадностію набрасываются они на принесенный кормъ, но съ перваго же куска чувствуютъ, что кормъ этотъ не по ихъ вкусу. И вотъ, подѣ вліяніемъ разгорѣвшагося аппетита и злости за его неудовлетвореніе, они бросаются на своего хозяина и разрываютъ его. Подобное же можетъ въ данномъ случаѣ произойти и съ пастыремъ церкви. Видя, что онъ хочетъ что-то предложить имъ, и надѣясь, что это будетъ нѣчто для нихъ пріятное, люди, уподобляющіеся псамъ и свиньямъ, приготовляются послушать проповѣдника и съ удовольствіемъ провести время. Но съ первыхъ же словъ сѣятеля слова Божія они видятъ, что онъ говоритъ имъ совсѣмъ не то, что бы хотѣлось имъ слышать, а нѣчто для нихъ весьма непріятное, будящее ихъ уснувшую, не дружественно расположенную къ нимъ совѣсть, и нѣчто для нихъ непривычное и непонятное, а потому и скучное. И вотъ, они могутъ начать „драться отъ ненависти“ къ проповѣднику, пытаться угрозами заставитьъ его замолчать, употребить даже насиліе, какъ это

пытались дѣлать и дѣлали такіе люди въ отношеніи къ Иисусу Христу и Его св. апостоламъ, могутъ такъ или иначе погубить проповѣдника, какъ убили они Господа Иисуса, какъ убивали пророковъ и апостоловъ. Такимъ образомъ пастырю церкви слѣдуетъ, по смыслу приведенныхъ и разсмотрѣнныхъ нами словъ Христа-Спасителя и—на основаніи заповѣди апостольской „оберегаться псовъ“ (Филип. 3, 2; срав. 2 Тим. 3, 5), избѣгать общенія съ такими людьми, воздерживаться отъ бесѣдъ съ ними съ цѣлю ихъ обращенія.

Но спросятъ: неужели же этихъ людей, по истинѣ вполне несчастныхъ, предоставитъ ихъ собственной судьбѣ, неужели оставитъ ихъ всецѣло и навсегда во власти „князя міра сего“, дѣйствующаго въ нихъ? Нѣтъ, пастырь церкви долженъ молиться за такихъ людей, и молиться тѣмъ пламеннѣе, чѣмъ меньше у него надежды на ихъ обращеніе: только Единый Богъ своею благодатною и всемогущею силою можетъ обратить такихъ людей на путь истины и добра (см. оч. I, § 2).

Но вотъ вопросъ: люди, о которыхъ идетъ рѣчь, могутъ свой образъ жизни возводить въ общее правило, соблазняя и другихъ жить по-своему; при этомъ, по тѣмъ или инымъ причинамъ, они могутъ иногда быть очень вліятельными въ своемъ приходѣ. Примѣромъ своей жизни и—пользуясь своимъ вліяніемъ, они могутъ подрывать дѣло воспитанія паствы для царствія Божія, могутъ такъ или иначе вредно вліять на своихъ соприхожанъ и такъ или иначе вредить среди нихъ личности священника и его достоинству и авторитету. Какъ же быть въ такихъ случаяхъ?

Въ виду такой злой дѣятельности такихъ людей, пастырь церкви, во-первыхъ, обязанъ быть особенно трезвеннымъ, зоркимъ и бдительнымъ (см. оч. I, § 3) стражемъ надъ нравственнымъ благомъ добрыхъ овецъ своего стада. Послѣднихъ онъ всячески долженъ охранять отъ соблазна со стороны „волковъ хищныхъ, не щадящихъ стада“. Пастырь церкви долженъ стремиться къ тому, чтобы его добрыя овцы не были младенцами, „колеблющимися и увлекающимися всякимъ вѣтромъ ученія по лукавству челоувѣковъ, по хитрому искусству обольщенія“ (Еф. 4, 14). А для этого онъ постоянно, „благовременно и

безвременно“,—и съ церковной кафедрѣ, и въ внѣ-богослужебныхъ собесѣдованіяхъ съ своими пасомыми, долженъ излагать и напоминать имъ религіозно-нравственное ученіе Христово, научать ихъ отличать доброе отъ злого, истинно полезное отъ истинно вреднаго, увѣщевать, умолять соблазняющихся и запрещать имъ входить въ нравственное общеніе съ такими людьми. Одновременно съ этимъ пастырь церкви обязанъ и противъ соблазнителей принимать мѣры, рекомендованныя Христомъ-Спасителемъ и Его св. апостолами въ отношеніи къ грѣшникамъ вообще (см. оч. III).

Какая же изъ этихъ мѣръ болѣе приложима къ людямъ, не имѣющимъ ничего святаго?

Только послѣдняя мѣра, то есть, отлученіе отъ церкви. Почему такъ? Потому, во-первыхъ, что нравственное состояніе нераскаяннаго и не имѣющаго ничего святаго грѣшника таково, что всѣ другія мѣры въ отношеніи къ нему, каковы—увѣщаніе, запрещеніе, различные совѣты и словопренія будутъ идти въ разрѣзъ съ заповѣдію Спасителя—„не метать бисера предъ свиньями“—и заповѣдію св. апостоловъ—„остерегаться лсовъ“. Во-вторыхъ, эта мѣра представляется единственно приложимою къ такому человѣку въ виду образа дѣйствій Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ въ отношеніи къ нераскаяннымъ грѣшникамъ, страдавшимъ какими-нибудь отдѣльными видами грѣховъ.

Если же съ явными и упорными грѣшниками, грѣшившими лишь тѣми или иными видами грѣха, Христосъ-Спаситель и Его св. апостолы поступали, какъ мы видѣли въ очеркѣ III, такъ строго, то съ людьми, такъ сказать, сплошь грѣховными, не имѣющими ничего добраго и святаго, пастырь церкви не долженъ останавливаться, если то будетъ необходимо, предъ самыми строгими мѣрами къ ихъ исправленію или—къ охраненію отъ ихъ вреднаго вліянія другихъ членовъ его прихода.

Н. Румянцевъ.

(Продолженіе будетъ).

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Продолженіе *).

Когда Іоаннъ Константинопольскій получилъ отъ императора свой титулъ *вселенскаго*, то Григорій В. писалъ слѣдующее письмо этому императору: ¹⁾

„...Нашъ благочестивѣйшій государь поступаетъ мудро, стараясь доставить Церкви миръ для успокоенія своей имперіи, благоволиительно приглашая священниковъ къ соглашенію и единенію. Я горячо желаю того же и, сколько отъ меня зависитъ, повинуюсь свѣтлѣйшимъ приказаніямъ государя. Но такъ какъ предметъ касается не моего дѣла, а дѣла Божія; такъ какъ не я одинъ возмущаюсь, но возмущена вся Церковь; такъ какъ изобрѣтеніемъ извѣстнаго напыщеннаго и высокоумнаго слова нарушены каноны, досточтимые соборы и самыя повелѣнія Господа нашего Іисуса Христа: то пусть же благочестивѣйшій государь пресѣчетъ это зло, и если болѣзнь окажется упорной, пусть свяжетъ ее браздами императорской власти. Ограничивая подобныя вещи, вы дадите свободу государству и этого рода пресѣченіемъ, уменьшите зло вашей имперіи.

„Всѣ, читавшіе евангеліе знаютъ, что попеченіе о всей Церкви ввѣрено Самимъ Господомъ св. Петру, первому изъ всѣхъ апостоловъ. Въ самомъ дѣлѣ, Онъ ему сказалъ: *Петръ, любишь ли ты меня? Паси овцы мои.* Онъ сказалъ ему еще: *Сатана селалъ стять тебя, какъ пшеницу; но Я молился о*

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 14, за 1894 г.

¹⁾ Письма св. Григорія, кн. V; письмо 20 (изд. Беведикт.).

тебѣ, чтобы не осудила вѣра твоя, и ты обратившись, утверди братьевъ твоихъ. Онъ сказалъ ему также: Ты еси Петръ и на семъ камнѣ созижду Церковь Мою и врата ада не одолѣютъ ее; и дамъ тебѣ ключи Царствія небеснаго, и все, что свяжешь на земли, будетъ связано на небеси; и все, что разрѣшишь на земли, будетъ разрѣшено на небеси. И такъ св. Петръ получилъ ключи царствія небеснаго; ему дарована власть вязать и рѣшить; ему ввѣрено попеченіе о всей Церкви и первенство, и однако же онъ не назывался *вселенскимъ апостоломъ*. А святѣйшій мужъ Іоаннъ, мой братъ по священству, усиливается принять титулъ *вселенскаго епископа*. И вотъ я обязанъ написать и сказать: *о, времена! о, нравы!*

Мы не хотимъ пропустить эти слова св. Григорія, не вникнувши во всю ихъ важность. Этотъ великій учитель, какъ очевидно, понимаетъ евангельскій текстъ относительно св. Петра въ смыслѣ, самомъ благопріятномъ для этого апостола. Онъ возвышаетъ Петра, какъ имѣвшаго *первенство* въ апостольскомъ обществѣ, какъ обязаннаго Самимъ Господомъ пещись обо всей Церкви. Что же онъ выводитъ отсюда?—Извѣстно, какъ разсуждаютъ папы съ тѣхъ поръ, какъ злоупотребляютъ приводимыми имъ текстами, чтобы присвоить себѣ въ Церкви власть *вселенскую и абсолютную*. Прежде всего они усвояютъ евангельскимъ словамъ смыслъ самый обширный, самый абсолютный, и затѣмъ прилагаютъ его къ себѣ въ качествѣ преемниковъ св. Петра. Св. Григорій поступаетъ совершенно иначе; онъ сопоставляетъ преимущества Петра съ его смиреніемъ, воспрепятствовавшимъ ему присвоить себѣ власть *вселенскую*; онъ такъ мало думаетъ выставять себя наслѣдникомъ Петра, что указываетъ на примѣръ этого апостола только для того, чтобы привести въ смущеніе Іоанна Константинопольскаго и всѣхъ тѣхъ, которые захотѣли бы присвоить себѣ въ Церкви власть *вселенскую*. Такимъ образомъ примѣромъ св. Петра онъ опровергаетъ власть, которую папы приписываютъ себѣ во имя св. Петра и какъ преемники святого Петра!

Св. Григорій продолжаетъ:

„...Защищаю ли я, благочестивѣйшій государь, мое собственное дѣло при этихъ обстоятельствахъ? Ищу ли я отмщенія

моему частному оскорбленію? Нѣтъ, предметъ касается дѣла Бога всемогущаго, дѣла Церкви вселенской.

„Кто это тотъ, который, совершенно вопреки евангельскимъ заповѣдямъ и каноническимъ опредѣленіямъ, имѣетъ дерзость похищать новый титулъ. Да будетъ благоугодно небу, чтобы только одинъ, не умаляя другихъ, индивидуально желалъ быть *вселенскимъ!*...“

„Церковь константинопольская доставляла епископовъ, впадавшихъ въ бездну ереси и тоже дѣлавшихся еретиками. Именно изъ ней вышелъ Несторій, который, полагая, что въ Иисусѣ Христѣ, посредникѣ между Богомъ и людьми, существуютъ два лица, дошелъ такимъ образомъ до еврейскаго вѣроломства. Именно изъ ней вышелъ Македоній, который отвергалъ то, чтобы Духъ Святой былъ Богомъ, консубстанціальнымъ со Отцемъ и Сыномъ. Такимъ образомъ, если кто-либо похищаетъ въ Церкви титулъ, резюмирующій въ себѣ всѣхъ вѣрующіихъ: тогда *вселенская* Церковь, о богохульство! падетъ вмѣстѣ съ нимъ, потому что онъ именуется вселенскимъ. Пусть же всѣ хрістіане отвергнуть этотъ титулъ богохульный, этотъ титулъ, лишающій священнической чести всѣхъ пастырей, коль скоро честь эта безразсудно похищается однимъ!“

„Дѣло достовѣрное, что этотъ титулъ былъ предложенъ досточтимымъ Халкидонскимъ соборомъ римскому первосвященнику, чтобы почтить блаженнаго Петра, князя апостоловъ. Но никто изъ первосвященниковъ не соглашался пользоваться этимъ исключительнымъ (*particulier*) титуломъ, изъ опасенія, что если дадутъ нѣчто исключительное одному, то всѣ священники будутъ лишены подобающей имъ чести. Какимъ же образомъ, когда мы не домогаемся честолюбивой славы титула, предложеннаго намъ, другой имѣетъ дерзость присвоить его, хотя никто ему не предлагалъ его“?

Это мѣсто св. Григорія весьма замѣчательное. Прежде всего этотъ святой утверждаетъ, что именно соборъ предоставилъ римскимъ епископамъ честь называться *вселенскими*; поступилъ ли бы этотъ соборъ подобнымъ образомъ съ цѣлью почтить этихъ епископовъ, если бы думалъ, что уже по *праву божественному* они обладаютъ *вселенскою властію*? Святой

Григорій увѣряетъ даже, что соборъ желалъ почитать римскихъ епископовъ *въ честь святаго Петра*; итакъ онъ не думалъ, что *вселенскія власть* переходитъ къ нимъ по преемству *отъ этого апостола*. Церковь римская справедливо славится святымъ Петромъ, потому что онъ прославилъ ее своимъ мученичествомъ. Такимъ образомъ въ воспоминаніе этого мученичества и *въ честь* перваго изъ апостоловъ вселенскій Халкидонскій соборъ *предложилъ* римскимъ епископамъ почетный титулъ. Какъ примирить съ этими фактами, засвидѣтельствованными папою св. Григоріемъ, притязанія современныхъ римскихъ епископовъ, которые *по божественному праву* признаютъ себя облеченными не только титуломъ *вселенскаго епископа, отца всѣхъ вѣрующихъ*, но и *вселенскимъ верховенствомъ*?

Эти письма св. Григорія суть неопровержимые памятники, свидѣтельствующіе, что вселенская Церковь тотъ-часъ возстала, какъ только увидѣла въ своихъ нѣдрахъ появленіе перваго мерцанія *вселенской* власти, покоящейся въ одномъ епископѣ. Вся Церковь понимала, что подобная власть не можетъ установиться безъ того, чтобы весь епископатъ не былъ лишенъ своихъ *правъ*. Въ самомъ дѣлѣ, по божественному установленію, управленіе Церковію должно быть *соборнымъ*; такимъ образомъ власть должна пребывать только въ обществѣ законныхъ пастырей, а не въ одномъ пастырѣ исключительно. Нельзя стоять за вселенскую власть одного епископа, не уничтожая принципа божественнаго устройства Церкви.

Вотъ истина, съ очевидностію вытекающая изъ сочиненій папы св. Григорія Великаго.

Объ этомъ же предметѣ онъ писалъ Евлогію, епископу Александрійскому и Анастасію, епископу Антиохійскому. Онъ имъ говорилъ: „Восемь лѣтъ тому, когда еще жилъ нашъ предшественникъ, блаженной памяти Пелагій, нашъ собратъ и соепископъ, воспользовавшись случаемъ по другому дѣлу, собралъ синодъ въ городѣ Константинополѣ и старался присвоить себѣ титулъ *вселенскаго*. Какъ только предшественникъ мой узналъ объ этомъ, онъ послалъ письма, въ которыхъ властію св. апостола Петра, отвергъ дѣянія этого синода“.

Римскіе богословы чрезвычайно злоупотребляютъ этимъ мѣс-

томъ въ пользу своей системы. Если бы они сравнили его съ другими текстами св. Григорія, трактующими о томъ-же предметѣ, и со всѣмъ его ученіемъ, то они были бы убѣждены въ двухъ вещахъ: 1) что св. Григорій разумѣетъ здѣсь только первенство, дарованное римскому епископу соборами, по причинѣ достоинства его престола, прославленнаго мученичествомъ св. Петра, *перваго* среди апостоловъ; 2) что дѣло производилось въ Константинопольскомъ соборѣ о частномъ предметѣ, касавшемся дисциплины, при которомъ обвиняемый пастырь обратился въ Римъ. Римскій епископъ Пелагій былъ такимъ образомъ окончательнымъ рѣшителемъ этого дѣла; онъ былъ таковымъ въ силу первенства, *дарованнаго* его престолу; это первенство было усвоено его престолу ради св. Петра; Халкидонскій соборъ тоже, *въ честь св. Петра*, предложилъ римскимъ епископамъ титулъ *вселенскихъ*, какъ учить насъ объ этомъ св. Григорій. Но при этомъ соборѣ еще далеко отъ усвоенія папамъ *верховенства по божественному праву, унаследованнаго ими по преемству отъ св. Петра*. Римляне все это видятъ въ вышеприведенномъ текстѣ св. Григорія: но они тщательно избѣгаютъ приводить другіе тексты, опредѣляющіе смыслъ этого послѣдняго и показывающіе намъ подлинное ученіе св. папы. Они часто пользуются подобнымъ приѣмомъ при своихъ цитатахъ, заимствованныхъ или изъ соборовъ, или изъ отцовъ церкви. Приведемъ доказательства.

Св. Григорій присовокупляетъ:

„Какъ извѣстно Вашей Святости, которую я почитаю исключительнымъ образомъ, этотъ титулъ *вселенскаго* былъ предложенъ святымъ соборомъ Халкидонскимъ епископу апостольскаго престола, коего я есмь служитель по милости Божіей. Но никто изъ моихъ предшественниковъ не хотѣлъ пользоваться *этимъ нечестивымъ словомъ*, потому что, въ самомъ дѣлѣ, *если какой либо патріархъ будетъ называться вселенскимъ, то этимъ отниметъ патріархій титулъ у другихъ*. Да будетъ же далеко отъ всякой души христіанской желаніе похищать его, хотя бы это было возможно, хотя бы этимъ лишь незначительно уменьшалась честь нашихъ братьевъ! И поелику мы сами отказываемся отъ предложенной намъ чести, то подумайте, какъ позорно насильно похищать ее другому“.

Римскіе богословы тщательно остерегаются обращать вниманіе на то мѣсто, гдѣ св. Григорій смотритъ на себя, какъ на *патріарха*, равнаго другимъ *патріархамъ*; въ этомъ мѣстѣ онъ ясно говоритъ, что если одинъ изъ патріарховъ объявитъ себя *вселенскимъ*: то по этому самому другіе уже не будутъ патріархами. Это ученіе очень хорошо согласуется съ ученіемъ о *первенствѣ*, дарованномъ римскому патріарху, ради св. Петра и въ воспоминаніе о *мученичествѣ*, которое претерпѣлъ въ Римѣ *этотъ первый изъ апостоловъ*, но можетъ ли оно согласоваться съ *верховенствомъ ВСЕЛЕНСКИМЪ*, переходящимъ по *божественному праву* на римскихъ епископовъ, чрезъ св. Петра, ихъ *мнимаго* предшественника? Очевидно, нѣтъ.

Св. Григорій продолжаетъ излагать ученіе, противоположное современной папской системѣ.

„Вотъ почему, говоритъ онъ, Ваша Святость никому не дайте въ своихъ письмахъ титула *вселенскаго*, дабы не лишитъ себя принадлежащаго вамъ, усвоивъ другому честь, *которая не принадлежитъ ему*. Что касается меня, то хотя я отдаленъ отъ васъ большими пространствами земли и моря, но я тѣсно соединенъ съ вами сердцемъ. Уповаю, что таковы же чувства и Вашего Блаженства въ отношеніи ко мнѣ; коль скоро вы любите меня, какъ я люблю васъ, то пространство уже не раздѣляетъ насъ. Итакъ благодареніе этому горчичному сѣмени, тому зерну, которое повидимому мало и незначительно и которое распространяя во всѣ стороны свои вѣтви, произрастающія изъ одного и того же корня, доставляетъ убѣжище всѣмъ птицамъ небеснымъ! Благодареніе также этой закваскѣ, которая, будучи смѣшана съ тремя мѣрами муки, образуетъ единство массы цѣлаго рода человѣческаго. Благодареніе и этому маленькому камню, который безъ труда оторвавшись отъ горы, занялъ все пространство земли; который распространился для образованія тѣла вселенской церкви, приводя родъ человѣческой къ единству; который содѣлалъ даже, что различіе разныхъ частей служить къ скрѣпленію единства связей.

„Отсюда слѣдуетъ, что мы не удалены отъ васъ, ибо мы есмы *едино* въ Томъ, Который существуетъ повсюду. Воздадимъ Ему благодарность за то, что Онъ разрушилъ вражду, дабы, въ Его

человѣчествѣ, во всей вселенной существовало только одно стадо и одно пастбище подъ однимъ пастыремъ, коимъ Онъ есть Самъ. Будемъ всегда помнить эти наставленія проповѣдника истины: *Старайтесь соблюдать единство духа въ союзѣ мира* (Послан. св. Павла къ Ефес. IV, 3); *старайтесь имѣть со всеми миръ и святость (bonne harmonie), безъ которой никто не увидитъ Господа* (Посланіе св. Павла къ Евреямъ, XII, 14). Онъ же говорилъ своимъ ученикамъ: *Если можно, и сколько зависитъ отъ васъ, со всеми людьми живите въ мирѣ* (Посланіе св. Павла къ Римлянамъ, XII, 18). Онъ зналъ, что добрые не могутъ имѣть мира съ злыми; вотъ почему онъ прежде всего говорить, какъ это вамъ извѣстно: *Если можно*“.

Остановимся на минуту на этомъ мѣстѣ письма св. Григорія. Не замѣчательно ли, что говоря о Церкви, какъ *единомъ стадѣ* подъ водительствои единоаго пастыря, коимъ есть Иисусъ Христосъ, онъ выразительно говорить, что Иисусъ Христосъ есть единый *видимый* пастырь Церкви, или что тоже, что Онъ есть ея пастырь *по своему челоѣчеству, въ своей плоти*, согласно со всею силою его выраженія: *in carne sua*? Не значить ли это исключать всякую идею *вселенскаго* пастыря, замѣщающаго и представляющаго Иисуса Христа? Не значить ли это, слѣдовательно, уничтожать однимъ словомъ всѣ притязанія современнаго папства и приводить истинное папство къ *первенству*, установленному Церковію?

Замѣтимъ еще, что св. Григорій, цитируя посланіе къ Римлянамъ, называетъ этихъ *Римлянъ учениками св. Павла*. Св. Павелъ писалъ свое посланіе къ римскимъ христіанамъ около 58 года по Р. Х.; въ Римѣ было тогда немного христіанъ, которые не составляли Церкви въ собственномъ смыслѣ и которые собирались у одного изъ нихъ, у Акилы. Они прибыли въ Римъ изъ различныхъ странъ, просвѣщенныхъ евангелиемъ св. Павломъ; вотъ почему св. Григорій называетъ ихъ *учениками* этого апостола. Они писали къ нему, прося его прійти къ нимъ и посѣтить ихъ. Павелъ отвѣчаетъ имъ своимъ посланіемъ, въ которомъ общаетъ проповѣдовать евангеліе въ Римѣ. Онъ прибылъ туда по истеченіи *двухъ лѣтъ*. Онъ нашелъ тамъ евреевъ, которые знали христіанъ только по имени и которые, слѣ-

довательно, еще не были просвѣщены св. Петромъ, ихъ исключительнымъ апостоломъ. Павелъ образовалъ Церковь въ Римѣ и поставилъ епископомъ Лина, своего ученика, котораго Тертуллианъ, св. Иринеи и Евсевій считаютъ *первымъ* римскимъ епископомъ, какъ мы видѣли это выше.

Въ виду этихъ фактовъ, что дѣлается съ мнимымъ епископствомъ св. Петра въ Римѣ, на каковомъ епископствѣ ультрамонтане основываютъ всю свою систему? Очевидно св. Петръ прибылъ въ Римъ не задолго до своей мученической кончины. И именно *по причинѣ мученичества перваго* изъ апостоловъ, а не по причинѣ его епископованія въ Римѣ, соборы, какъ на-примѣръ Халкидонскій и Сардикийскій, *усвоили* римскому епископу особенныя преимущества.

Такимъ образомъ св. Григорій, въ своемъ письмѣ къ патріархамъ, не старается усвоить себѣ по апостольскому преемству чрезъ св. Петра власти, которой онъ не имѣлъ; онъ даже возводитъ, и основательно, свою Церковь къ св. Павлу, а не къ св. Петру. Итакъ, когда въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ власть своего предшественника *властію св. Петра*, то подъ этимъ разумѣетъ только права, полученныя римскими епископами отъ соборовъ *въ честь Петра*, который прославилъ римскую церковь своею славною смертію.

Мы спрашиваемъ, можно ли въ письмѣ св. Григорія къ патріархамъ видѣть рѣчь высшаго въ отношеніи къ подчиненнымъ? Св. Григорій, въ качествѣ *перваго епископа* Церкви, *перваго патріарха*, принимаетъ инициативу, обращаетъ вниманіе другихъ патріарховъ, *своихъ братьевъ*, на узурпаторство одного изъ нихъ; онъ *проситъ ихъ* соединиться съ нимъ для сопротивленія тому, что онъ признаетъ зломъ для цѣлаго епископата, даже для всей *вселенской* Церкви. Онъ не дѣлаетъ ни малѣйшаго намека на высшую власть, которою обладаетъ; онъ апеллируетъ къ заповѣдямъ божественнымъ и къ канонамъ противъ похищенія, которое онъ называетъ *дѣловымъ*. Еще разъ, есть ли это рѣчь вождя, монарха *вселенскаго*? Очевидно, нѣтъ. Нельзя читать этого прекраснаго письма св. Григорія къ патріархамъ Антиохійскому и Александрійскому и не убѣдиться, что папство *по божественному праву*, какимъ оно выставляетъ себя теперь,

было ему неизвѣстно; что онъ возстаетъ противъ направленія, которое можно признать первою попыткою на *вселенскую* юрисдикцію; что онъ смотритъ на эти первые опыты, какъ на предпріятіе способное разстроить всю Церковь и какъ на *уменьше* правъ всего священства. Быть можетъ, онъ придаетъ слишкомъ большую важность титулу чисто *почетному*, исходящему только изъ императорской власти; но подъ этимъ титуломъ онъ видитъ направленіе анти-каноническое и первая попытка на *вселенское* папство. Что можетъ сказать объ этомъ само папство, со всѣми своими современными притязаніями? Оно по справедливости оказывается величайшимъ врагомъ этого и является въ себѣ самомъ источникомъ всѣхъ золъ, коими Церковь была обременена въ теченіе столькихъ вѣковъ.

Патріархъ Александрійскій не отвѣчалъ ему. Григорій писалъ къ нему, прося его увѣдомить о своемъ мнѣніи ¹⁾.

Среди этихъ происшествій Іоаннъ Константинопольскій померъ. Григорій тотъ-часъ написалъ Киріаку, преемнику этого епископа, который прислалъ ему общительную грамоту. Онъ восхваляетъ его вѣру, но присовокупляетъ по поводу титула *вселенскій*, принятаго имъ по примѣру своего предшественника:

„Мы дѣйствительно сохранимъ миръ между собою, говоритъ онъ ему ²⁾, если вы откажетесь отъ гордости нечестиваго титула, согласно съ словомъ учителя языковъ: *О, Тимофей! храни залогъ, отверщаясь негоднаго пустословія* (1 Тим. VI, 20). Въ самомъ дѣлѣ, весьма несправедливо, что лица, призванныя быть проповѣдниками смиренія, горделиво тщеславятся пустымъ титуломъ. Когда проповѣдникъ истины сказалъ: *А меня сохрани Богъ отъ того, чтобы хвалиться, разве только крестомъ Господа нашего Іисуса Христа* (Посл. къ Галат. VI, 14): то этимъ показалъ истинную славу для прославленія не *во временной власти*, но *въ томъ, что терпитъ за имя Христово*. Ради этого мы обнимаемъ васъ отъ всего сердца; ради этого признаемъ васъ священникомъ, если только, отвергнувъ пустой титулъ, вы займете престолъ святости съ святымъ смиреніемъ.

¹⁾ Письма св. Григорія, кн. VI, письмо 60-е (издан. Бенедикт.).

²⁾ Кн. VII, письмо 4-е.

„Ибо мы соблазняемся преступнымъ титуломъ; мы пытаемъ къ нему ненависть, и мы громко высказались по этому предмету. Но, Ваше Братство, знаете, что сказала истина: „Если принесешь даръ твой къ алтарю и тутъ вспомнишь, что братъ твой имѣетъ нѣчто на тебя; оставь тамъ даръ твой предъ алтаремъ, и поди, прежде примиришь съ братомъ твоимъ; и тогда приди и принеси даръ твой“ (Мѡ. V, 23—24). Ибо хотя всякая неправда изглаждается жертвоприношеніемъ, но зло причиненнаго соблазна такъ велико, что Господь не пріемлетъ отъ виновнаго жертвы, если онъ продолжаетъ совершать эту неправду. Итакъ, поспѣшите очистить свое сердце отъ соблазна, дабы Господу была пріятна жертва вашего приношенія.

Имѣя поводъ писать къ Кириаку второе письмо, Григорій возвращается къ тому же предмету, до такой степени онъ придавалъ ему важность:

„Я не могу, говорить онъ ¹⁾, выразить предъ вами въ этомъ письмѣ, до какой степени моя душа соединена съ Вашею Любовію; но я молюсь, чтобы всемогущій Богъ, по дару благодати, еще болѣе усилилъ это единеніе между нами и уничтожилъ всякій поводъ къ соблазну, дабы св. Церковь, соединенная исповѣданіемъ истинной вѣры, коей узы скрѣпляются взаимными чувствованіями вѣрующихъ, не претерпѣвала никакого вреда отъ разногласій, которыя могутъ происходить между священниками. Что же касается меня, то не смотря на все сказанное мною и вопреки всему совершенному мною противъ извѣстныхъ горделивыхъ дѣйствій, я сохраняю, благодареніе Богу, любовь въ глубинѣ моего сердца и поддерживая во мнѣ права справедливости, внутренно я не отвергаю любви и расположенія.

„Что же касается васъ, то заплатите за мои чувства взаимностію и уважьте права мира и расположенія, дабы, пребывая соединенными въ духѣ, у насъ не существовало никакого повода къ раздѣленію. Мы гораздо легче можемъ получить благодать отъ Господа, если предстанемъ предъ Нимъ съ соединенными сердцами.

Кириакъ не тронулся нѣжными увѣщаніями Григорія, кото-

¹⁾ Кн. VI, письмо 5-е.

рый, спустя нѣсколько времени послѣ этого, писалъ къ Антиохійскому патріарху, *дружественно* укорая его въ томъ, что онъ не придавалъ достаточнаго значенія хищенію, ихъ Константинопольскаго брата. Изъ этого письма видно, что Антиохійскій патріархъ опасался навлечь на себя неблаговоленіе императора, если бы высказался противъ Константинопольскаго патріарха. Онъ написалъ Григорію, своему другу, очень льстивое письмо. „Но, отвѣчаетъ ему великій папа ¹⁾, Ваша Святость, какъ вижу, пожелали, чтобы ваше письмо было похоже на пчелу, которая носитъ медъ и жало, чтобы насытить меня медомъ и ужалить. Но это подало мнѣ поводъ размыслить о слѣдующемъ словѣ Соломона: *Раны отъ друга лучше, чѣмъ лобзанія лицемернаго орага* (Притчи XXVII, 6).

„Что же касается вашихъ рѣчей мнѣ по поводу соблазняющаго меня титула, что я долженъ бы уступить, потому что дѣло это не важное: то и императоръ мнѣ пишетъ то же. То, что онъ говоритъ мнѣ въ силу своей власти, это же, я знаю это, вы говорите мнѣ по расположенію. Я не удивляюсь тому, что въ вашемъ письмѣ нахожу тѣ же выраженія, какія нахожу въ письмѣ императора, ибо любовь и власть имѣютъ много общаго между собою; обѣ онѣ стоятъ на первой степени и всегда говорятъ со властію.

„Когда я получилъ синодальное посланіе нашего брата и соепископа Кириака: то я не думалъ, что долженъ разойтись съ нимъ и не долженъ отвѣчать ему, не смотря на принятый имъ нечестивый титулъ,—изъ опасенія нарушить единство святой Церкви; но я позаботился сообщить ему мое мнѣніе относительно этого титула *высокомѣрнаго и суетнаго*; я сказалъ ему, что онъ не можетъ находиться съ нами въ мирѣ, если не откажется отъ присвоенія себѣ этого гордаго титула, который есть лишь *изобрѣтеніе перваго отступника*. Вы не должны смотрѣть на это самое дѣло, какъ на неважное, потому что если мы окажемся терпимыми къ нему, то *повредимъ вѣру всей Церкви*. Вы знаете, какъ много не только еретиковъ, но и ересей арховъ вышло изъ Константинопольской Церкви.

¹⁾ Кн. VII, письмо 27.

Не говоря о несправедливости, наносимой вашему достоинству, нельзя не согласиться, что если лишь одинъ епископъ будетъ называться *вселенскимъ*, то вся Церковь обрушится, если этотъ *вселенскій* падетъ. Прочь отъ меня слышаніе подобной *глупости*, подобнаго легкомыслія! Я возлагаю упованіе на Господа всемогущаго, Который исполнитъ слѣдующее, данное Имъ обѣтованіе: *Всякъ возносяйся, смирится*“ (Лук. XIV и XVIII, 11).

Нельзя здравомысленнѣе св. Григорія Великаго опредѣлять важныхъ неудобствъ, могущихъ возникать для Церкви отъ власти центральной, которая заявляла бы притязаніе *резюмировать* и *представлять* ее. Человѣкъ, кто бы онъ ни былъ и часто именно по причинѣ своего высшаго достоинства, которымъ онъ облеченъ, бываетъ жертвою ошибокъ; *если онъ резюмируетъ Церковь*, то Церковь падаетъ вмѣстѣ съ нимъ. Таковы разсужденія св. Григорія. Онъ былъ очень ясновидящимъ, и римская Церковь впала во множество заблужденій вмѣстѣ съ папою, который заявилъ притязаніе резюмировать ее въ своемъ лицѣ и быть непогрѣшимымъ ея олицетвореніемъ.

По счастью Церковь Иисуса Христа не принадлежитъ къ *одной эпохѣ* или къ *одному мѣсту* и всегда можно находить *каволическій критерій*, столь ясно формулированный отцами Церкви. Иначе не должно было бы довѣрять обѣтованію Иисуса Христа; надобно было бы *въ абсолютномъ смыслѣ* сказать то, что говорилъ св. Григорій *въ смыслѣ относительномъ*: *вселенскость папа и вся Церковь папа!*

При Константинопольскомъ дворѣ говорили, что св. Григорій поднялъ столь жестокою войну противъ титула *вселенскій* только изъ соперничества съ епископомъ новаго Рима и для униженія его. Императоръ и Кириакъ писали къ нему въ этомъ смыслѣ со всѣмъ подобающимъ уваженіемъ къ его достоинству; но Григорій далъ хорошо понять Кириаку, что о немъ дурно судятъ. Онъ послалъ къ нему, равно какъ и къ императору діакона Анатолія съ цѣлю вывести ихъ изъ заблужденія, и снабдилъ діакона письмами къ императору и къ патріарху. Этому послѣднему онъ писалъ, поблагодаривши его за его ласкательныя слова ¹⁾: „Надобно, чтобы не только на словахъ,

¹⁾ Книга VII, письмо 31.

но и на дѣлѣ вы засвидѣтельствовали предо мною и предъ всѣми вашими братьями блескъ вашей любви, послѣдивши отказаться отъ гордаго титула, который служитъ причиною соблазна для всѣхъ Церквей. Исполните слѣдующее слово: *старайтесь соблюдать единство духа въ союзъ мира* (Ефес. IV, 3); и слѣдующее другое: *не подавай врагу твоему никакого повода злословить тебя* (1 Тим. V, 14?). Ваша любовь просіяетъ, если между нами не будетъ существовать никакого разногласія по поводу честолюбиваго титула. Я желаю, чтобы всѣ были великими и исполненными чести, только бы эта честь ничего не отнимала отъ того, что обязательно въ отношеніи къ Богу всемогущему. Въ самомъ дѣлѣ, *кто хочетъ быть почитаемъ вопреки Богу, тотъ не достоинъ почитанія въ моихъ глазахъ...* Въ этомъ дѣлѣ, я не хочу вредить никому, я хочу только защищать смиреніе, которое пріятно Богу и единенію св. Церкви. Итакъ, пусть же нововведенія будутъ уничтожены такъ же, какъ были установлены, и мы сохранимъ среди насъ самый чистый миръ о Господѣ. Какія хорошія дѣйствія могутъ проявляться среди насъ, если наши чувства будутъ только словами и мы будемъ оскорблять ихъ своими дѣйствіями?

Въ письмѣ къ императору, Григорій старается опровергнуть доказательство, заимствованное изъ суетности почетнаго титула, которому въ Константинополѣ старались не придавать большого значенія: „Я прошу Ваше императорское Благочестіе хорошо замѣтить, говоритъ онъ ¹⁾, что существуютъ суетныя вещи безобидныя, но существуютъ также и весьма вредныя. Когда придетъ антихристъ и назовется *Богомъ*, то это будетъ дѣло совершенно суетное, но весьма гибельное. Когда мы обратимъ вниманіе только на количество слоговъ этого слова, то мы найдемъ ихъ только два (De—us); но если мы обратимъ вниманіе на тяжесть нечестія этого слова, то мы найдемъ ее чрезмѣрною. Я же говорю безъ малѣйшаго колебанія, *кто называется вселенскимъ епископомъ или желаетъ такъ называться*, тотъ по своей гордости есть **предшественникъ антихриста**, ибо такимъ образомъ онъ заявляетъ притязаніе

¹⁾ Книга VII, письмо 33.

возвыситься превыше другихъ. Заблужденіе, въ которое онъ впадаетъ, проистекаетъ изъ гордости, равной гордости антихристовой; ибо какъ этотъ злодѣй будетъ домогаться возвышенія надъ всѣми людьми и быть какъ бы Богомъ: такъ и тотъ, кто желаетъ называться *единымъ епископомъ*, возвышаетъ себя надъ остальными“.

Теперь во имя Церкви и въ пользу римскаго епископа проповѣдуютъ то ученіе, которое св. Григорій поражалъ съ такою энергіею. Приверженцы папства при всякомъ удобномъ случаѣ учатъ, что папа обладаетъ властію *вселенскою*; что онъ есть *вселенскій епископъ*; что онъ есть *единый епископъ* собственно говоря; есть *источникъ*, откуда истекаетъ всякое церковное достоинство, включая сюда и епископатъ, который только *непрямю и посредственно* обладаетъ божественнымъ правомъ.

Таково ученіе, которое теперь хотятъ выдать намъ за *ученіе католическое*. Наши современные *нововводители* знаютъ ли, что св. папа Григорій В. признаетъ подобное ученіе *дьявольскимъ* и что онъ напередъ назвалъ *антихристомъ* папу, облеченнаго въ мнимое вселенское епископство?

Св. Григорій не принималъ никакого важнаго рѣшенія безъ сообщенія объ этомъ свѣдѣній другимъ патріархамъ. Такъ онъ писалъ патріархамъ Александрійскому и Антиохійскому, извѣщая ихъ, какъ онъ поступилъ въ отношеніи къ новому патріарху Константинопольскому. Евлогій, патріархъ Александрійскій, былъ убѣжденъ имъ и извѣстилъ Григорія, что онъ не усвоитъ болѣе константинопольскому епископу титула *вселенскій*; но изъ ласкательства предъ Григоріемъ, котораго онъ любилъ и который оказывалъ ему услуги во многихъ случаяхъ, онъ ему самому усвоилъ этотъ титулъ и писалъ, что если онъ не усвоитъ этого титула епископу константинопольскому, то это дѣлаетъ изъ подчиненія *приказаніямъ* Григорія. Послѣдній тотъ-часъ отвѣчалъ ему и въ его письмѣ мы находимъ слѣдующее мѣсто, которое показываетъ, какую идею имѣлъ св. Григорій о своей власти, какъ власти римскаго епископа: „Ваше Блаженство позаботились сказать, что въ письмахъ къ извѣстному вы не усвоите ему болѣе титула, истекающаго изъ гордости, и пользуетесь слѣдующими выраженіями въ отношеніи

ко мнѣ: *какъ вы приказали*. Прошу васъ, не заставляйте меня никогда слышать слово *приказаніе*, ибо я знаю, кто я и кто вы. По своему мѣсту, вы мой братъ; а по своимъ добродѣтелямъ вы мой отецъ. *Я не приказывалъ. Я старался только указать вещи, которыя представлялись мнѣ полезными*. Однако же я не нахожу, чтобы Ваше Блаженство совершенно хотѣли удержать въ памяти то, что именно я и хотѣлъ сообщить вамъ; ибо я говорилъ, что *вы не должны болѣе усвоить этого титула ни мнѣ, ни другимъ*; но вотъ, въ подписи подъ своимъ письмомъ, вы усвоите мнѣ, который запретилъ это, горделивые титулы *вселенскаго и папы!* Прошу васъ, чтобы Ваша любезная Святыня не поступали такъ на будущее время; ибо *вы отнимаете у себя самого то, что излишне усвоите другому*. Я желаю возрастать не титулами, но добродѣтелями. Я не признаю честию то, что лишаетъ моихъ братьевъ ихъ собственнаго достоинства. Моя честь есть честь всей Церкви. Моя честь—это непоколебимая твердость моихъ братьевъ. Я признаю себя поистинѣ почтеннымъ, когда никому не отказываютъ въ подобающей ему чести. Когда Ваша Святость называете меня *вселенскимъ папою*, то этимъ отрицаете, что вы сами папа, такъ какъ я становлюсь *всецѣло папой*. Богу не угодно, чтобы было такъ. Прочь отъ насъ слова, которыя надмѣваются суетою и оскорбляютъ любовь!⁴

Итакъ св. папа Григорій, въ лицѣ римскихъ епископовъ, осуждаетъ даже титулъ *папы*, равно какъ и титулъ *вселенскій*; онъ признаетъ, что Александрійскій патріархъ равенъ ему, что онъ не приказываетъ ему, что слѣдовательно онъ не имѣетъ власти надъ нимъ.

Какъ согласить это православное ученіе св. Григорія В. съ ученіемъ *современнымъ*, приписывающимъ папѣ *вселенскую власть по божественному праву*? Пусть отвѣтятъ на этотъ вопросъ приверженцы папства.

Св. Григорій, будучи послѣдовательнымъ, видитъ единство Церкви только въ истинной вѣрѣ и никогда не дѣлаетъ ни малѣйшаго намека на необходимость пребывать въ общеніи съ римскою церковію.

Этому не должно удивляться; въ дѣйствительности онъ не

смотритъ на римскій престолъ, какъ на единственный престолъ св. Петра; онъ совершенно признаетъ, что престолы Антіохійскій и Александрійскій, столько же, какъ и римскій, были престолами первыхъ апостоловъ и что эти три престола составляютъ одно. Приведемъ его слова; къ Евлогію, патріарху Александрійскому ¹⁾, онъ пишетъ слѣдующимъ образомъ:

Ваша благостнѣйшая Святость много говорили мнѣ въ своемъ письмѣ о кафедрѣ св. Петра, повѣствуя, что самъ этотъ апостолъ живетъ въ своихъ преемникахъ. Но я считаю себя не достойнымъ чести не только главы, но и числиться въ числѣ вѣрныхъ. Тѣмъ не менѣе я охотно принимаю все, что вы сказали, потому что ваши слова, касающіяся кафедры Петра, притекаютъ отъ того, кто занимаетъ эту кафедру Петра. Исключительная честь не имѣетъ никакой прелести для меня, но я весьма радуюсь тому, что вы, будучи святѣйшимъ, приписываете мнѣ то, что даете себѣ самому. Въ самомъ дѣлѣ, кто не знаетъ, что св. Церковь утверждена на твердынѣ князя апостоловъ, коего имя служитъ признакомъ твердости его души и который отъ камня получилъ свое наименованіе Петромъ? Что именно ему сказано было истинно: *Дамъ тебѣ ключи царствія небеснаго... когда обратишься, утверди братьевъ твоихъ... Симонъ, сынъ Іонинъ, любишь ли ты меня? Паси овцы мои.* Вотъ почему, хотя было много апостоловъ, но его престолъ, какъ князя апостоловъ, важнѣе (prévalu), по своему первенству, каковой престолъ существуетъ въ трехъ мѣстахъ; ибо онъ содѣлалъ славнымъ тотъ престолъ, на которомъ онъ удостоилъ опочить (quiescere) и окончить настоящую жизнь. Онъ же прославилъ престолъ, куда послалъ своего ученика, евангелиста (Марка). Онъ же утвердилъ престолъ, на которомъ возсѣдалъ въ теченіе семи лѣтъ, хотя и долженъ былъ оставить его. Итакъ, поелику существуетъ одинъ престолъ одного и того же апостола и поелику теперь возсѣдаютъ три епископа на этомъ престолѣ, то по божественной власти все, что я говорю о васъ, примѣняю и къ себѣ“.

Надобно замѣтить, что св. Григорій, говоря о Римѣ, гово-

¹⁾ Письма св. Григорія, кн. VII, письмо 39 (изд. Бенедикт.).

рять только, что св. Петръ *опочилъ тамъ и тамъ померъ*; въ Александрію онъ только послалъ своего ученика; но въ Антиохіи онъ *возсѣдалъ на престолъ семь лѣтъ*. Итакъ, по ученію св. Григорія, если какой епископъ *наслѣдовалъ* престолъ Петра: то это именно епископъ Антиохійскій. Великій папа признавалъ, что св. Петръ приходилъ въ Римъ только для того, чтобы (тамъ) умереть; что римская Церковь была тогда основана и управляема епископомъ; такимъ образомъ онъ довольствуется заявленіемъ, что апостолъ *сѣлалъ славнымъ* римскій престолъ претерпѣннымъ имъ мученичествомъ, тогда какъ на Антиохію указываетъ, какъ на истинную епископскую кафедру Петра. Мы думаемъ, что св. Петръ былъ не болѣе *епископомъ* Антиохіи, какъ и Рима, въ строгомъ смыслѣ слова; но для насъ достаточно привести мнѣніе св. Григорія, а это мнѣніе, каково бы оно ни было, есть не менѣе страшный аргументъ противъ притязаній римскаго двора. Пиша къ Анастасію Великому или къ прежнему патриарху Антиохійскому, чтобы утѣшить его въ страданіяхъ, Григорій говорилъ ему: ¹⁾

„Ваше Блаженство на старости лѣтъ обременены многочисленными несчастіями; но подумайте, что было сказано *тому, коего престолъ вы занимаете*. Не ему ли сама истина сказала: *Когда ты состарѣешься, то другой тебя опояшетъ и поведетъ тебя, куда ты не хочешь* (Іован. XXI, 18).

Извѣстно, что эти слова были обращены Іисусомъ Христомъ къ св. Петру.

Въ другомъ письмѣ къ тому же Анастасію, св. Григорій выражается слѣдующимъ образомъ, приведши слова, признаваемые имъ принадлежащими св. Игнатію Антиохійскому:

„Я помѣстилъ въ моемъ письмѣ эти слова, заимствованныя изъ вашихъ писаній, дабы Ваше Блаженство знали, что вашъ св. Игнатій есть также и нашъ. Ибо, подобно тому, какъ мы имѣемъ *общаю* учителя, князя апостоловъ, такъ не должны мы исключительно приписывать себѣ, ни я, ни вы, ученика этого князя апостоловъ“ ²⁾.

¹⁾ *Письма св. Григорія*, кн. VIII, пис. 2 (изд. Бенедикт.).

²⁾ *Тамъ-же*, кн. V, письмо 39 (издан. Бенедикт.).

Св. Григорій писалъ Евлогію, патриарху Александрійскому: „Мы приняли съ такимъ же удовольствіемъ, съ какимъ даровано было намъ—благословеніе евангелиста св. Марка, или, говоря точнѣе—апостола св. Петра“¹⁾.

Ему же онъ писалъ, послѣ привѣтствій за совершенное имъ опроверженіе монофизитскихъ заблужденій:

„Хваленіе и слава да будутъ въ небесахъ моему святѣйшему брату, благодаря которому голосъ Марка былъ слышенъ на престолѣ Петра; коего ученіе раздается въ церкви, какъ кимвалъ на жертвенникѣ, когда братъ углубляется въ таинства, то есть, когда онъ, священникъ Бога вышняго, входитъ во Святая Святыхъ“²⁾.

Говорили ли когда-либо римскимъ епископамъ что-либо болѣе ласкательное, чѣмъ то, что говорить здѣсь св. Григорій Евлогію Александрійскому? Св. папа не представляется ли повторяющимъ слова Халкидонскаго собора: „Петръ говорилъ устами Льва?“ Почему надобно дѣлать столько выводовъ изъ словъ Халкидонскихъ отцовъ, произнесенныхъ въ похвалу римскому епископу, и не должно дѣлать ни одного заключенія изъ словъ великаго папы, обращенныхъ къ патриарху Александрійскому? Ему же онъ писалъ въ другой разъ:³⁾

„Податели настоящаго письма, прибывши въ Сиракузы, обратились отъ монофизитскихъ заблужденій и соединились съ св. вселенскою Церковію. Желая прибыть въ Церковь блаженнаго Петра, они просили меня дать имъ рекомендательныя письма къ Вашему Блаженству, чтобы вы предоставили имъ помощь противъ насилій сосѣднихъ съ ними еретиковъ“.

Въ иномъ письмѣ, въ которомъ онъ разсуждаетъ о симоніи, Григорій писалъ Евлогію: „Исторгните эту симонійскую ересь изъ вашего святѣйшаго престола, который также есть и нашъ“. Онъ называетъ Александрійскую церковь святѣйшею Церковію⁴⁾.

Въ виду подобныхъ свидѣтельствъ, можно ли извлекать ка-

1) Тамъ-же, кн. VIII, письмо 39.

2) Письма св. Григорія, кн. X, письмо 35.

3) Тамъ-же, кн. XII, письмо 50.

4) Тамъ-же, кн. XIII, письмо 41, 42.

кое-либо заключеніе, благопріятное престолу Римскому, изъ выраженій: *апостольскій престолъ* или *святой престолъ*, употребляемыхъ для его обозначенія? Эти названія, въ теченіе первыхъ восьми вѣковъ, были общими во всѣхъ Церквахъ, основанныхъ апостолами, и ихъ никогда не употребляли исключительно для обозначенія престола римскаго.

Согласно съ изложеннымъ нами ученіемъ св. Григорія относительно *кафедры св. Петра*, легко понять, что нельзя чистосердечно придавать абсолютный смыслъ подобнымъ выраженіямъ: „Сынъ мой, господинъ Венанцій, *прибыль къ блаженному апостолу Петру*, прося у меня вашего покровительства по его дѣлу и пр.“¹⁾ Попеченіе о всей церкви было ввѣрено Петру, князю апостоловъ²⁾. Онъ получилъ ключи царствія небеснаго; власть вязать и рѣшить была дарована ему; забота о всей церкви и первенство были ввѣрены ему³⁾. Кто не знаетъ, что святая церковь была укрѣплена твердостью князя апостоловъ⁴⁾.

Эти выраженія принадлежать св. Григорію; но надобно ли приводить ихъ отдѣльно и усвоить имъ абсолютный смыслъ? Вотъ пріемъ, который римскіе богословы примѣнили не только къ твореніямъ св. папы Григорія, но и къ твореніямъ другихъ отцовъ Церкви. Этимъ средствомъ они обманули большее число вѣрующихъ и даже большее число искреннихъ богослововъ: эти послѣдніе не могли подозрѣвать столь большой неискренности у писателей, которые при всякомъ случаѣ вышпаютъ свою преданность дѣлу Церкви и истины, и они признали возможнымъ приводить цитаты въ слѣдъ за ними, не обращаясь къ источникамъ.

На основаніи вышесказаннаго понятно, что разумѣлъ св. Григорій подъ *кафедрою св. Петра*, подъ наименованіями *первый* и *князь апостоловъ*. Но чтобы освѣтить его мысль еще болѣе яснымъ свѣтомъ приведемъ нѣкоторые другіе тексты рѣшительные и ясные, которые опредѣлятъ точный смыслъ тѣхъ

1) *Письма св. Григорія*, кн. II, письмо 53.

2) *Тамъ-же*, кн. V, письмо 20.

3) *Тамъ-же*.

4) *Тамъ-же*, кн. VII, письм. 40.

выраженій, изъ которыхъ приверженцы папства дѣлаютъ столь предосудительное злоупотребленіе.

Св. Григорій, въ книгѣ своей о *Пастырскомъ правилѣ*, высказываетъ слѣдующій принципъ: пастыри Церкви должны пользоваться своею властію не въ отношеніи къ безупречнымъ вѣрующимъ, а только въ отношеніи къ грѣшникамъ, коихъ нельзя исправить кротостію. Въ доказательство этого принципа онъ приводитъ примѣръ апостоловъ Петра и Павла: „*Петръ*, говоритъ онъ, *первый пастырь, обладавшій первенствомъ во святой Церкви по волю Божіей* (auctore Deo), являлся кроткимъ въ отношеніи къ вѣрнымъ; но онъ же показалъ, до какой степени обладалъ силою, вышею предъ другими, когда наказалъ Ананію и Сапфиру. Онъ припомнилъ, что былъ высочайшимъ въ Церкви (summus), когда долженъ былъ наказать грѣхи и, отмщая преступленіе, воспользовался правами своей власти ¹⁾).

Въ томъ же мѣстѣ, примѣромъ св. Павла, равно какъ и примѣромъ св. Петра, онъ доказываетъ, что пастырь долженъ быть кроткимъ въ отношеніи къ вѣрнымъ и пользоваться своею властію только тогда, когда бываетъ обязанъ явить дѣло справедливости. Такъ св. Павелъ называлъ себя служителемъ вѣрующихъ, малѣйшимъ среди нихъ; но, присовокупляетъ св. Григорій, „когда находилъ (необходимымъ) исправить прегрѣшеніе, онъ припоминалъ, что онъ *повелитель* (maître) и говорилъ: *хотите ли? я прииду къ вамъ съ желѣзнымъ жезломъ*. Итакъ, заключаетъ св. Григорій, достойно занимаютъ высочайшее мѣсто (summus locus), когда властвуютъ скорѣе надъ пороками, чѣмъ надъ братьями. Но когда властвующіе исправляютъ подчиненныхъ, тогда должны и пр. и пр.“ ²⁾.

Очевидно, св. Григорій смотритъ на св. Павла и на св. Петра и на преемниковъ ихъ, какъ на занимающихъ *высочайшее мѣсто* въ Церкви, какъ на *предсѣдателей* въ Церкви. Если онъ говоритъ, что св. Петръ обладалъ главенствомъ, то и св. Павла называетъ *повелителемъ*; онъ пользуется однимъ и тѣмъ

¹⁾ Св. Григорія *Пастырское правило*, II ч., гл. VI.

²⁾ Св. Григорій, тамъ-же.

же словомъ, *supra*, для обозначенія власти св. Петра и власти св. Павла и всѣхъ тѣхъ, которые имѣютъ право пользоваться властію въ Церкви. Пользовался ли бы онъ этимъ общимъ выраженіемъ, если бы словомъ *главенство* онъ хотѣлъ обозначить власть высшую, исключительно усвоюемую св. Петру? Подобно тому, какъ подъ названіемъ *каедры св. Петра* онъ разумѣетъ первую степень епископства, представляемую патриархами: подобно этому подъ словами *верховная власть*, онъ разумѣетъ власть епископата, которую унаслѣдовали пастыри церкви.

Чѣмъ болѣе вы углубляетесь въ творенія отцовъ Церкви, тѣмъ болѣе убѣждаетесь въ ихъ согласіи во взглядѣ на власть въ Церкви, какъ на *единую и совмѣстно* обладаемую первыми пастырями или епископами. На первыхъ порахъ можно подумать, что слово *главенство* или *князь*, усвояемое св. Петру, противорѣчитъ этому началу. Св. Григорій позаботился предохранить насъ отъ этого ложнаго толкованія. Св. Учитель, усвояя св. Петру *главенство* въ Церкви, въ дѣйствительности возвышаетъ его столько же, какъ и св. Павла. Онъ самъ выражается объ этомъ самымъ яснымъ образомъ. Мы читаемъ въ его *Разговорахъ* ¹⁾:

„Петръ: Какъ вы можете мнѣ доказать, что есть люди, которые не творятъ чудесъ, и которые однако же не ниже тѣхъ, которые творятъ ихъ?

„Григорій: Развѣ ты не знаешь, что апостоль Павелъ есть братъ Петра, первый изъ апостоловъ *по главенству*?

„Петръ: Я совершенно знаю это, и пр.“.

Такимъ образомъ Павелъ равенъ или братъ Петру по *апостольскому главенству*. Можно ли высказаться болѣе ясно, что этими наименованіями не хотятъ обозначить достоинства частнаго, личнаго, исключительнаго?

Въ другомъ мѣстѣ, св. Григорій смотритъ на св. Павла, какъ на имѣющаго право, подобно св. Петру, на наименованіе *перваго* апостола. Повѣствуя въ своихъ *Разговорахъ* о смерти священника Мартина, онъ рассказываетъ, что этотъ святой человекъ видѣлъ Петра и Павла, которые звали его на небо: „Виджу, вижу, говорилъ Мартинъ, благодарю васъ, благодарю

¹⁾ Святой Григорій, *Разговоры*, кн. 1-я, гл. XII.

васъ“. Такъ какъ онъ часто повторялъ эти слова, то окружавшіе его друзья спросили его, съ кѣмъ онъ говоритъ? Онъ былъ изумленъ этимъ вопросомъ и отвѣчалъ: „Развѣ вы не видите здѣсь святыхъ апостоловъ? Развѣ вы не замѣчаете Петра и Павла, *первыхъ апостоловъ?*“¹⁾).

Наконецъ св. Григорій подаетъ мысль, что св. Петръ не былъ епископомъ римскимъ. Мы уже приводили положительные тексты относительно этого. Но вотъ другое мѣсто подтверждающее ихъ: „Достоверно, говоритъ онъ, что во времена когда Петръ и Павелъ претерпѣли мученичество, вѣрные пришли съ Востока, испрашивая тѣла этихъ апостоловъ, *которые были изъ соотечественниками*. Тѣла провожали до второй мили и сложили ихъ въ мѣстѣ, называемомъ *Катакомбами*. Но когда ихъ подняли для продолженія пути, то громъ и молнія возбудили такой ужасъ среди пытавшихся это сдѣлать, что съ тѣхъ поръ никогда уже не осмѣливались переносить ихъ“²⁾).

Мы не изслѣдуемъ достоверности этого факта; но истина, съ очевидностію вытекающая изъ него, состоитъ въ томъ, что Восточные могли требовать тѣла св. Петра, *потому что онъ былъ изъ ихъ страны*, а римляне и не думали доказывать, что его тѣло имъ принадлежитъ по большому праву, потому что онъ былъ ихъ епископомъ.

Такимъ образомъ ученіе св. Григорія В. о Церкви, положеніе за положеніемъ, разрушаетъ всю папскую систему. Можно обратиться къ римлянамъ, чтобы они нашли въ сочиненіяхъ великаго папы хотя одно слово, которое подавало бы идею той всемірной монархіи, коей центромъ была бы Церковь Рима и коей верховнымъ вождемъ былъ бы епископъ этого города. Это ученіе совершенно противоположно ученію св. Григорія. Единство Церкви вытекаетъ, по ученію св. учителя, изъ взаимныхъ отношеній этихъ вождей. „Пусть ваша любовь, писалъ онъ Аванасію, архіепископу Коринтскому³⁾, отвѣтитъ на наши письма, коими мы извѣщаемъ васъ о нашемъ посвященіи, и

1) Тамъ-же, кн. IV, гл. XI.

2) Письма св. Григорія, кн. IV, письмо 30.

3) Тамъ-же, кн. I, письмо 27.

пусть предоставитъ намъ радость, посредствомъ своихъ ответныхъ писемъ (litteris reciprocis) узнать, что Церковь едина“.

„Единство вселенской Церкви“ онъ опредѣляетъ совокупностію (сопраго) тѣла Христова¹⁾; онъ не отступаетъ отъ этой идеи; частныя Церкви суть члены Церкви; всякая церковь управляется своими пастырями; власть по божественному праву одна и та же у всѣхъ пастырей Церкви; все зданіе утверждается на каедрѣ Петра, то-есть, на трехъ патриархатахъ: Александрійскомъ, Антиохійскомъ и Римскомъ, которые, по церковному праву, исполняютъ надзоръ надъ всею церковію.

Мы спрашиваемъ, можно ли представить ученіе, болѣе противоположное папской системѣ, чѣмъ это ученіе св. папы Григорія?

Когда Маврикій былъ убитъ Фокою, папа Бонифацій III поспѣшилъ обратиться къ убійцѣ, чтобы получить отъ него въ качествѣ официальной благодарности первенство для римской церкви. Онъ находилъ ее униженною титуломъ, *вселенскій*, усвоеннымъ Маврикіемъ Іоанну Постнику. Этотъ благочестивый императоръ былъ главнымъ защитникомъ титула, принятаго патриархомъ Константинопольскимъ. Патриархъ не пользовался долго милостями Фоки, коего онъ осуждалъ жестокость. Римъ сдѣлалъ первый шагъ къ снисканію расположенія тирана. Самъ Григорій В. осыпалъ его похвалами, а Бонифацій III, возведенный на римскій престолъ послѣ кратковременнаго епископствованія Сабиніана, писалъ къ убійцѣ Маврикія, испрашивая у него тотъ титулъ *вселенскаго*, который Григорій В. такъ энергически отвергалъ²⁾. Вообще думали, что Константинопольскій престолъ этимъ титуломъ заявлялъ притязаніе стать *первымъ* въ Церкви. Такъ папскій историкъ, Анастасій Библиотекаръ, слѣдующимъ образомъ упоминаетъ о поступкѣ Бонифація III: „Этотъ, говоритъ онъ³⁾, *исходатайствовалъ* у императора Фоки, чтобы апостольскій престолъ блаженнаго Петра былъ главою (caput) всѣхъ церквей, потому что Константинопольская церковь писала, что она первая среди всѣхъ церквей“.

¹⁾ Тамъ-же, кн. II, письмо 47.

²⁾ *Церк. Истор.*, Noël Alexandre.

³⁾ Анастасій, *О жизни римскихъ первоосвящ.*, § 67. Бониф. III.

Діаконъ Павелъ заноситъ (въ лѣтописи) тотъ-же фактъ слѣдующимъ образомъ: „*По просьбѣ* папы Бонифація, говоритъ онъ ¹⁾, Фока *поставовилъ*, чтобы престолъ римской и апостольской Церкви былъ *главнымъ* (caput) среди всѣхъ церквей, *потому что* Константинопольская Церковь писала, что она *первая* среди всѣхъ церквей“.

Таково для римской церкви официальное начало титула *глава* вселенской Церкви, каковой титулъ она усваиваетъ своему епископу. Ей и прежде неоднократно давали этотъ титулъ, но изъ ласкательства, и не соединяли съ нимъ другого смысла, кромѣ *главы* епископата или *перваго епископа*; иногда римская церковь сама усваивала себѣ его, и слово *caput* означало тогда *вождя* только въ смыслѣ *главы*. Она называлась *главою* Церкви, то есть, *первою среди Церквей*. Этотъ титулъ, благодаря Фокѣ, слѣвавшійся официальнымъ, скоро перемѣнилъ свое значеніе. Вождь (chef) сталъ означать уже не *главу*, но верховнаго князя; теперь же онъ означаетъ *абсолютнаго монарха, непогрѣшимаго самодержца*. Таковъ послѣдовательный ходъ, которымъ шелъ титулъ *caput*, данный римской церкви Фокою, однимъ изъ недостойнѣйшихъ людей, который возсѣдалъ на престолѣ.

Нѣсколько лѣтъ спустя (633), возникъ новый моноелитскій споръ, который представляетъ новыя доказательства противъ папской системы, и который доказываетъ, что въ седьмомъ вѣкѣ, такъ называемая, вселенская власть за римскими епископами не была признаваема ²⁾.

Одинъ Арабскій епископъ, по имени Теодоръ, выступая изъ вселенской истины, опредѣленной въ Халкидонѣ, что во Иисусѣ Христѣ только *одно лицо*, отсюда заключилъ, что у Него существуетъ только и *одна воля* и *одно дѣйствіе*. Такимъ образомъ онъ не принималъ въ расчетъ различія двухъ *природъ*, божеской и человѣческой, которыя соединены въ Иисусѣ Христѣ ипостасно, но которыя не *смѣшались* и остались съ своею собственною сущностію, слѣдовательно каждая съ своею *волею* и съ своимъ *собственнымъ дѣйствіемъ* или *дѣйствованіемъ*; по-

¹⁾ Діаконъ Павелъ, *De gestis Longobard.*, кн. IV, § 37.

²⁾ См. Теоф. *Церк. Истор.* Сочненія касательно этихъ споровъ находятся въ *Собраніи Соборовъ* P. Labbe, t. VI. Исторія Моноелитства, изданная Комбефизіемъ.

тому что воля и дѣйствіе суть необходимые атрибуты бытія человѣческаго, равно какъ и божескаго. Такимъ образомъ Θεодоръ смѣшивалъ *бытіе съ личностію*. Константинопольскій епископъ Сергій, совѣщавшійся съ Θεодоромъ, впалъ въ то же заблужденіе, какъ и онъ. Онъ думалъ, что его система была способна воссоединить тѣхъ, которые противились еще Халкидонскому собору. Вотъ почему онъ послалъ къ нимъ посланіе по этому предмету и вошелъ съ ними въ сношеніе. Александрійскій епископъ Киръ, раздѣлявшій его мнѣнія, дѣйствовалъ подобнымъ же образомъ; и въ самомъ дѣлѣ, открылось, что многіе, не соглашавшіеся съ Халкидонскимъ соборомъ, приняли его опредѣленія съ этимъ мнимымъ толкованіемъ.

Этотъ результатъ ободрилъ моноелитскихъ епископовъ, которые кромѣ того были поддерживаемы императоромъ Геракліемъ. Одинъ Александрійскій монахъ, по имени Софроній, заявилъ себя противъ своего епископа, и отправился въ Константинополь для собесѣдованія по (этому) вопросу съ Сергіемъ, но нашелъ его въ полномъ единомысліи съ Киромъ. Опечаленный этимъ новымъ заблужденіемъ, Софроній возвратился оттуда и былъ избранъ епископомъ Іерусалимскимъ. Сергій, думая что въ возвышенномъ положеніи, въ которомъ очутился теперь Софроній, онъ заявитъ себя противъ него и постарается опереться на Западъ,—писалъ Гонорію, епископу римскому, для изложенія предъ нимъ своего ученія и хорошихъ результатовъ, достигнутыхъ имъ на Востокъ и преимущественно въ Александріи. Гонорій отвѣчалъ ему пресловутымъ письмомъ, въ которомъ тоже признаетъ въ Иисусѣ Христѣ только одну *волю* и одно *дѣйствіе*. Онъ порицаетъ тѣхъ, которые хотятъ признавать ихъ двойными, и обѣщаетъ Сергію, что останется въ полнѣйшемъ единомысліи съ нимъ, хотя и говоритъ, что не должно возмущать Церковь этимъ новымъ вопросомъ объ одной или двухъ воляхъ или дѣйствіяхъ, и что эту логомахію надобно оставить грамматикамъ.

Софроній, посвященный во епископа Іерусалима, собралъ свой синодъ и передалъ ему общительное письмо, которое, по обычаю, онъ долженъ былъ послать ко всѣмъ патріархамъ Церкви. Онъ послалъ его Сергію, равно какъ и Гонорію. Это письмо

было очень подробно по предмету о двухъ воляхъ и о двухъ дѣйствіяхъ. Гонорій, прочитавши его, сказалъ посланнымъ Софроніа, что не должно возбуждать этого вопроса, для блага Церкви. Эти посланные приняли это обязательно, а Гонорій писалъ къ патріархамъ Константинопольскому и Александрійскому, прося ихъ поступить подобнымъ же образомъ.

Софроній, видѣвшій опасность для вѣры, составилъ сочиненіе, въ которомъ доказывалъ, на основаніи отцовъ Церкви, что согласно съ постояннымъ вселенскимъ преданіемъ, во Иисусѣ Христѣ надобно признавать двѣ воли и два дѣйствія; онъ доказывалъ, что это есть необходимое слѣдствіе ученія о двухъ природахъ. Отчаявшись въ убѣжденіи Сергія и Кира, открыто заявившихъ себя въ пользу противоположнаго ученія, онъ послалъ въ Римъ одного изъ викарныхъ епископовъ, надѣясь скорѣе побѣдить нерѣшительность Рима, чѣмъ обратиться къ Константинополю и Александрію. Результаты этого посольства не извѣстны.

Гонорій померъ въ 638 году и имѣлъ преемникомъ своимъ Северина, которому вскорѣ наследовалъ Іоаннъ IV. Именно въ кратковременное папство Северина, императоръ Ираклій обнародовалъ свой *Эктезисъ* или изложеніе, чтобы сообщить официальный характеръ моноелитскому ученію. Эктезисъ былъ разосланъ ко всѣмъ епископамъ. Александрійскіе и Константинопольскіе епископы приняли его торжественно. Неизвѣстно, одобрилъ ли его Северинъ. Но, послѣ смерти Ираклія, Іоаннъ IV осудилъ его на римскомъ соборѣ. Быть можетъ это осужденіе произошло вслѣдствіе разъясненій пословъ Софроніа. Сергій померъ прежде состоявшагося рѣшенія римскаго собора. Пирръ, его преемникъ, противопоставилъ рѣшенію Іоанна IV письмо Гонорія къ своему предшественнику. Іоаннъ попытался написать апологію; но письма Сергія и Гонорія существуютъ; они доказываютъ, что апологія Іоанна IV была ошибочна; что Гонорій совершенно понималъ Сергія; что онъ отвѣчалъ ему въ смыслѣ письма, полученнаго отъ него; что тотъ и другой въ общемъ смыслѣ отвергали различіе *двухъ волей* и *двухъ дѣйствій*. Такимъ образомъ Гонорій справедливо былъ осужденъ, какъ еретикъ, на шестомъ вселенскомъ соборѣ, какъ мы это вскорѣ увидимъ.

Послѣ обнародованія Эктезиса Ираклія, споры о двухъ дѣйствіяхъ и двухъ воляхъ приняли широкое распространеніе. Весь Востокъ былъ наполненъ ими. Большое число епископовъ высказалось противъ новаго ученія и обратились къ Западу, въ лицѣ римскаго епископа, чтобы поддержать каѳолическую вѣру. Пирръ, оставивши свой престоль, былъ замѣщенъ Павломъ, который послалъ общительныя грамоты къ Θεодору, занимавшему тогда римскій престоль. Этотъ отвѣчалъ Павлу, что хвалить православіе его вѣры, но удивляется тому, что онъ не осудилъ Эктезиса Ираклія. Однако, онъ и самъ не осмѣлился ясно охарактеризовать этого дѣла, поэтому онъ долженъ былъ понять, почему Павелъ, жившій въ Константинополѣ, не осудилъ торжественно этого сочиненія. Въ своемъ отвѣтѣ, Θεодоръ заявляетъ, что надобно канонически изложить Пирра, предшественника Павла, или послать его въ Римъ для суда. Этому мнѣнію не послѣдовали. Но вотъ и Пирръ, будучи разубѣжденъ въ своемъ заблужденіи монахомъ Максимомъ Константинопольскимъ, самъ просился отправиться въ Римъ, гдѣ, со всѣми почестями, подобающими званію эксъ-патріарха, былъ принятъ Θεодоромъ, которому представилъ изложеніе вѣры совершенно православное.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

255-272 not found
with page. Possibly not
published. See contents

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Пісѣи вооѣмен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1894 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно.

(Продолженіе *).

ГЛАВА IV.

Общая характеристика ультрамонтанскаго большинства на соборѣ, въ связи съ указаніемъ на главнѣйшіе моменты борьбы между большинствомъ и меньшинствомъ, съ начала соборныхъ засѣданій до введенія новаго порядка дѣлопроизводства.

Нетрудно понять, почему на Ватиканскомъ соборѣ, уже начиная съ первыхъ засѣданій, несомнѣнный перевѣсъ во вліяніи на соборныя дѣла оказывался на сторонѣ ультрамонтанскаго большинства. Это объясняется отчасти уже тѣмъ, что мы сказали о нерѣшительности и неустойчивости важнѣйшихъ представителей и, можно сказать, вождей умѣренно-католическаго меньшинства на томъ же соборѣ. Но, конечно, главная причина силы ультрамонтанскихъ членовъ этого собора заключалась прежде всего въ значительномъ количественномъ превосходствѣ ихъ сравнительно съ умѣренными католиками ¹⁾, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ той несомнѣнной симпатіи, которую питалъ къ ихъ партіи самъ папа, и которую онъ очень перѣдко и довольно ярко обнаруживалъ на соборѣ.

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 9, 1894 г.

¹⁾ Впрочемъ, многіе члены большинства, хотя и епископы, не могли, строго говоря, считаться истинными представителями воззрѣній своихъ частныхъ церквей на ученіе о папской непогрѣшимости (главный предметъ соборныхъ совѣщаній), такъ-какъ были епископами *безъ епархій* (такъ называемые, *in partibus infidelium*) и, слѣд., только номинальными. Такое право голоса епископовъ безъ епархій было совершенно незаконно, и на эту незаконность многіе члены меньшинства, напр. Кеттелеръ, не безъ основанія указывали (См. *Friedrich, Tagebuch*, S. 214).

Свое благоволеніе къ членамъ большинства Пій выражалъ и въ специальныхъ бресе, и въ частныхъ аллокуціяхъ. Такъ, когда во Франціи патеръ *Рамьеръ* (Ramière) выступилъ противъ епископа *Марэ* съ особой брошюрой, написанной въ ультрамонтанскомъ духѣ, папа издалъ на имя автора этой брошюры особое бресе, въ которомъ очень хвалилъ его за то, что „онъ такъ хорошо сѣумѣлъ поставить своего противника въ противорѣчіе съ самимъ собою“ ¹⁾. Это бресе относится къ 22 января 1870 г. И мѣсяца не прошло послѣ его изданія, какъ появилось (12 февраля) новое бресе, направленное специально противъ писемъ орлеанскаго епископа *Дюпанлу*, которыя папа очень откровенно именуетъ „суетными, враждебными софизмами, которые являются единственною и исключительною причиною начавшихся волненій умовъ“ ²⁾. Замѣчательны также папскія бресе къ духовенству епархій нимской (Nîmes), авиньонской (Avignon), гренобльской (Grenoble) и мовпельесской (Montpellier), а также къ тремъ священникамъ орлеанскимъ. Въ такомъ антиканоническомъ обращеніи къ низшему клиру, помимо епархіальныхъ епископовъ, Пій IX подражалъ Пію VII, который какъ мы видѣли въ I-й части нашего изслѣдованія, также дѣйствовалъ въ такомъ же смыслѣ, желая усилить свое вліяніе надъ французскимъ духовенствомъ. Самое содержаніе всѣхъ названныхъ бресе было проникнуто одною общемою мыслию: какъ-бы повывразительнѣе дать понять французскому духовенству, чего, собственно, желалъ-бы папа съ ихъ стороны. Во всѣхъ этихъ посланіяхъ преподается папское благословеніе тѣмъ представителямъ этого духовенства, которые шли въ разрѣзъ съ своими епископами,—галликанами или полу-галликанами, и проявляли дѣятельность, проникнутую вполне ультрамонтанскимъ духомъ ³⁾. Нельзя здѣсь не упомянуть также папскаго бресе къ извѣстному поборнику ультрамонтанскихъ идей во Франціи, аббату солемскаго монастыря (Solesmes), *Дону-Гэранжэ*, о которомъ мы также уже упоминали неоднократно. Въ этомъ бресе папа очень рѣзко вооружается противъ умѣрен-

1) *Préssensé*, цитов. соч. въ нѣмецк. переводѣ, стр. 188.

2) *Ibidem*.

3) *Préssensé*, цитов. соч., стр. 189.

ныхъ католиковъ, называя ихъ прямо „людьми, коихъ убѣжденія пагубны и зловредны“¹⁾. Если вспомнить еще тѣ яркіе знаки благоволенія, которые неоднократно выказывалъ Пій IX пресловутому Велью, поощряя его страстныя филиппики противъ умѣренныхъ католиковъ,—то вполне станетъ понятнымъ, на сколько не равна была сила большинства и меньшинства на Ватиканскомъ соборѣ, даже и безъ отношенія къ числу членовъ того и другого.

Совершенно такое же заключеніе можно сдѣлать и на основаніи папскихъ аллокуцій, до каковыхъ Пій IX вообще былъ великій охотникъ. И въ нихъ онъ очень ясно давалъ понять, что всѣ его личныя симпатіи—на сторонѣ ультрамонтанъ, а никакъ не умѣренно-католическаго меньшинства. Однажды у него вырвалось даже такое откровенное восклицаніе: „*либеральные (читай: умѣренные) католики суть только на половину католики!*“²⁾.

Предоставляемъ всякому безпристрастному читателю судить, на сколько благоразумно поступилъ папа, когда такъ ярко показывалъ свое предпочтеніе членамъ большинства на соборѣ. Черезъ это онъ какъ-бы заранѣе лишалъ борьбу между большинствомъ и меньшинствомъ той свободы, которая составляетъ одно изъ существеннѣйшихъ и необходимѣйшихъ условій всякаго собора, тѣмъ болѣе *оселенскаго*, какимъ именовалъ себя соборъ Ватиканскій. Въ самомъ дѣлѣ: могла-ли быть свобода тамъ, гдѣ почти открыто заявлялось, что только тотъ истинный сынъ „единоспасающей“ римской церкви, кто держится ультрамонтанскихъ воззрѣній, и что, напротивъ того, всякій, кто не раздѣляетъ сихъ послѣднихъ, не есть истинное чадо сей церкви, но только *на половину католикъ*? Очевидно, такой дилеммой папа заранѣе какъ-бы намѣчалъ отцамъ собора ту программу, какой они должны были слѣдовать, чтобы быть ему удобными. А черезъ это весь Ватиканскій соборъ долженъ былъ сдѣлаться (какъ онъ, въ дѣйствительности, и сдѣлался) не болѣе, какъ папской канцеляріей.

¹⁾ Ibidem.

²⁾ *Préssensé*, цитов. соч., стр. 191

На сколько папа всячески показывалъ членамъ меньшинства свое неблаговоленіе, на столько и члены большинства, поощряемые примѣромъ самого „главы Церкви“, всѣми мѣрами старались выразить умѣренно-католической оппозиціи свою вражду, и если не словомъ, то дѣломъ нанести ударъ ихъ вліянію на соборѣ (—вліянію, увы, и безъ того слишкомъ ничтожному). Впрочемъ, нѣкоторые представители большинства, равно какъ и лица, хотя и не бывшія на соборѣ, но во всемъ сочувствовавшія ультрамонтанскимъ воззрѣніямъ, дѣлали неоднократно попытки напасть на своихъ противниковъ и съ помощію литературнаго оружія. Такого рода попытками особенно извѣстны два изъ числа наиболѣе ревностныхъ ультрамонтанскихъ прелатовъ: англійскій кардиналъ *Маннингъ* (архіепископъ кентерберійскій) и бельгійскій прелатъ *Дешанъ*, епископъ малинскій (или мехельнскій). Первый, еще до своего отправленія на соборъ, обнародовалъ окружное посланіе къ своей паствѣ, въ которомъ проводитъ мысль, совершенно противоположную той, какую защищалъ Дюпанлу (о несвоевременности провозглашенія догмата о папской непогрѣшимости). Именно Маннингъ силится доказать, что именно потому это провозглашеніе и своевременно, что въ католической церкви еще слышатся голоса съ галликанскими взглядами и мнѣніями. По мнѣнію его, галликанство есть самая опасная язва въ Церкви,—гораздо болѣе опасная, чѣмъ англиканство: послѣднее, по крайней мѣрѣ, является открытымъ врагомъ, а первое—все равно, что измѣнникъ въ крѣпости ¹⁾). вмѣстѣ съ такимъ воззрѣніемъ на галликанство (высказывая которое, Маннингъ, можно сказать, дѣлалъ открытый вызовъ всѣмъ умѣреннымъ католикамъ),—англійскій кардиналъ отзывается съ особенной похвалою о пресловутомъ *силлабусъ* и считаетъ его основаніемъ христіанскаго ученія объ отношеніи Церкви къ государству ²⁾). Во время самого собора, перу Маннинга принадлежитъ небольшое сочиненіе противъ богословскаго факультета Мюнхенскаго университета. Въ немъ онъ, между прочимъ, говоритъ, что истори-

¹⁾ *Préssensé*, цитов. соч., стр. 151.

²⁾ *Ibidem.*, стр. 152.

ческое направленіе въ богословіи наиболѣе опасно для католической церкви. Въ сущности это сочиненіе было не что иное, какъ третья часть его окружного папскаго посланія, но только въ италіанскомъ переводѣ ¹⁾. По всей вѣроятности, Маннингъ и самъ не замѣчалъ, какъ онъ обнаружилъ слабую сторону ультрамонтанскаго богословія, когда вооружился противъ историческаго метода въ богословской наукѣ. Въ томъ именно и хромали ультрамонтанскіе богословы, что слишкомъ презирали безпристрастное и, слѣдовательно, дѣйствительно научное изученіе церковной исторіи; напротивъ, мюнхенскіе богословы тѣмъ и снискали себѣ во всемъ ученomъ мірѣ особенное уваженіе, что всегда свято держались правила: историческая истина прежде всего и выше всего.

Что касается епископа *Дешана*, то о его сочиненіи противъ орлеанскаго епископа *Дюпанлу* мы уже имѣли случай говорить, когда разсматривали литературную дѣятельность этого послѣдняго. Поэтому не будемъ здѣсь снова вести рѣчь о бельгійскомъ прелатѣ, какъ о полемистѣ.

Изъ числа литературныхъ борцовъ, которые, хотя и не были официальными членами Ватиканскаго собора, однако въ своихъ сочиненіяхъ съ ревностію, достойной лучшей цѣли, защищали свои ультрамонтанскія воззрѣнія и въ то же время нападали на своихъ противниковъ, особенно выдавался уже извѣстный нашимъ читателямъ *Донъ-Гэранжэ*. Его перу принадлежитъ, между прочимъ, книга: *La monarchie pontificale*. Основная мысль, которую онъ въ ней проводитъ, та, что папа ничего не заимствуетъ у Церкви, но самъ все ей подаетъ,— подобно тому, какъ и Ап. Петръ ничего не заимствовалъ отъ Апостоловъ, но самъ лично являлся представителемъ Господа Іисуса Христа ²⁾. Иными словами, это значить, что римскій первосвященникъ обладаетъ *всей полнотою власти* въ Церкви, и что онъ изъ этой полноты удѣляетъ извѣстные права епископамъ, которые безъ папы Церкви не составляютъ. Эта мысль была во всѣ времена любимомъ мыслию всѣхъ представителей

¹⁾ *Friedrich*, Tagebuch..., Ss. 79—80.

²⁾ *La monarchie pontificale*, p. 79.

ультрамонтанской партіи, и Довъ-Геранжэ стумѣлъ очень своевременно развить ее въ цѣломъ сочиненіи. Онъ, дѣйствительно, весьма удачно выбралъ для этого минуту, такъ-какъ его книга появилась въ свѣтъ какъ разъ, можно сказать, наканунѣ того собора, на которомъ названная мысль должна была восторжествовать надъ противоположной ей теоріей умѣренныхъ католиковъ.

Что касается самаго собора, то съ первыхъ же его засѣданій обнаружилось, какого рода положеніе займутъ на немъ представители большинства, и какой тактики они будутъ держаться. Это положеніе можно охарактеризовать въ слѣдующихъ немногихъ словахъ: крайне деспотическій образъ дѣйствія по отношенію къ оппозиціонному меньшинству, прикрываемый лицемѣрными увѣреніями въ томъ, что на соборѣ всегда сохраняется полная свобода всѣхъ его членовъ. Соотвѣтственно такой основной своей программѣ, большинство, во все время соборныхъ засѣданій, всегда слѣдовало самой лукавой и опасной для меньшинства тактикѣ,—тактикѣ постояннаго стѣсненія членовъ оппозиціи въ ихъ справедливомъ желаніи высказывать на соборѣ свои мнѣнія. Такое стѣсненіе выражалось во многихъ оскорбительныхъ для меньшинства распоряженіяхъ, которыя исходили (конечно, не безъ изволенія на то самаго папы) отъ главныхъ руководителей дѣлопроизводства на соборѣ, принадлежавшихъ къ большинству. Къ такого рода распоряженіямъ можно отнести: 1) насильственное сокращеніе срока для преній между большинствомъ и меньшинствомъ; 2) не менѣе насильственное прерываніе рѣчей членовъ меньшинства; 3) полнѣйшее неуваженіе къ заявленіямъ и просьбамъ этого послѣдняго относительно нѣкоторыхъ незаконныхъ сторонъ соборнаго дѣлопроизводства; 4) совершенно незаконное покровительство самаго папы большинству въ ущербъ интересамъ меньшинства; 5) поощреніе папой ультрамонтанской прессы и, вмѣстѣ съ тѣмъ, запрещеніе членамъ меньшинства печатать свои книги и брошюры, касающіяся вопроса о папской непогрѣшимости, въ Римѣ; наконецъ, 6) искусственная, преждевременная и потому совершенно неожиданная для меньшинства постановка вопроса о возведеніи ученія о папской непогрѣшимости въ догматъ вѣры.

Какъ извѣстно, еще въ теченіе зимы 1868—1869 года въ Римѣ образованы были особыя комиссіи, спеціальная цѣль которыхъ заключалась въ томъ, чтобы заранѣе подготовить извѣстныя *схемы* для предстоявшаго собора и чрезъ то, по возможности, облегчить на немъ дѣлопроизводство и ускорить его окончательныя опредѣленія. Для нашей задачи нѣтъ нужды упоминать здѣсь о каждой изъ этихъ комиссій въ отдѣльности: достаточно назвать одну ту комиссію, которая образована была для подготовительнаго рѣшенія вопросовъ *догматическихкихъ*; потому-что въ задачу именно этой комиссіи входило обсужденіе главнаго догматическаго вопроса, имѣвшаго быть рѣшеннымъ на Ватиканскомъ соборѣ,—о папской непогрѣшимости. Знаменательно, что составъ этой, важнѣйшей по своему значенію комиссіи былъ іезуитскій: папа намѣренно назначилъ въ нее самыхъ выдающихся по своей учености членовъ ордена Лойолы, напр. *Перроне*, *Шрадера* и *Францелини*. Понятно, какъ односторонне и, слѣд., пристрастно долженъ былъ рѣшиться среди нихъ вышеназванный вопросъ. Нисколько не удивительно, если не только сами члены названной комиссіи, но и всѣ вообще представители большинства, идеалы которыхъ были совершенно тѣ же, что и у лицъ, входившихъ въ составъ комиссіи,—совершенно серьезно полагали, что соборъ приступитъ къ окончательному рѣшенію вопроса о папской непогрѣшимости уже въ одномъ изъ первыхъ своихъ засѣданій. Это тѣмъ болѣе было для нихъ вѣроятно, что папа заблаговременно озаботился о томъ, чтобы важнѣйшія должности на соборѣ заняты были лицами, преданность которыхъ ультрамонтанскимъ идеямъ стояла внѣ всякаго сомнѣнія. Такъ, президентомъ собора назначенъ былъ кардиналъ *Рейзахъ* (Reisach). Этотъ прелатъ успѣлъ заявить себя вполне убѣжденнымъ ультрамонтаниномъ еще въ то время, когда онъ занималъ мѣсто мюнхенскаго архіепископа. По переѣздѣ въ Римъ, онъ еще болѣе сталъ удобнымъ куріи, особенно когда сдѣлался однимъ изъ наиболѣе дѣятельныхъ и усердныхъ сотрудниковъ пресловутой *Чивильты* ¹⁾. Безъ сомнѣнія, папа потому и назначилъ его на трудное и

¹⁾ *Lord Acton*, изътов. соч., стр. 16.

отвѣтственное мѣсто президента, что вполне былъ увѣренъ въ его безграничной преданности ультрамонтанскимъ идеямъ. Тѣмъ тяжелѣе должна была быть для Пія IX и вообще для большинства его смерти, послѣдовавшая еще въ декабрѣ 1869 года, т. е. въ самомъ началѣ соборныхъ засѣданій. Напротивъ, меньшинство скорѣе радовалось этому событію, потому-что не безъ основанія ожидало отъ Рейзаха самаго враждебнаго отношенія къ своему дѣлу ¹⁾. Впрочемъ, курія съумѣла замѣнить его вполне сообразно своимъ завѣтнымъ цѣлямъ и стремленіямъ, хотя на этотъ разъ ея выборъ палъ на такое лицо, которое, повидимому, не могло сдѣлаться вполне энергичнымъ вождемъ большинства и, вмѣстѣ, точнымъ исполнителемъ воли самого папы; этимъ лицомъ былъ кардиналъ *де-Анджелисъ* (de Angelis), который, сравнительно со многими другими ультрамонтанскими прелатами, не имѣлъ за собою особенно замѣчательнаго прошлаго. Причина, почему курія обратила на него свое вниманіе, заключалась развѣ въ томъ, что, во-первыхъ, онъ однажды посаженъ былъ въ тюрьму въ Туринѣ за свои дѣйствія, проникнутыя ультрамонтанскимъ духомъ, а во-вторыхъ, оказалъ нѣкоторыя услуги ультрамонтанскому дѣлу во время засѣданія приготовительныхъ комиссій. Тѣмъ не менѣе онъ не отличался достаточною опытностію для того, чтобы стать президентомъ цѣлаго собора, притомъ такого, какимъ былъ Ватиканскій. Очевидно, назначая на такую должность именно его, папа имѣлъ въ виду особыя цѣли, которыя, вѣроятно же всего, слѣдуетъ опредѣлить такъ: успокоить на время умѣренно-католическую оппозицію въ ея опасеніяхъ относительно назначенія новаго президента,—успокоить выборомъ такого мало-замѣчательнаго лица, какимъ былъ де-Анджелисъ. Но въ то же время не упущены были при такомъ назначеніи и интересы ультрамонтанскаго большинства, такъ-какъ *фактически* президентомъ собора являлся вовсе не де-Анджелисъ, но скорѣе истинными президентами можно считать двухъ другихъ кардиналовъ, его помощниковъ: *Биліо* (Bilio) и *Капальти* (Capalti), которые, собственно, и замѣнили почившаго Рейзаха;

¹⁾ Фридрихъ въ своемъ *Tagebuch* (стр. 40) замѣчаетъ по поводу смерти Рейзаха, что въ этомъ событіи нельзя не видѣть особаго дѣйствія Провидѣнія.

такъ-что кардиналь де-Анджелисъ являлся, въ сущности, не болѣе, какъ только *подставнымъ, номинальнымъ* президентомъ, который долженъ былъ исполнять всѣ внушенія этихъ своихъ помощниковъ ¹⁾. Что касается должности секретаря собора, не менѣе отвѣтственной и важной, чѣмъ должность президента, то на нее папа назначилъ *Фесслера* (Fessler), епископа австрійскаго городка *St. Pölten*. Это былъ человекъ всецѣло преданный куріи. Еще до собора онъ открыто заявилъ себя сторонникомъ догматизаціи ученія о папской непогрѣшимости въ своемъ сочиненіи: „*Das letzte und das nächste allgemeine Concil* (Freiburg, 1869)“. Такое смѣлое и открытое заявленіе главнымъ образомъ и обратило на него вниманіе папы, который, намѣчая его на должность секретаря, хотѣлъ чрезъ это не только получить въ немъ дѣятельнаго и энергичнаго исполнителя своихъ предначертаній, но также доказать всему католическому міру и особенно епископамъ, что къ руководительной дѣятельности на соборѣ призываются не одни италіанцы, но и прелаты другихъ націй.

На сколько стѣснительны были для меньшинства всѣ порядки на Ватиканскомъ соборѣ, это обнаружилось еще въ самомъ его началѣ, когда папа издалъ буллу *Multiplices inter*, въ которой опредѣленъ былъ порядокъ соборнаго дѣлопроизводства. Эта булла такъ замѣчательна, что мы остановимся на ней поподробнѣе. Въ началѣ ея папа высказываетъ свою радость по поводу того, что соборъ созывается для искорененія различныхъ заблужденій, притомъ собирается въ день празднованія Непорочнаго зачатія Божіей Матери и въ ватиканской базиликѣ, у мощей св. Ап. Петра, „который, пребывая постоянно въ дарованной (ему отъ Бога) твердости скалы, не оставилъ взятаго имъ (на себя) управленія Церковію; и въ которомъ неизмѣнно пребываетъ попеченіе о всѣхъ пастыряхъ, а также и охраненіе препорученныхъ имъ (словесныхъ) овецъ“ ²⁾.

Затѣмъ, напоминая епископамъ о важности той отвѣтствен-

¹⁾ См. объ этомъ *Lord Acton*, цитов. соч., стр. 76.

²⁾ Qui in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit, et in quo omnium Pastorum sollicitudo, cum commendatarum sibi ovium custodia perseverat.

ной задачи, которую взялъ на себя соборъ (искорененіе заблужденій, восстановленіе древнихъ церковныхъ правилъ, исправленіе нравовъ и др.),—папа переходитъ прямо къ изложенію правилъ, которыя необходимо наблюдать на соборѣ всѣмъ его членамъ. Всѣ эти правила изложены далѣе въ 10 главахъ. Первая глава озаглавлена: *De modo vivendi in Concilio* (т. е. объ образѣ жизни членовъ собора). Здѣсь папа увѣщаетъ собравшихся въ Римъ прелатовъ, чтобы они вели жизнь вполне достойную своего званія, чаще занимались бы чтеніемъ слова Божія и размышленіемъ о предметахъ духовныхъ и въ опредѣленные часы дня непремѣнно присутствовали бы за Богослуженіемъ. Вторая глава, озаглавленная: *De jure et modo proponendi* (т. е. о правѣ вносить на соборѣ предложенія и о томъ, какъ ихъ вносить),—самая важная, потому-что изъ нея-то, собственно, и усматривается, какъ мало предоставлено членамъ собора дѣйствительной свободы. „Хотя“, говоритъ булла, „право „и обязанность вносить предложенія о предметахъ совѣщанія „на святомъ вселенскомъ соборѣ, а также и (право и обязанность) собирать (или вѣрнѣе: *спрашивать*) мнѣнія отцовъ „(собора) относительно этихъ предложеній принадлежить никому „другому, какъ только намъ (т. е. папѣ) и сему апостольскому „престолу; тѣмъ не менѣе мы (разумѣется опять папа) не „только просимъ, но и увѣщаемъ, чтобы отцы собора свободно высказывали (на соборѣ) все то, что имъ будетъ возможнымъ предложить и что касалось бы общественной пользы ¹⁾“. Далѣе булла поставляетъ для членовъ собора, вносящихъ предложенія, слѣдующія непремѣнныя условія: 1) чтобы эти предложенія дѣлались ими письменно (*ut scripto mandetur*) и затѣмъ обсуждались бы *частнымъ образомъ* въ собраніи нѣкоторыхъ кардиналовъ или другихъ отцовъ, специально назначенныхъ для этого (*ac peculiari Congregationi nonnullorum, tum Vene-*

¹⁾ „Licet jus et munus proponendi negotia, quae in sancta oecumenica Synodo tractari debebunt, de iisque Patrum sententias rogandi non nisi ad Nos, et „ad hanc Apostolicam Sedem pertineat, nihilominus non modo optamus, sed etiam „hortamur, ut si qui inter Concilii Patres aliquid proponendum habuerint, quod „ad publicam utilitatem conferre posse existiment, id libere exequi velint“. (Латинскій текстъ буллы взятъ нами изъ книги: *Acta et decreta sacrosancti oecumenici concilii Vaticani, Romae 1872*).

rabilium Fratrum Nostrorum.... Cardinalium, tum aliorum Synodi Patrum a Nobis deputandae *privatim* exhibeatur); 2) чтобы каждое изъ вносимыхъ предложеній касалось непременно всей Церкви (*publicum rei christianae bonum vere respiciat*), а не интересовъ отдѣльныхъ только епархій (*non singularem dumtaxat unum vel alterius dioecesis utilitatem*); 3) чтобы предложенія заключали въ себѣ такого рода положенія, которыя дѣлали бы каждое предложеніе полезнымъ и своевременнымъ (*ut rationes contineat, ob quas utilis et opportuna censetur*); наконецъ, 4) чтобы названныя предложенія не содержали въ себѣ ничего такого, что было бы чуждо всегдашнему духу Церкви и ея неизмѣннымъ преданіямъ (*ut nihil praeseferat, quod a constanti Ecclesiae sensu, ejusque inviolabilibus traditionibus alienum sit*). Изложивъ всѣ указанныя условія, которыя слѣдуетъ соблюдать всякому члену собора, желающему внести предложеніе, булла дѣлаетъ такое знаменательное прибавленіе: „Вышеназванная специальная конгрегация тщательно взвѣшиваетъ предложенныя на ея усмотрѣніе вопросы и подчиняетъ свое собственное заключеніе относительно ихъ допущенія или недопущенія (на соборное обсужденіе) нашему (т. е. папскому) рѣшенію, дабы мы (т. е. папа), послѣ зрѣлаго разсмотрѣнія, сдѣлали постановленіе относительно ихъ, слѣдуетъ ли допустить ихъ до соборнаго обсужденія“¹⁾.

Если мы вспомнимъ исторію другихъ соборовъ, даже собора Тридентскаго, то увидимъ, что на нихъ право вносить предложенія всегда принадлежало всѣмъ членамъ собора, притомъ было ихъ совершенно неотъемлемымъ правомъ, которое являлось необходимою принадлежностію ихъ званія соборныхъ членовъ. Правда и въ буллѣ *Multiplices inter* допускается, повидимому, *свободное* высказываніе со стороны каждаго члена различныхъ предложеній; но при этомъ прямо говорится, что „право и обязанность вносить предложенія и собирать мнѣнія отцовъ относительно этихъ предложеній принадлежитъ исключительно

¹⁾ „Peculiaris praedicta Congregatio propositiones sibi exhibitas diligenter expendet, suumque circa earum admissionem vel exclusionem consilium Nostro judicio submittet, ut Nos deinde matura consideratione de iis statuamus, utrum ad synodalem deliberationem deferri debeant“.

„папѣ“. Такимъ образомъ въ данномъ мѣстѣ булла явно себѣ противорѣчитъ, потому-что какая же возможна свобода при высказываніи своихъ мнѣній, когда, по словамъ той же буллы, одинъ только папа, собственно обладаетъ въ дѣйствительности правомъ вносить предложенія и обсуждать ихъ? Еще болѣе открывается полнѣйшее отсутствіе на Ватиканскомъ соборѣ свободы во внесеніи предложеній и въ обсужденіи ихъ изъ тѣхъ условий, которыми обставлена вся процедура этого дѣла, въ особенности изъ перваго условія, въ силу котораго всякое вносимое предложеніе сначала должно обсуждаться въ специальной конгрегаціи, нарочно назначенной для того папой, или, иными словами, должно обсуждаться самимъ папой. Выходить, слѣдовательно, нѣчто весьма оригинальное, чего никогда не бывало ни на одномъ вселенскомъ соборѣ, чего не было даже на соборѣ Тридентинскомъ: отъ одного только папы зависитъ и внести на обсужденіе всего собора извѣстное предложеніе, и въ то же время ему только одному предоставляется рѣшить, достойно-ли оно такого обсуждения, или нѣтъ. Итакъ, вездѣ только одинъ папа, и болѣе ни кто другой; такъ-что самый соборъ есть не болѣе, какъ только декорація собора, а на самомъ дѣлѣ, въ сущности, какъ мы и выше сказали, канцелярія того же папы. Нельзя не остановиться и на третьемъ и четвертомъ условіяхъ, указанныхъ въ буллѣ, именно на условіи, чтобы вносимое предложеніе имѣло непремѣнно полезный и своевременный характеръ, а также и на другомъ условіи, чтобы такое предложеніе всегда соотвѣтствовало духу церковному и согласовалось съ преданіями Церкви. Является вопросъ: *кто-же* долженъ рѣшить, соотвѣтствуетъ-ли извѣстное предложеніе этимъ двумъ условіямъ, или нѣтъ? Булла очевидно дѣлаетъ судіею объ этомъ вопросѣ ту же конгрегацію, когда говоритъ: „эта конгрегація тщательно взвѣшиваетъ предложенныя... вопросы“; но въ то же время опять все рѣшительно подчиняется рѣшенію того же одного „всемогущаго“ папы, когда прибавляетъ: „она (конгрегація) подчиняетъ свое собственное „заключеніе папскому рѣшенію“. Слѣдовательно, такъ называемое *соборное* рѣшеніе есть, на языкѣ куріи, рѣшеніе извѣстнаго только кружка кардиналовъ и епископовъ, или, если еще

больше объяснять выраженіе „соборное рѣшеніе“, то придется придти снова къ тому же папѣ, какъ всецѣло замѣняющему собою всякій соборъ, въ силу положенія: *papa princeps canonis*.

Третья глава буллы *Multiplices inter* касается одного изъ самыхъ необходимыхъ условій, которыя слѣдовало имѣть въ виду всѣмъ членамъ Ватиканскаго собора, именно: сохраненіе тайны относительно всѣхъ соборныхъ разсужденій и преній (*De secreto servando in Concilio*),—конечно только во время самого собора.

Четвертая глава касается вопроса о томъ порядкѣ, какой должны наблюдать члены собора относительно занимаемыхъ ими въ соборныхъ засѣданіяхъ мѣсть. Здѣсь же говорится и о томъ, чтобы, въ случаѣ неправильнаго занятія кѣмъ-либо своихъ мѣсть и даже подачи съ этихъ мѣсть своихъ мнѣній, таковые члены не приобрѣтали чрезъ это никакого новаго права, которое нарушало бы установленный буллой порядокъ. Эта глава озаглавляется такъ: „*De ordine sedendi et de non inferendo alicui graejudicio*“.

Въ пятой главѣ содержится узаконеніе о, такъ называемыхъ, *судьяхъ для разбора извиненій* со стороны отсутствующихъ или опаздывающихъ на соборъ прелатовъ, а также о *судьяхъ для разбора несогласій* между членами собора (*De iudicibus excusationum et querelatum*).

Шестая глава (*De Officialibus Concilii*) трактуетъ о должностныхъ лицахъ Ватиканскаго собора.

На седьмой главѣ (*De Congregationibus generalibus Patrum*) необходимо намъ опять остановиться подольше, такъ-какъ изъ нея такъ же, какъ изъ второй главы, весьма ясно открывается, какъ курія стѣснила членовъ собора, когда всецѣло подчинила ихъ мнѣнію и предложенія цензурѣ немногихъ лицъ, нарочито избранныхъ папой.

Здѣсь рѣчь идетъ о тѣхъ *генеральныхъ конгрегаціяхъ* (*Congregationes generales*), которыя имѣли назначеніе готовить известныя рѣшенія для *публичныхъ засѣданій* (*Sessiones publicae*). Для того, чтобы руководить преніями на этихъ конгрегаціяхъ (или, если назвать ихъ точнѣе,—на этихъ частныхъ, предварительныхъ засѣданіяхъ), папа назначилъ пять прези-

дентовъ, именно: кардинала *Рейзаха* (главнаго президента собора), кардинала *де-Лука*, кардинала *Биццарри*, кардинала *Биліо* и кардинала *Капальти*. Самая процедура дѣлопроизводства представляется въ разбираемой нами главѣ въ такихъ чертахъ. За нѣсколько дней до генеральной конгрегаціи, всѣмъ членамъ собора рассылаются схемы всѣхъ тѣхъ декретовъ и правилъ, о которыхъ будетъ рѣчь въ этой конгрегаціи, съ тѣмъ, чтобы они заранѣе познакомились съ ними и могли еще до начала конгрегаціи придти къ извѣстному рѣшенію относительно ихъ. Въ случаѣ, если бы кто-либо изъ отцовъ собора пожелалъ въ предстоящей конгрегаціи произнести рѣчь, касающуюся разосланной схемы, то онъ долженъ объ этомъ своемъ намѣреніи заявить, не позднѣе кануна дня конгрегаціи, названнымъ президентамъ для того, чтобы, во время самой конгрегаціи, можно было установить правильную очередь между ораторами (*ad debitum inter oratores ordinem pro cuiusque dignitatis gradu servandum*). Если бы кто изъ присутствующихъ на конгрегаціи отцовъ захотѣлъ говорить предъ собраніемъ уже послѣ того, какъ всѣ тѣ ораторы окончатъ свои рѣчи, то это только въ такомъ случаѣ можетъ имѣть мѣсто (*hoc iisdem fas erit*), если желающій говорить получить на то позволеніе отъ президентовъ (*obtenta prius a Praesidibus dicendi venia*), и если онъ будетъ въ своей рѣчи придерживаться того порядка (*eo ordine*), который будетъ зависѣть отъ званія ораторовъ (*quem dicentium dignitas postulaverit*). Но этимъ не кончается стѣсненіе членовъ собора со стороны куріи. Даже и на тотъ случай, если бы въ извѣстной конгрегаціи относительно той или другой схемы возникли несогласія и недоумѣнія, то и тогда рѣшающее значеніе имѣютъ не сами члены собора, но опять спеціальныя комиссіи, нарочито назначенныя папой для разрѣшенія подобныхъ недоумѣній, числомъ четыре: одна—для вопросовъ, касающихся предметовъ вѣры, другая—для вопросовъ, относящихся къ церковной дисциплинѣ, третья—для дѣлъ, имѣющихъ отношеніе къ монашескимъ орденамъ, и четвертая—для дѣлъ, касающихся восточнаго обряда. Для каждой изъ этихъ комиссій или депутацій самъ папа назначаетъ президента. Итакъ, и здѣсь все, въ сущности, зависитъ отъ самого папы, такъ-какъ

онъ, и только онъ, является во всемъ порядкѣ дѣлопроизводства, узаконяемомъ буллою, единственнымъ и подновластнымъ распорядителемъ. Спрашивается: къ чему же послѣ того служить тѣ кажущіяся льготы, которыя предоставляются въ разбираемой нами главѣ отцамъ собора (напр., право разсматривать заранѣе схемы, произносить рѣчи съ изложеніемъ своихъ собственныхъ взглядовъ на эти схемы и т. д.), когда во всякомъ случаѣ конецъ всѣмъ преніямъ, недоумѣніямъ и отдѣльнымъ мнѣніямъ полагаетъ одинъ папа, хотя бы чрезъ посредство комиссій, имъ же назначаемыхъ?

Переходимъ къ разсмотрѣнію восьмой главы, трактующей о *публичныхъ засѣданіяхъ* (de Sessionibus publicis). Здѣсь въ особенности поражаетъ та формула, которая, по опредѣленію буллы, ставится во главѣ всѣхъ декретовъ, окончательно отредактированныхъ и торжественно провозглашаемыхъ на этихъ засѣданіяхъ: *Pius Episcopus, Servus Servorum Dei, sacro approbante Concilio, ad perpetuam rei memoriam*. Слова: *sacro approbante Concilio*, т. е. *съ согласія священнаго собора*, звучатъ крайне странно, если вспомнить, какъ мало значенія имѣлъ соборъ въ дѣйствительности при рѣшеніи вопросовъ, вошедшихъ въ составъ названныхъ декретовъ. Какое же, въ самомъ дѣлѣ, возможно было для членовъ собора участіе при рѣшеніи такихъ вопросовъ, когда мы знаемъ изъ седьмой главы буллы *Multiplices inter*, что въ тѣхъ конгрегаціяхъ, гдѣ эти вопросы рѣшались, все зависѣло исключительно отъ папы и открытыхъ сторонниковъ его личныхъ взглядовъ? Очевидно, что при такомъ положеніи вещей, самая фраза: *sacro approbante Concilio* являлась или рѣшительно ничего не значущею, или же злою насмѣшкою надъ отцами собора. Подобная же насмѣшка слышится и въ томъ, что въ той же 8-й главѣ, нѣсколько ниже, предоставляется отцамъ собора, даже въ публичномъ уже засѣданіи (т. е. при провозглашеніи *окончательной* редакціи соборныхъ декретовъ), высказывать свое согласіе или несогласіе съ тѣмъ или другимъ декретомъ краткими отзывами: *placet* или *non placet*. Такіе отзывы имѣли бы, конечно, только въ томъ случаѣ значеніе, если бы, напр., *non placet* могло заставить перерѣшить извѣстный декретъ. Но именно этой-то перемены

въ рѣшеніи декретовъ *non placet* даже многихъ членовъ (не говоря уже объ одномъ членѣ) и не производитъ, по смыслу буллы. Напротивъ, нимаю обращая вниманія на *placet* и *non placet* отцовъ собора, секретарь собора повергаетъ всякій декретъ, внесенный на публичное засѣданіе, на единственное усмотрѣніе папы, причемъ вставляетъ въ окончательную редакцію этого опредѣленія такое выраженіе: „*decreta modo lecta placuerunt omnibus Patribus nemine dissentiente (vel si qui forte dissenserint), tot numero exceptis; Nosque, sacro approbante Concilio, illa ita decernimus statuimus atque sancimus, ut lecta sunt*“; т. е. „только-что прочитанные декреты приняты всѣми отцами, такъ-что никто изъ нихъ не выразилъ несогласія, (или если кто и не согласился) за исключеніемъ такого-то числа. И мы (т. е. папа), съ согласія священнаго собора, въ такомъ именно видѣ рѣшаемъ, узаконяемъ и санкціонируемъ эти декреты, въ какомъ они были прочитаны“. Какъ видно изъ этихъ словъ, несогласіе нѣкоторыхъ отцовъ съ извѣстнымъ опредѣленіемъ, хотя и принимается къ свѣдѣнію, но и только; на самомъ же дѣлѣ папа не обращаетъ на это обстоятельство никакого вниманія, но, не смотря ни на какую оппозицію, повелѣваетъ собору принять указанное опредѣленіе. Гдѣ же тутъ та свобода, которою такъ хвалятся ультрамонтанскіе историки Ватиканскаго собора, представляя послѣдній во всемъ подобнымъ древнимъ вселенскимъ соборамъ, гдѣ свобода въ совѣщаніяхъ составляла всегда существеннѣйшую принадлежность? Очень мѣтко характеризуетъ Ватиканскій соборъ профессоръ Фридрихъ ¹⁾, когда, вслѣдъ за Деллингеромъ, называетъ этотъ соборъ *eine Schmeichlersynode* (т. е. льстивый соборъ), сопоставляя его отчасти съ извѣстнымъ *разбойничьимъ* Ефесскимъ соборомъ (*Räubersynode*). Дѣйствительно, на Ватиканскомъ соборѣ оппозиція потому и не могла имѣть никакого значенія, что всѣмъ ходомъ дѣлопроизводства заправляло здѣсь всесильное ультрамонтанское большинство, которое тѣмъ и было сильно, что съ поразительнымъ подобострастіемъ и лестію всегда ратовало за папское единовластіе въ Церкви и чрезъ

¹⁾ *Tagebuch...*, S. 47.

это, конечно, всегда пользовалось особеннымъ благоволеніемъ „св. отца“¹⁾.

Девятая и десятая главы буллы *Multiplices inter* (первая изъ нихъ: *De non discedendo a Concilio*, а вторая: *Indultum Apostolicum de non residentia pro iis qui Concilio intersunt*)—не имѣютъ для нашей задачи особенной важности; въ виду этого, мы и не останавливаемся на нихъ.

Мы для того съ такою подробностію остановились на буллѣ *Multiplices inter*, чтобы лучше объяснить читателямъ, въ чѣмъ именно заключалась тактика куріи и ультрамонтанскаго большинства по отношенію къ меньшинству. Теперь намъ легче будетъ изложить важнѣйшіе моменты борьбы между большинствомъ и меньшинствомъ на соборѣ, начиная съ его начала и до конца февраля 1870 года (включительно), когда порядокъ дѣлопроизводства былъ измѣненъ.

Остановимся прежде всего на замѣчательномъ протестѣ, который подали папѣ 14 французскихъ епископовъ и дяковарскій епископъ Штроссмайеръ. Это было около 10 декабря, по мнѣнію проф. Фридриха²⁾, хотя самый этотъ документъ подписанъ только „Mense Decembris 1869“. Подписавшіе названный протестъ члены меньшинства выставляютъ въ немъ слѣдующія пять своихъ *ria desideria*: 1) чтобы въ составъ членовъ каждой изъ 4-хъ соборныхъ комиссій или депутацій (о которыхъ идетъ рѣчь въ буллѣ *Multiplices inter*) входило непременно нѣсколько лицъ, *избранныхъ самимъ же соборомъ* (*si aliquot patres a Concilio electi huic deputatiioni adjungantur*); 2) чтобы во время собора, его члены наиболѣе ученые и способные (*doctores viri et ad rem aptiores*) имѣли возможность ближе и основательнѣе (*liquido et scienter*) узнать другъ друга, такъ чтобы не могло случиться, что въ члены депута-

1) На сколько порядокъ дѣлопроизводства, изложенный въ буллѣ *Multiplices inter*, былъ ненормаленъ и незаконенъ, это признавали даже иногда и сами римскіе прелаты (т. е. сторонники ультрамонтанскихъ идей). Такъ архіепископъ Фрэнки (Franchi), бывший прежде нунціемъ въ Мадритѣ, прямо однажды сказалъ во время собора, что этотъ порядокъ слѣдовало бы непременно измѣнить (*Friedrich, Tagebuch...*, S. 117).

2) См. изданный имъ сборникъ: *Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870. Nördlingen 1871; II томъ, стр. 383.*

цій избирались извѣстные лица случайно и какъ-бы по слѣпому случаю (*fortuito et quasi coeco casu*); 3) чтобы самыя упомянутыя депутаціи имѣли нѣсколько отдѣловъ, для болѣе спеціального рѣшенія вопросовъ, которые должны рѣшаться на соборѣ; и чтобы въ эти отдѣлы имѣли свободный доступъ *отцы* собора (*ad quas Patribus omnibus liber sit aditus*), такъ чтобы никто не былъ отчужденъ отъ соборнаго дѣла (*et ita nemo ab opere Conciliari sit alienus*). 4) Чтобы ни одинъ вопросъ не переносился на разсмотрѣніе генеральныхъ конгрегацій раньше всесторонняго обсуждения его со стороны самихъ депутатовъ (*nisi ante ab ipsis deputatis visa et attentissime perpena*). 5) Что касается предписанія буллы о сохраненіи тайны относительно соборныхъ рѣшеній, то желательно было бы понимать это предписаніе въ томъ смыслѣ, что здѣсь разумѣется не то, будто члены собора обязаны хранить безусловное молчаніе о соборныхъ занятіяхъ, но то, что отцы собора должны быть только осторожны въ своихъ сообщеніяхъ, хотя могутъ, въ извѣстныхъ случаяхъ (напр. когда встрѣчаютъ въ обществѣ неосновательныя подозрѣнія относительно собора или ложныя сообщенія о дѣятельности послѣдняго), для возстановленія истины, кое-что сообщать о соборѣ ¹⁾). Легко понять, что въ этомъ протестѣ во всѣхъ пяти пунктахъ проходитъ одна основная мысль: что булла *Multiplices inter* слишкомъ стѣсняетъ отцовъ собора, дѣлая изъ нихъ не болѣе, какъ простыхъ исполнителей воли немногихъ привилегированныхъ папою лицъ.

Немного позднѣе поданъ былъ другой протестъ-противъ того же порядка дѣлопроизводства,—на этотъ разъ отъ лица 26 прелатовъ, принадлежавшихъ къ оппозиціонному меньшинству ²⁾).

1) Содержаніе протеста 14 епископовъ и Штрессмайера отъ 10 декабря заимствовано мы изъ того же поименованнаго нами сборника проф. Фридриха, стр. 380—382.

2) Вотъ какіе прелаты подписали этотъ протестъ: кардиналъ Шварценбергъ (пражскій), архіепископъ Фюрстенбергъ (ольмюцкій), архіепископъ Шерръ (мюнхенскій), архіепископъ Дейнлейнъ (бамбергскій), архіепископъ Гайнальдъ (коночскій), епископъ Ферстеръ (бреславльскій), епископъ Дивель (аугсбургскій), епископъ Віери, архіепископъ Вершлейскій, епископъ Легать, епископъ Ирникъ (будвейссскій), епископъ Добрила, епископъ Степаншегъ, епископъ Боннацъ, епископъ Эбергардъ (трирскій), епископъ Явобусъ (гальдесхаймскій), еп. Фогарассъ (тран-

Этотъ документъ относится ко 2 января 1870 года. Въ немъ эти прелаты, хотя и почтительно, но въ то же время внушительно напоминаютъ папѣ, что права епископовъ необходимо сохранять для того, чтобы все духовное тѣло Церкви имѣло полноту жизни. Замѣчательно то, что они ссылаются при этомъ на практику Тридентскаго собора. Въ сущности, и въ этомъ протестѣ предлагается то же, что и въ протестѣ 10 декабря, именно: чтобы *ося* члены собора имѣли право принимать участіе въ обсужденіи соборныхъ вопросовъ, а не одни только избранники курии, какъ это выходило по смыслу буллы *Multiplices inter* ¹⁾).

Какъ ни правдивы были оба упомянутые нами протеста, папа и курия не обратили на нихъ никакого вниманія, и порядокъ дѣлопроизводства остался пока тотъ же.

Очень замѣчательна и, вмѣстѣ, знаменательна та борьба, которая велась между большинствомъ и меньшинствомъ на соборѣ, уже одновременно съ первыми же засѣданіями генеральной

сильванскій), еп. Штроссмайеръ (дьяковарскій), еп. Липовницкій (гроссвардейнскій), еп. Ковачъ (фюнфирхенскій), еп. Форверкъ, еп. Бекманъ (оснабрюжскій), еп. Смицгеласъ, аббатъ Цейдлеръ, еп. Кеттелеръ (майяцскій), архіепископъ Кенрикъ (города Санъ-Луи въ Соединен. Штатахъ). Этотъ протестъ помѣщенъ въ цитованномъ сборникѣ Фридриха, т. II, стр. 383—384.

1) Кроме указанныхъ двухъ протестовъ, нельзя здѣсь не упомянуть еще о третьемъ протестѣ, озаглавленномъ: *de modo agendi* и относящемся ко 2 января 1870 г. Онъ былъ составленъ кардиналомъ Раушеромъ и поданъ былъ папѣ отъ лица 43-хъ германскихъ и австро-венгерскихъ епископовъ. Главныя мысли этого протеста слѣдующія: 1) для такого многочисленнаго собора, каковъ Ватиканскій, генеральная конгрегация слишкомъ недостаточна для рѣшенія всѣхъ вопросовъ, влѣющихъ быть предметомъ соборнаго обсужденія; 2) помѣщеніе, предоставленное для соборныхъ засѣданій, хотя и весьма почетное (*praeclearissimus*), ибо находится въ сосѣдствѣ съ мощами св. Ап. Петра, однако крайне неудобное для рѣчей и совѣщаній; 3) желательно, чтобы отцы собора могли свободно пользоваться правомъ печатанія своихъ рѣчей на генеральныхъ конгрегацияхъ; 4) желательно также, чтобы отцамъ собора дозволено было письменно излагать на соборѣ свои мнѣнія; 5) слѣдовало бы, какъ можно скорѣе, предложить на обсужденіе отцовъ собора схемы, касающіяся вѣры и дисциплины; 6) отцы собора должны были бы имѣть право подавать свой голосъ въ генеральныхъ конгрегацияхъ чрезъ своихъ делегатовъ.

Мы потому упоминаемъ объ этомъ протестѣ подъ строкою, что онъ не всецѣло направленъ собственно противъ буллы *Multiplices inter* (напр. въ протестѣ говорится о помѣщеніи собора, о печатаніи рѣчей и др.). Этотъ протестъ помѣщенъ въ цитованномъ уже нами сборникѣ проф. Фридриха, I-й томъ, стр. 247—249.

конгрегаціи. Поводомъ къ этой борьбѣ послужила первая догматическая схема, предложенная на обсужденіе собора (*schema de fide*). Эта борьба затянулась въ теченіе всего января, а началась еще въ декабрѣ 1869 года, слѣдовательно съ первыхъ же дней Ватиканскаго собора.

Причина, почему епископы, принадлежавшіе къ меньшинству, не могли одобрить эту схему, была та, что въ этомъ документѣ слишкомъ замѣтна была авторская рука ультрамонтанскихъ богослововъ, и слишкомъ ясно проглядывало желаніе непремѣнно придать разнымъ тезисамъ силлабуса догматическій характеръ. Особенно сильно и энергично возстали члены меньшинства противъ той мысли схемы, что протестантство еста главный источникъ всѣхъ рационалистическихъ стремленій и вѣяній въ обществѣ. Генеральная конгрегація отъ 28 декабря 1869 года тѣмъ наиболѣе и памятна въ исторіи Ватиканскаго собора, что здѣсь впервые послышались протесты противъ схемы, хотя на этотъ разъ болѣе противъ общаго ея содержанія, а не противъ отдѣльныхъ ея частей. Пренія открылись рѣчью одного изъ самыхъ энергичныхъ вождей оппозиціи, кардинала Раушера, который очень краснорѣчиво доказывалъ, что предложенная схема никуда не годится. Другой ораторъ, слѣпой епископъ низибійскій (*in partibus infidelium*), *Тиццани* (*Tizzani*), очень выразительно сказалъ о схемѣ, что она не что иное, какъ одни пустыя слова и фразы (*verba, verba, et nihil nisi verba*). А галифакскій (изъ Сѣв. Америки) архіепископъ *Конолли* (*Conolly*) съострилъ, что схема до того безсодержательна, что ее остается только *съ честію предать погребенію* (*cum honore esse sepeliendum*) или по другой версіи, что эту схему слѣдовало бы не переделывать, а просто уничтожить (*hoc schema non esse reformandum censeo, sed delendum*). Всѣ таковыя рѣчи произвели то дѣйствіе, что подняли духъ робкой дотолѣ оппозиціи, а съ другой стороны, испугали не на шутку большинство, и прежде всего іезуитовъ, которые никакъ не ожидали отъ меньшинства такихъ рѣзкихъ нападокъ на *schema de fide* ¹⁾.

¹⁾ См. *Friedrich, Tagebuch...*, S. 44.

Не менѣ замѣчательно, чѣмъ засѣданіе отъ 28 декабря, было и слѣдующее за нимъ,—отъ 30 декабря. Здѣсь въ качествѣ рѣзкаго порицателя схемы выступилъ извѣстный уже читателямъ дьяковарскій епископъ Штроссмайеръ. Сначала онъ началъ возражать противъ начальныхъ словъ схемы: „*Pius episcopus, servus servorum Dei, sacro approbante Concilio, ad perpetuam rei memoriam*, т. е. правильнѣе, противъ словъ: *sacro approbante Concilio*. Но ему не дали говорить объ этомъ, подъ тѣмъ предлогомъ, что эта формула уже утверждена папой въ самомъ началѣ собора и потому не подлежитъ измѣненіямъ. Тогда энергичный оппонентъ сталъ поневолѣ вести рѣчь о другихъ вопросахъ, хотя, какъ увидимъ ниже, не считалъ себя и въ послѣдствіи побѣжденнымъ со стороны большинства. Мы нарочно упомянули о томъ, что большинство не дало Штроссмайеру высказать свое возраженіе, потому-что такое насиліе, сдѣланное еще въ началѣ соборныхъ засѣданій, являлось лучшимъ доказательствомъ отсутствія свободы на соборѣ. Правда, большинство извиняло этотъ насильственный поступокъ тѣмъ, что дьяковарскій епископъ слишкомъ будто-бы рѣзко началъ возражать противъ схемы, такъ-что перешелъ якобы за границы приличія ¹⁾. Но это извиненіе едва-ли можно считать удовлетворительнымъ, особенно если принять во вниманіе, что на древнихъ соборахъ, даже на соборѣ Тридентинскомъ, никогда не допускалось подобнаго насилія; развѣ только на соборѣ разбойничьемъ оно имѣло мѣсто, но вѣдь на то онъ былъ и *разбойничьимъ*...

Впрочемъ, ультрамонтанское большинство выступало въ защиту схемы и посредствомъ рѣчей, специально направленныхъ противъ нападокъ на нее со стороны меньшинства. Въ засѣданіи отъ 4 января 1870 г. особенно отличился въ этомъ отношеніи епископъ падерборнскій, *Мартинъ*. На сколько убѣдительно были его доводы въ пользу схемы, можно судить хотя бы на основаніи того аргумента, который онъ полагалъ, можно сказать, краеугольнымъ камнемъ всѣхъ своихъ разсужденій о

¹⁾ Таково, напр. было мнѣніе регенсбургскаго епископа Сенестрея (см. *Friedrich, Tagebuch...*, S. 50.

ней. Аргументъ этотъ былъ слѣдующій: „схема предложена отцамъ собора отъ лица папы, слѣд. и возражать противъ нея никто не имѣетъ права“. Иными словами, это значило: „все зависитъ исключительно отъ воли одного лица, *непогрѣшимаго* папы“. Наиболе возсталъ Мартинъ противъ выраженія, которое употребилъ о схемѣ еп. Конолли: *esse delendum*.—находя, что это выраженіе крайне непочтительно по отношенію къ папѣ ¹⁾. Нападки Мартина на указанное выраженіе не только не смутили представителей меньшинства, но возбудили среди нихъ еще сильнѣйшіе протесты противъ схемы. Такъ, въ томъ же засѣданіи отъ 4 января санъ-бріэкскаго (города *Saint—Brioux*) епископъ *Давидъ*, отвѣчая Мартину, замѣтилъ, что про схему слѣдуетъ выразиться не: *esse delendum*, но гораздо сильнѣе, именно: *si est mortuum, resurgat* („если она мертва, то пусть воскреснетъ“). Конечно, это была очень мѣткая иронія по отношенію и къ схемѣ, и къ ея защитникамъ ²⁾.

Въ засѣданіи 10 января замѣчательнымъ противникомъ схемы выступилъ венгерскій архіепископъ *Гайнальдъ*. Въ своей рѣчи онъ, собственно отвѣчалъ двумъ защитникамъ ея, Мартину и *Рэссу* (*Räss*), епископу страсбургскому. Онъ подчеркнул выраженіе *approbante Concilio*, поставленное при начальныхъ словахъ схемы *Pius episcopus...*, и замѣтилъ, что это выраженіе даетъ полное основаніе епископамъ считать себя, послѣ папы, судьями въ вопросахъ, касающихся вѣроученія ³⁾.

Борьба членовъ меньшинства съ членами большинства изъ за схемы *de fide* имѣла тотъ чрезвычайно важный результатъ, что показала куріи, какіе убѣжденные и талантливые противники ея плановъ и дѣйствій находятся въ числѣ оппозиціонныхъ прелатовъ, и какъ мало поэтому надежды въ скоромъ времени провести на соборѣ и возвести на степень догмата вѣры любимое ультрамонтанское ученіе о папской непогрѣшимости. Есть основаніе ⁴⁾ для мысли, что при самомъ открытіи

1) *Friedrich*, Tagebuch.., S. 62.

2) *Friedrich*, Tagebuch.. S. 63.

3) *Ibidem*. S. 76.

4) Такъ сохранилось извѣстіе, что первоначально ультрамонтанская партія предполагала провозгласить догматъ о папской непогрѣшимости уже на второмъ

собора курія и, вмѣстѣ съ нею, все ультрамонтанское большинство ожидали совсѣмъ другого отъ умѣренно-католической партіи, а именно: что она, если и будетъ противиться многому на соборѣ, тѣмъ не менѣе, наконецъ, уступитъ силѣ большинства, а—главное—давленію со стороны самого папы, и покорится. Но на дѣлѣ оказалось совсѣмъ другое,—по крайней мѣрѣ, на первыхъ засѣданіяхъ собора. Какъ бы то ни было, а по отношенію къ схемѣ *de fide* меньшинство, можно сказать, одержало нѣкоторую побѣду надъ большинствомъ. Эта побѣда выразилась въ томъ, что названная схема такъ и не прошла на соборѣ въ своей первоначальной (не одобренной меньшинствомъ) редакціи.

Но ультрамонтанское большинство не унывало. Еще въ декабрѣ 1869 года началась среди его членовъ агитація въ пользу поднесенія папѣ адреса, въ которомъ излагалась бы просьба о скорѣйшемъ провозглашеніи догмата о папской непогрѣшимости. Агитація велась съ нѣкоторою таинственностію, такъ что очень долгое время члены меньшинства не знали о ней; но еще въ началѣ января о ней заговорили и въ рядахъ оппозиціи ¹⁾. Инициаторами въ составленіи самого адреса и въ собираніи для него подписей были архіепископы Маннингъ и Дешанъ, а также *Спальдингъ* (изъ Балтимора, въ Соедин. Штатахъ). Цѣль поднесенія адреса была, конечно, та, чтобы этимъ неожиданнымъ для меньшинства дѣйствіемъ заставить членовъ послѣдняго врасплохъ и лишить ихъ на будущее время той энергіи, какую они проявили при обсужденіи схемы *de fide*. Главное основаніе, какое выставляли составители адреса для своей просьбы скорѣе провозгласить новый догматъ, было то, что современное общество особенно-де нуждается въ такого рода панацеѣ, какъ догматизація силлабуса и папской непогрѣшимости. При этомъ аргументація ихъ имѣла такой смыслъ: „чѣмъ сильнѣе болѣзнь, тѣмъ сильнѣе должно быть и лекарство“. Подробно излагать здѣсь содержаніе всего этого адреса было бы излишнимъ для нашей задачи. Мы ограничимся тѣмъ,

публичною засѣданіи, бывшемъ 6 января 1870 г. (См. *Uhlhorn*, *Das vatikanische Concil*, Stuttgart 1886, S. 304).

¹⁾ *Friedrich*, *Tagebuch...*, S. 87.

что отмѣтимъ нѣкоторые его пункты, которые особенно могли возбудить недоумѣніе меньшинства ¹⁾). Прежде всего, въ адресѣ высказывается мысль, что непогрѣшимость папская простирается только на тѣ декреты и акты, исходящіе отъ папы, въ которыхъ онъ поучаетъ *всю совокупность* вѣрующихъ, составляющихъ Церковь. Но исторія Церкви противорѣчитъ этой мысли, потому-что въ продолженіе цѣлыхъ тринадцати вѣковъ папы никогда не издавали такого рода общецерковныхъ декретовъ, но ограничивались изданіемъ извѣстныхъ актовъ на имя отдѣльныхъ лицъ, иногда епископовъ отдѣльныхъ земель и городовъ. А отсюда, слѣд., выходило бы, что папы не были непогрѣшима въ теченіе всѣхъ этихъ 13 вѣковъ ²⁾).

Далѣе не малое недоумѣніе и даже соблазнъ должно было возбудить въ членахъ меньшинства то утвержденіе составителей адреса, будто-бы все церковное преданіе свидѣтельствуетъ о безапелляціонности папскихъ опредѣленій, т. е. что они не подлежатъ перерѣшенію. Достаточно было вспомнить объ отношеніи отцовъ Халкидонскаго собора къ посланію св. Льва Великаго или отцовъ пятаго всел. собора къ *constitutum*'-у папы Вигилія, чтобы убѣдиться въ ложности этого утвержденія.—Не менѣе неосновательно и то утвержденіе адреса, будто-бы на второмъ Ліонскомъ соборѣ (1274) и греки, и латиняне единогласно признали исповѣданіе вѣры, одобренное папой.

На самомъ дѣлѣ этого вовсе не было: исповѣданіе вѣры Ліонскаго собора, если и было включено въ дѣянія этого собора и подписано посломъ императора Михаила, то единственно отъ лица этого послѣдняго, а никакъ не всей греческой церкви. Искажается въ епископскомъ адресѣ Пію IX-му и декретъ Флорентійскаго собора. Въ немъ совсѣмъ не приводятся слѣдующія слова, весьма важныя и нарочито включенныя въ декретъ по настоянію грековъ: *juxta eum modum, quo et in gestis et in*

1) Всѣ эти пункты и недоумѣнія оппозиція, по поводу ихъ, послѣдовательно указаны въ извѣстной статьѣ Дѣллингера: „Einige Worte über die Unfehlbarkeits-adresse“ (Allgem. Zeit. 21 янв. 1870 г.). Ею мы здѣсь и руководимся.

2) Дѣллингерь не только что названной своей статьѣ говоритъ, что въ первый разъ высказалъ мысль о папской непогрѣшимости профессоръ богословія въ Лѣвенскомъ университетѣ, *Иоаннъ Гессельсъ* (Hessels), притомъ только въ 1562 г.

sacris canonibus oecumenicorum conciliorum continetur (т. е. „согласно тому, какъ открывається изъ дѣяній и священныхъ правилъ вселенскихъ соборовъ“). А такое выраженіе совершенно исключаетъ всякую мысль о папской непогрѣшимости, потому-что вся исторія соборовъ до появленія на западѣ Лжеисидора не знала этого ученія. Наконецъ, епископскій адресъ съ негодованіемъ говоритъ о тѣхъ богословахъ, которые не признаютъ Флорентійскаго собора вселенскимъ ¹⁾. Между тѣмъ извѣстно, что большинство германскихъ, скандинавскихъ, польскихъ, чешскихъ, французскихъ, испанскихъ и португальскихъ прелатовъ вовсе и не присутствовало на этомъ соборѣ, считая его незаконнымъ послѣ законнаго Базельскаго собора ²⁾.

Вскорѣ послѣ того, какъ въ ряды меньшинства проникла вѣсть о томъ, что большинство намѣревается поднести папѣ адресъ съ просьбою, чтобы соборъ скорѣе провозгласилъ папскую непогрѣшимость;—наиболѣе энергичные представители меньшинства начали составлять, съ своей стороны, контръ-адресы и собирались къ нимъ подписи. Въ этихъ контръ-адресахъ они просили папу не провозглашать своей непогрѣшимости на соборѣ. Еще на международномъ частномъ засѣданіи оппозиціонныхъ епископовъ, отъ 8 января, члены меньшинства поручили составить первый контръ-адресъ Раушеру и Дарбуа ³⁾. Всѣхъ такихъ контръ-адресовъ появилось пять: отъ австро-германскихъ епископовъ (отъ 12 янв. 1870 г.), отъ французскихъ (отъ того же числа), отъ американскихъ (отъ 15 янв. 1870 г.), отъ восточныхъ (отъ 18 янв. 1870 г.) и отъ итальянскихъ (отъ того же числа).

Постараемся остановиться, хотя бы и вкратцѣ, на содержаніи каждаго изъ этихъ интересныхъ документовъ, которые всѣ вообще не длинны.

Въ первомъ контръ-адресѣ, принадлежащемъ перу Раушера мы находимъ подписи 44-хъ прелатовъ, въ томъ числѣ самого

¹⁾ „Acerbissimi catholicae doctrinae impugnatores... blaterare non erubescunt“, говорится въ адресѣ объ этихъ богословахъ (т. е. „ожесточеннѣйшіе противники католическаго ученія... не стыдятся пустословить“).

²⁾ *Döllinger*, „Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse“.

³⁾ *Friedrich*, Tagebuch..., S. 87.

Раушера, Шверценберга, Гайнальда, Мельхера, Штрессмайера и многих другихъ замѣчательныхъ вождей оппозиціи. Общее содержаніе его такое. Сначала податели адреса выражаютъ удивленіе и недоумѣніе по поводу слуха о намѣреніи большинства просить папу о провозглашеніи его непогрѣшимости. „Странно“, замѣчаютъ они, „приглашать *судей вѣры* (*fidei iudices*), чтобы они подали декларацію, скрѣпленную своими подписями, относительно провозглашенія этого ученія (*de sententia ferenda*), еще до того, какъ указанный вопросъ рѣшенъ (*ante causam dictam*)“. Далѣе отмѣчаютъ они тотъ фактъ, что теперь во всемъ католическомъ мірѣ нѣтъ уже сомнѣнія относительно того, что никакой соборъ не можетъ имѣть мѣста безъ папы. Отмѣчаютъ они и то, что соборы Тридентинскій, а также и Флорентійскій, опредѣлили о почитаніи папской власти все, что нужно знать вѣрующимъ, и что опредѣленія этихъ соборовъ о папской власти могутъ-де, если на то воля Божія, сдѣлаться основаніемъ для единенія между Востокомъ и Западомъ. Переходя, собственно, къ ученію о папской непогрѣшимости, составители контръ-адреса не отвергаютъ его ¹⁾, но только вооружаются противъ возведенія его на степень догмата вѣры, находя такое возведеніе несвоевременнымъ ²⁾.

Второй контръ-адресъ имѣетъ 38 подписей, и въ числѣ ихъ подписи Дарбуа (автора этого контръ-адреса), Дюпанлу и многихъ другихъ,—притомъ не только французскихъ, но и швейцарскихъ, испанскихъ и португальскихъ прелатовъ. По своему содержанію, онъ почти буквально сходенъ съ первымъ, но только немного покороче.

Третій контръ-адресъ еще короче второго. Въ немъ указаны слѣдующіе мотивы, почему провозглашеніе новаго догмата о папской непогрѣшимости было бы нежелательнымъ: 1) пренія изъ-за этого вопроса обнаружатъ недостатокъ единенія между отцами собора, а слѣд. и отсутствіе среди нихъ единомыслія; 2) новый догматъ еще болѣе отдѣлитъ отъ католической церкви

1) „*Insuper eruditi piique viri docent*“, говорится въ адресѣ о тѣхъ, кто держится этого ученія; слѣд., говорится о нихъ съ похвалою.

2) Составители контръ-адреса замѣчаютъ, что этотъ новый догматъ дастъ невѣрующимъ новый поводъ къ нападкамъ на Церковь.

тѣхъ еретиковъ, ученія которыхъ такъ свободно проповѣдуются въ Америкѣ (адресъ, разбираемый нами, составленъ американскими епископами); 3) этотъ догматъ дастъ поводъ ко многимъ спорамъ, которые могутъ только увизить значеніе Ватиканскаго собора въ глазахъ не-католиковъ.—Подписей подъ контръ-адресомъ американскихъ епископовъ всего 27.

Особенной силой убѣжденія, при всей своей краткости, отличается четвертый контръ-адресъ (отъ лица восточныхъ прелатовъ). Податели его ссылаются на то, что они живутъ и дѣйствуютъ среди „схизматиковъ“ (т. е. православныхъ) и еретиковъ (т. е. несторіанъ, мельхитовъ и др.), которыхъ догматъ о папской непогрѣшимости не только не можетъ привлечь къ Риму, но, напротивъ, можетъ только отдѣлить отъ него. Епископы, податели контръ-адреса, умоляютъ папу оставить въ силѣ, по отношенію къ ученію о папскомъ приматствѣ, опредѣленіе Флорентійскаго собора. Всѣхъ, подписавшихся подъ этимъ адресомъ, семнадцать человѣкъ.

Что касается пятаго контръ-адреса (итальянскихъ епископовъ), то въ немъ, въ существѣ дѣла, повторяются тѣ же мысли, что и въ предыдущихъ разсмотрѣнныхъ нами, именно: не только о совершенной ненужности, но даже о вредѣ новаго догматическаго опредѣленія о папской непогрѣшимости. Подписей здѣсь всего меньше: только семь. Это объясняется, конечно, тѣмъ, что вообще итальянскіе прелаты, какъ ближайшіе къ Риму, всегда почти были ультрамонтанами, такъ-что даже удивительно и то, какъ среди нихъ нашлось семь членовъ оппозиціи, и въ томъ числѣ даже архіепископы туринскій и миланскій.

Папа и курія, вѣроятно, не ожидали со стороны оппозиціи такихъ протестовъ, и конечно, это обстоятельство было причиною, почему провозглашеніе новаго догмата было отсрочено на неопредѣленное время. Но нетрудно было усмотрѣть въ дѣйствіяхъ оппозиціонныхъ прелатовъ и признаки нѣкоторой слабости, именно въ томъ, что они подали не одинъ контръ-адресъ, а цѣлыхъ пять. Это обнаруживало, что среди нихъ нѣтъ истиннаго единодушія, но существуютъ фракціи. Какъ-бы то ни было, но папа отклонилъ, какъ адресъ ультрамонтанъ

въ пользу провозглашенія новаго догмата, такъ и всѣ пять контръ-адресовъ оппозиціи. Этимъ онъ хотѣлъ, какъ можно думать, показать свое безпристрастіе и чрезъ это нѣсколько успокоить меньшинство въ его опасеніяхъ относительно будущихъ рѣшеній собора.

Изъ дальнѣйшихъ моментовъ борьбы между большинствомъ и меньшинствомъ на соборѣ, за январь и февраль 1870 года, можно указать на пренія изъ-за схемы, касающейся дисциплины (*schema de disciplina*), и изъ-за второй догматической схемы „о Церкви Христовой“ (*schema de Ecclesia Christi*).

Пренія изъ-за схемы о дисциплинѣ начались въ засѣданіи 14 января. Они открылись рѣчью кардинала Шварценберга. Хотя эта рѣчь касалась больше общихъ сторонъ названной схемы, однако отличалась убѣдительностію и силою. Между прочимъ, онъ высказалъ удивленіе относительно того, почему первая глава схемы прямо начинается рѣчь объ епископахъ, а не о кардиналахъ; какъ-будто бы институтъ этихъ послѣднихъ былъ на столько совершенъ, что не требуетъ никакихъ реформъ ¹⁾. Послѣ Шварценберга, говорилъ кардиналъ Матье (*Mathieu*) безансонскій и также не въ благопріятномъ для схемы смыслѣ. Его возраженія коснулись главы о капитульныхъ викаріяхъ (*vicarii generales*). Въ этой главѣ опредѣлялось, между-прочимъ, что число этихъ викаріевъ отнюдь не должно превышать трехъ. Матье находилъ, что никакъ нельзя примѣнять это правило ко всѣмъ епархіямъ безъ исключенія; и что, напримѣръ, его безансонская епархія во всякомъ случаѣ нуждается въ большемъ количествѣ генеральныхъ викаріевъ. Особенно это ощутительно, по словамъ Матье, въ томъ случаѣ, если епископъ извѣстной епархіи умретъ, а новаго еще не успѣли назначить: тогда вся тяжесть управленія епархіи ложится всецѣло на генеральнаго викарія, который, при двухъ только помощникахъ, едва-ли въ состояніи будетъ справиться съ своими обязанностями ²⁾. Далѣе говорилъ въ томъ же засѣданіи патріархъ *in partibus*, римскій прелатъ *Баллерини*, но

¹⁾ *Friedrich*, Tagebuch..., S. 95.

²⁾ *Ibidem*, S. 96.

совершенно въ другомъ духѣ, т. е. въ защиту схемы. Зато говорившій вслѣдъ за нимъ венгерскій примасъ Симоръ напомнилъ своею рѣчью рѣчь Шварценберга, какъ по ея краснорѣчю, такъ и по ея убѣдительности, хотя венгерскій прелать гораздо всестороннѣе и частнѣе коснулся схемы, чѣмъ его пражскій собратъ. Началь онъ съ того, что выразилъ удивленіе, почему въ схемѣ упоминается только объ обязанностяхъ епископовъ, но совсѣмъ не говорится объ ихъ правахъ. Затѣмъ ораторъ сталъ критиковать тѣ главы схемы, въ которыхъ идетъ рѣчь о *посѣщеніяхъ* епископами своихъ епархій (*visitationes*) и о ихъ *мѣстопребываніи* (*residentia*). Невозможно, замѣтилъ онъ, окончить объѣздъ епархіи въ пять лѣтъ, какъ это опредѣляется въ схемѣ, особенно, когда епархія велика по своему пространству. Если притомъ принять во вниманіе то, что у каждаго епископа много другихъ обязанностей, кромѣ визитаціи, и что въ нѣкоторыхъ епархіяхъ бѣльшая часть года занята именно этими обязанностями, которыя приковываютъ епископа къ его епархіальному городу, — то еще труднѣе будетъ согласиться съ постановленіемъ о пятилѣтнемъ срокѣ визитаціи. — Относительно вопроса о резиденціи епископа, Симоръ высказалъ мнѣніе, что главный пробѣлъ въ схемѣ о дисциплинѣ касательно его тотъ, что въ ней совсѣмъ забыто постановленіе Тридентинскаго собора о случаяхъ, при которыхъ отлучка епископа изъ его епархіальнаго города бываетъ законною. Эти случаи слѣдующіе: *christiana charitas* (т. е. когда епископъ долженъ уѣхать изъ своей резиденціи ради дѣла любви христіанской), *urgens necessitas* (т. е. крайняя необходимость по дѣламъ епархіи или даже ради здоровья на время отлучиться изъ своего епархіальнаго города), *debita obedientia* (т. е. повиновеніе государственной власти той страны, гдѣ живетъ епископъ) и, наконецъ, *evidens Ecclesiae vel Reipublicae utilitas* (т. е. очевидная польза для Церкви и государства). Неужели всѣ эти случаи теперь не имѣютъ уже мѣста? Кромѣ того, Симоръ напалъ и на тотъ пунктъ постановленія о резиденціи, въ силу котораго каждый суфраганъ (или викарный епископъ) можетъ получать отпускъ не отъ своего епархіальнаго архіерея, но всякій разъ отъ самого папы. Симоръ находилъ, что въ этомъ поста-

новленіи слишкомъ унижается власть епископовъ; при томъ это постановленіе неудобно и съ той стороны, что, разъ суффраганъ уѣдетъ въ отпускъ только вслѣдствіе папскаго разрѣшенія, то епархіальному епископу остается всякій разъ нарочно справляться въ Римѣ, законно-ли отлучился его суффраганъ, или незаконно. А такія справки были-бы и затруднительны, и неудобны, такъ какъ походили бы на доносы ¹⁾. Весьма кстати привести здѣсь и мнѣніе, которое высказалъ одинъ епископъ относительно этого-же вопроса въ засѣданіи 15 января. Онъ справедливо напалъ на то, что излишняя централизація, исходящая изъ Рима, не только унижаетъ права епископовъ, но даже неудобна и въ практическомъ отношеніи. Онъ привелъ при этомъ примѣръ: какъ одинъ знакомый ему епископъ, просившій отпуска у папы, получилъ отвѣтъ *только через три года* ²⁾.

Мы указали на самыя замѣчательныя возраженія противъ схемы *de disciplina*, со стороны оппозиціи. Въ общемъ, всѣ эти возраженія сводились, можно сказать, къ двумъ главнымъ, именно: что схема слишкомъ унижаетъ права епископовъ, и что въ ней совсѣмъ умолчано о реформѣ института кардиналовъ.

Не смотря на малое сравнительно число оппонентовъ противъ *schema de disciplina* (особенно малое и незначительное въ сравненіи съ числомъ сторонниковъ этой схемы),—замѣчательно, что и въ данномъ случаѣ меньшинство одержало верхъ надъ защитниками схемы, результатомъ чего было то, что на Ватиканскомъ соборѣ эта схема такъ и осталась безъ окончательной редакціи и вовсе не вошла въ составъ соборныхъ опредѣленій.

Въ засѣданіи 21 января въ первый разъ появилась на соборѣ новая (вторая) догматическая схема *de Ecclesia Christi*. Такъ какъ она касалась такого вопроса, который всего болѣе имѣлъ отношеніе къ стоявшему тогда на очереди разсужденію объ отношеніи папы къ соборной власти и къ правамъ епископовъ, то, понятно, что появленіе новой схемы обратило на себя особенное вниманіе всѣхъ членовъ собора, преимущест-

¹⁾ *Friedrich*, Tagebuch..., Ss. 96—97.

²⁾ *Ibidem*, S. 101.

венно меньшинства, которое не безъ основанія опасалось съ появленіемъ этой схемы, рѣшительнаго удара своимъ убѣжденіямъ со стороны ультрамонтанскаго большинства. Но скоро оказалось, что эти опасенія были пока напрасны: хотя новая схема и носила въ себѣ всѣ признаки ультрамонтанскаго авторства и даже напоминала собою пресловутый силлабусъ, однако собственно относительно ученія о папской власти она повторяла только исповѣданіе вѣры Флорентійскаго собора.

Чтобы ближе и яснѣе раскрыть сравнительное значеніе этой схемы и вполне понять всѣ пренія, которыя имѣли мѣсто относительно ея на соборѣ, считаемъ необходимымъ нѣсколько остановиться на ея содержаніи ¹⁾. Говоря въ I-й главѣ о томъ, что церковь есть духовное тѣло Христово, схема въ примѣчаніяхъ (*adnotationes*) даетъ понять, что этимъ тезисомъ одинаково осуждаются и древніе, и новѣйшіе враги этой истины. При этомъ упоминается рядомъ съ Бауромъ — *Жюрье* (*Jurieu*), авторъ сочиненія: „*Le vrai système de l'Eglise*“, въ которомъ дѣлается упрекъ католическимъ богословамъ, что они понимаютъ церковь слишкомъ внѣшнимъ образомъ, мало обращая вниманія на союзъ любви, долженствующій связывать ея членовъ. Далѣе упоминается и протестантское лжеученіе, въ силу котораго церковь есть только союзъ людей съ Богомъ, но не другъ съ другомъ (это по поводу мысли, что внѣ и безъ церкви невозможно исповѣдовать истинную религію, — о чемъ рѣчь во II-й главѣ схемы).

Особенно обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что въ *adnotationes* къ схемѣ осуждается, между-прочимъ, ученіе извѣстнаго Пуффендорфа, по которому церковь не есть общество съ государственнымъ устройствомъ, но совершенно духовное, и въ силу чего о немъ нельзя сказать, что оно есть монархія, или аристократія, или демократія. Схема нападаетъ на это ученіе и, утверждая, что „церковь есть истинное общество (*Ecclesiam esse societatem veram*)“, тѣмъ самымъ хочетъ выразить мысль о принадлежности церкви всѣхъ свойствъ вся-

¹⁾ Т. е. на содержаніи той ея редакціи, которая въ *первый разъ* предложена была отцамъ собора, а не позднѣйшей, окончательной. См. цитов. сборникъ *Documenta da Illustrandum..*, т. II-й, стр. 85 и дал.

каго человѣческаго общества,—мысль вполне ультрамонтанскую, въ силу которой самая церковь совершенно приравняется ко всякой политической единицѣ и есть также государство, хотя и именующее себя духовнымъ ¹⁾. Впрочемъ, вся почти первая половина схемы *de Ecclesia*, до XI-й главы, содержитъ въ себѣ ученіе о церкви и ея свойствахъ вообще, безъ отношенія къ папѣ. Зато начиная съ XI-й главы (*De Romani Pontificis primatu*), довольно подробно излагается ученіе о папскомъ главенствѣ въ церкви; но замѣчательно при этомъ то, что, какъ мы выше сказали, это ученіе совершенно тождественно съ ученіемъ объ этомъ же предметѣ собора Флорентійскаго. Во всѣхъ пяти остальныхъ главахъ (XI—XV) схемы ни слова не говорится о *папской непогрѣшимости*, хотя о непогрѣшимости *церкви* упоминается. Не слѣдуетъ, однако, думать, чтобы схема *de Ecclesia* не заключала въ себѣ вовсе ничего ультрамонтанскаго въ ученіи о папѣ. Фридрихъ ²⁾ вполне справедливо замѣчаетъ, что понятіе о папѣ, какъ о *вселенскомъ епископѣ* (*episcopus, universalis*), которое мы находимъ въ схемѣ, заключало въ себѣ, въ зародышѣ, всю систему папизма въ ея дальнѣйшемъ развитіи, такъ-что люди проникательные изъ числа меньшинства не могли не усмотрѣть въ предложенной на ихъ обсужденіе схемѣ то же ультрамонтанское ученіе о папской нѣпогрѣшимости, но только пока въ скрытомъ видѣ, какъ-бы *in nuce* (потому-что *episcopus universalis* = *para universalis*). Особенно это должно сказать о выраженіи схемы: „*plenam potestatem—ordinariam esse et immediatam*“, т. е., что папа имѣетъ полную власти, и что эта власть вполне законная и непосредственная. Какъ ни кратки эти слова, однако они, можно сказать, наиболѣе опасныя во всей схемѣ; въ нихъ заключена вся суть ультрамонтанской системы. И Констанцскій, и Базельскій соборы, а также отчасти и Тридентскій, вооружались именно противъ того принципа, который содержитсяъ въ нихъ. Кромѣ того, и другое выраженіе схемы о папѣ: *supremus doctor*, заставляетъ невольно задуматься, такъ какъ это, въ сущности, то же что и *para infallibilis*...

Не удивительно, въ виду этого, почему изъ-за схемы *de*

¹⁾ См. „*Documenta ad illustrandum Concilium*“... т. II-й, стр. 107.

²⁾ *Tagebuch*..., S. 141.

Ecclesia, даже и по поводу ея первоначальной и сравнительно невинной редакціи послышалось со стороны меньшинства много возраженій, число которыхъ, конечно, еще болѣе увеличилось бы, если бы на соборѣ свобода его членовъ не была стѣснена усиліями большинства. Особенно замѣчательнымъ по своей стойкости противникомъ схемы *de Ecclesia* оказался уже извѣстный намъ *Гефеле*, епископъ роттебургскій. Онъ обратилъ особое вниманіе на то, что въ этой схемѣ цитаты изъ исповѣданія Флорентійскаго собора приведены не по греческому (неиспорченному) тексту, но по латинскому (испорченному) ¹⁾. При этомъ онъ весьма откровенно высказалъ, что тридцать лѣтъ изучаетъ церковную исторію, но еще ни разу не находилъ въ исторіи древней церкви указанія на папскую непогрѣшимость, какъ на ученіе не только вселенской церкви, но даже и помѣстной, римской ²⁾.

Какъ ни расположены были члены большинства отстаивать тотъ порядокъ соборнаго дѣлопроизводства, который узаконялся въ буллѣ *Multiplices inter*; однако и они не могли не видѣть, что этотъ порядокъ имѣлъ много такихъ важныхъ недостатковъ и пробѣловъ, отъ которыхъ только задерживались на соборѣ не только пренія и разсужденія, но и самыя соборныя рѣшенія. Главный недостатокъ доселѣ дѣйствовавшаго порядка (не говоря уже о его крайней стѣснительности для членовъ собора, особенно для меньшинства) заключался въ томъ, что онъ давалъ возможность членамъ собора слишкомъ безгранично располагать своимъ временемъ при произношеніи рѣчей, отчего дѣло безъ всякой нужды затягивалось. На исправленіе именно этого недостатка и обращено было вниманіе куріи при введеніи новаго порядка дѣлопроизводства; хотя ниже мы увидимъ, что и новый порядокъ страдалъ другими, весьма вредными для дѣла, недостатками и пробѣлами.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Т. е. съ выключеніемъ весьма важныхъ словъ, включенныхъ въ самое исповѣданіе, еще на Флорентійскомъ соборѣ, по настоянію грековъ и въ переводѣ гласныхъ такъ: *juxta seunt modum quo et in gestis et in sacris canonibus occidentiorum conciliorum continetur*. (См. выше, именно замѣчанія Дѣллингера по поводу адреса инфальIBILISTОВЪ на Ватиканскомъ соборѣ).

²⁾ Такое свое убѣжденіе онъ высказалъ еще въ 1869 году, на извѣстномъ сѣздѣ германскихъ епископовъ въ Фульдѣ, чѣмъ очень вооружилъ противъ себя ультрамонтанскихъ членовъ этого сѣзда.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Продолженіе *).

Римъ при своемъ стремленіи къ увеличенію власти, воспользовался моноелитскими обстоятельствами. Когда два патріарха, Константинопольскій и Александрійскій, заявили себя въ пользу новаго ученія: тогда всѣ православные христіане Востока вынуждены были обратиться къ Римскому патріарху, и они писали ему, какъ защитнику вѣры, угрожаемой на всемъ Востокѣ; при этомъ случаѣ не скупились на титулъ преемника св. Петра, а нѣкоторые епископы дошли до возвышенія власти римскаго престола до уровня съ властію этого апостола. Это значило поблажать стремленіямъ, которыя въ Римѣ должны были обнаруживаться все болѣе и болѣе. Нѣкоторые папы, и въ частности св. Левъ, слишкомъ настаивали на преимуществахъ апостола Петра и, поступая подобнымъ образомъ, быть можетъ, имѣли нѣкоторыя тайныя мысли. Справедливо, что когда явился св. Григорій В.: то онъ установилъ православный смыслъ выраженій своихъ предшественниковъ; но достовѣрно, что со времени св. Льва, епископы Рима стремились преувеличить преимущества перваго апостола, чтобы чрезъ это себѣ усвоить *преемственное право*. Такъ какъ небольшой патріархатъ Іерусалимскій находился подъ властію св. Софронія, знаменитѣйшаго защитника православія на Востокѣ, то папа думалъ, что онъ безъ затрудненій можетъ послать къ нему своихъ представителей. Онъ избралъ своимъ делегатомъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1894 г., № 16.

Стефана Дорійскаго, который былъ посылаемъ въ Римъ самимъ Софроніемъ для объясненій предъ Гоноріемъ. Это былъ до сихъ поръ неслыханный фактъ на Востокѣ; вотъ почему его нельзя пройти незамѣченнымъ. Стефанъ прибылъ съ цѣлю утвердить то, что нами было уже сказано, относительно намѣреній римскихъ епископовъ воспользоваться всѣми обстоятельствами для тѣмъ большаго усиленія ихъ власти, чѣмъ болѣе она была угрожаема властію епископовъ Константинопольскихъ. Когда два первые патріарха Востока впали въ ересь, то для Рима, какъ никогда болѣе, открылся благопріятный моментъ заговорить громко. Папы не преминули воспользоваться этими обстоятельствами. Однако же всѣ подлинныя документы, касающіеся моноелитскихъ споровъ, доказываютъ, что всѣ патріархи разсуждали между собою о догматическихъ вопросахъ совершенно на равныхъ правахъ. Когда же огромное число епископовъ высказались противъ Павла Константинопольскаго, то этотъ послѣдній представилъ объясненія, которыя могли быть истолкованы и въ хорошемъ, и въ дурномъ смыслѣ, и которые не удовлетворили никого. И такъ какъ его постоянно упрекали за его молчаніе объ *Эклезіистъ*, то онъ склонилъ императора Константа обнародовать новый эдиктъ, получившій названіе *Тина*. Этимъ эдиктомъ *Эклезіистъ* былъ отмѣненъ, и на обѣ партіи наложили молчаніе.

Это было совершенно то же самое, чего нѣкогда требовалъ Гонорій въ своемъ посланіи, въ которомъ онъ высказался въ пользу моноелитизма. Римскій епископъ Θεодоръ не удовлетворился этимъ. Онъ созвалъ соборъ изъ италіанскихъ епископовъ и низложилъ на немъ Павла Константинопольскаго и Пирра, который по отбытіи изъ Рима снова возвратился къ моноелитизму. Папа дерзнулъ подписать свое антиканоническое рѣшеніе перомъ, омоченнымъ въ священное вино. Это нечестіе могло удовлетворить памятозловіе Рима, но оно должно было имѣть позорныя послѣдствія. Павелъ продолжалъ смотрѣть на себя, какъ на законнаго епископа Константинопольскаго и отвѣтилъ на наглость римскаго епископа аналогичною наглостію. Онъ ниспровергъ римскій престолъ въ Пляцидійскомъ дворцѣ, гдѣ жили два посла римскаго епископа, и

запретилъ этимъ посламъ совершать святыя тайны. Это значило объявить отлученіе имъ и ихъ епископу. Они возвратились въ Римъ, и одинъ изъ нихъ, Мартинъ, былъ избранъ въ преемники Θεодору, который померъ вскорѣ послѣ того, какъ своимъ рѣшеніемъ приготовилъ новую закваску раздоровъ въ Церкви (649). Едва только Мартинъ былъ посвященъ, какъ созвалъ въ Римѣ многочисленный соборъ епископовъ изъ окрестностей Рима, изъ экзархата Равенскаго, изъ Сициліи и Сардиніи. Нѣсколько африканскихъ епископовъ, Стефанъ Дорійскій и нѣсколько греческихъ монаховъ, ушедшихъ въ Римъ, присутствовали на немъ. На соборѣ изслѣдовали вопросъ о двухъ воляхъ и двухъ дѣйствіяхъ, и осудили Эктезисъ, Типъ и ихъ защитниковъ. Мартинъ подписался подъ дѣяніями собора слѣдующимъ образомъ: „Мартинъ, милостію Божіею, епископъ св. *каѳолической* и апостольской Церкви города Рима, подписываюсь, *какъ судія*, подъ этимъ опредѣленіемъ, утверждающимъ православную вѣру,—и подъ осужденіемъ Θεодора, бывшаго епископа Фаранскаго, Кира Александрійскаго, Сергія Константинопольскаго, Пирра и Павла, ихъ преемниковъ, ихъ еретическихъ сочиненій, нечестиваго Эктезиса и нечестиваго Типа, которые они обнародовали“.

Всѣ епископы, въ числѣ ста пяти, воспользовались этою самою подписною формулою; они, *какъ судьи*, присоединились къ такому же осужденію, какъ и римскій судья, который только занималъ первое мѣсто на соборѣ.

Мартинъ послалъ на Востокъ дѣянія римскаго собора и наименовалъ Іоанна, епископа Филадельфійскаго, своимъ викаріемъ на всемъ Востокѣ, осуждая еретичествовавшихъ патріарховъ Антиохіи и Александріи, равно какъ и Константинопольскаго патріарха. Въ порученіи, данномъ Іоанну Филадельфійскому, Мартинъ утверждаетъ, что онъ даетъ ему это порученіе „въ силу власти, полученной отъ св. Петра“ и въ виду печальныхъ обстоятельствъ среди которыхъ находился Востокъ, опустошенный мусульманами.

Такимъ образомъ римскій епископъ воспользовался бѣдствіями Востока, чтобы приписать себѣ вселенскую власть въ Церкви въ силу мнимаго преемства отъ св. Петра. Эта формула бо-

лѣе и болѣе приходила въ употребленіе въ Римѣ, съ половины седьмого вѣка, и Мартинъ по преимуществу способствовалъ ея закрѣпленію. Онъ приписывалъ себѣ власть, которою никогда не пользовались его предшественники. Такимъ то образомъ, будучи недоволенъ общительною грамотою, присланною ему Павломъ, новымъ епископомъ Фессалоникійскимъ, онъ самъ предписалъ ему формулу, которую тотъ долженъ былъ принять. Когда этотъ отказался отъ ней, Мартинъ, безъ всякаго формальнаго процесса, объявилъ ему, что онъ низложенъ. Онъ тѣмъ болѣе желалъ дать почувствовать свою власть этому епископу, что его провинція, вопреки желанію Рима, была подчинена юрисдикціи Константинополя.

Патріархальныя церкви Александріи, Антіохіи и Іерусалима имѣли достаточно дѣла, защищая себя отъ преслѣдованій дикихъ завоевателей Востока; поэтому они не занимались ни захватами Рима, ни актами его викарія. Они только протестовали молчаніемъ и прекращеніемъ всякихъ сношеній съ Римскимъ престоломъ. Константинополь сталъ для нихъ первымъ престоломъ Церкви, и они остались въ общеніи съ нимъ. И такъ борьба существовала только между епископами Рима и Константинополя.

Посредствомъ собора въ Римѣ, Мартинъ очевидно желалъ отмстить послѣднему Константинопольскому собору, на которомъ Вигилій, его предшественникъ, вслѣдствіе его собственнаго сознанія, былъ изобличенъ въ ереси. Но онъ не подражалъ благоразумію этого собора, который, осудивши заблужденія Вигилія, не хотѣлъ наносить ущерба правамъ епископовъ Римской провинціи. Болѣе того, Мартинъ выступилъ противъ самого императора, осудивши Типъ, объявленный закономъ государства. Онъ пытался приписать этотъ актъ Константинопольскому епископу, и писалъ императору съ цѣлію убѣдить его, что лично императоръ свободенъ отъ всякой отвѣтственности. Но эти предосторожности произвели только то дѣйствіе, что разсердили Константа и исхитили Мартина изъ Рима. Императоръ обвинилъ его не только въ ереси, но и въ возмущеніи и въ измѣнѣ. Нѣкто, по имени Евгеній, вмѣсто Мартина былъ посаженъ на римскій престоль. Мартинъ, говоря въ одномъ

изъ своихъ писемъ о своемъ изложеніи, выражается слѣдующимъ образомъ: 1) „Никогда не поступали подобнымъ образомъ; ибо, за отсутствіемъ *епископа*, его замѣщаль архидіаконъ, архисвященникъ или кто либо изъ первенствующихъ“. Папа не думаетъ апеллировать къ исключительнымъ преимуществамъ римскихъ епископовъ, онъ признаетъ, что папы подчинены общему праву.

Противоканоническое изложеніе Мартина было отвѣтомъ на имъ самимъ провозглашенное и столько же мало каноническое изложеніе Павла Константинопольскаго. Можно сказать, что если бы Мартинъ, подобно Павлу, имѣлъ въ своемъ распоряженіи императорскую власть, то поступилъ бы съ своимъ противникомъ, какъ поступили съ нимъ самимъ. Достаточно прочесть письма римскихъ епископовъ къ императорамъ, чтобы быть убѣжденнымъ, что у нихъ существовало преданіе возбуждать жестокости противъ всѣхъ, кого они признавали еретиками; и извѣстно, что они сдѣлались вѣрными этому преданію, когда приобрѣли въ свои руки двойную власть—духовную и свѣтскую.

Съ точки зрѣнія чисто церковной, естественно было, что первые захваты папства возбудили сильную реакцію. Когда Мартинъ прибылъ въ Константинополь (654 г.), то былъ признанъ государственнымъ преступникомъ, обремененъ оскорбленіями и подвергнутъ недостойному обращенію. Константинопольскій епископъ, бывший тогда больнымъ, не одобрялъ этихъ жестокостей и умолялъ императора не поступать подобнымъ образомъ съ епископомъ. Немного спустя онъ померъ, проникнутый кроткими чувствованіями. Мартинъ былъ сосланъ въ Херсонъ. Оттуда онъ писалъ многія письма. Онъ жаловался на то, что римская церковь не оказала ему никакой помощи, и въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ выражается слѣдующимъ образомъ по поводу римскаго клира и по поводу назначеннаго ему преемника: 2) „Я удивляюсь принадлежащимъ къ церкви св. Петра по причинѣ ихъ малой заботливости о человѣкѣ изъ

1) Мартинъ, *Epist. ad Theol.*

2) Март. *Epist.* XVIII, въ *Собраніи* P. Labbe.

ихъ среды. Если эта церковь не имѣетъ денегъ, то у ней, благодареніе Богу, нѣтъ недостатка ни въ хлѣбѣ, ни въ винѣ, ни въ другихъ припасахъ, которыми она могла бы помочь мнѣ... Но не врагъ ли я церкви и ихъ въ частности? Я непрестанно молю Бога, заступничествомъ св. Петра сохранить ихъ непоколебимыми въ вѣрѣ православной и въ особенности ихъ пастыря, который управляетъ ими теперь". Такимъ образомъ Мартинъ смотритъ на Евгенія, поставленнаго на его мѣсто и назначеніе котораго было одобрено римскимъ клиромъ, какъ на законнаго епископа Рима. Надобно признаться, что это письмо мало благопріятствуетъ притязаніямъ современнаго папства и болѣе чѣмъ достаточно отвѣчаетъ на то, что самъ папа говорилъ о вселенской власти, которую онъ унаслѣдовалъ отъ св. Петра. Мартинъ померъ спустя около года послѣ написанія этого письма.

Пирръ, прежній Константинопольскій епископъ, въ тотъ же годъ былъ возстановленъ на своемъ престолѣ; но онъ прожилъ только нѣскольکو мѣсяцевъ послѣ этого возстановленія и былъ замѣщенъ Петромъ. Евгеній, епископъ Рима, имѣлъ своимъ преемникомъ Виталиана (658). Въ его епископствованіе Константъ прибылъ въ Римъ; папа припаялъ его съ великими почестями и приобщался съ нимъ, хотя этотъ императоръ не отмѣнялъ своего Типа, и преслѣдовалъ папу Мартина и монаха Максима, котораго на Востокѣ признавали великимъ защитникомъ православія. Въ теченіе епископствованія Виталиана, то есть, въ теченіе четырнадцати лѣтъ, не существовало никакого разногласія между престолами Рима и Константинополя. Въ 664 г. Константъ померъ, и Константинъ Погонать взошелъ на императорскій престолъ. Въ 674, Виталианъ былъ замѣщенъ Адеодатомъ, который имѣлъ преемникомъ своимъ Дона. Донъ померъ въ 679 году, и Агаѳонъ былъ избранъ на Римскій престолъ. Петръ Константинопольскій имѣлъ своимъ преемникомъ Константина, который былъ замѣщенъ, въ 678 году, Θεодоромъ. Но римскій епископъ не отвѣчалъ ему, подражая своимъ предшественникамъ, которые оставляли безъ отвѣта синодальныя письма послѣднихъ Константинопольскихъ епископовъ. Этотъ раздоръ печалилъ императора, и онъ рѣшилъ возобновить доб-

рыя отношенія между восточною и западною церквами. Онъ спросилъ Θεодора и Макарія Антиохійскаго о причинѣ этого раздора ¹⁾. Они отвѣтили ему: „Введенъ новый способъ совершенія таинствъ, или по невѣжеству, или по крайнему оригинальничанію (curiosité); и съ тѣхъ поръ, какъ вопросъ объ этомъ былъ возбужденъ, оба престола не собирались вмѣстѣ для выясненія истины“. Императоръ заключилъ отсюда, что врачевствомъ противъ раздора можетъ быть соборъ. Вслѣдствіе этого онъ писалъ Дону: „Обстоятельства, говорилъ онъ ему въ своемъ мисмѣ, не позволяютъ собраться полному собору, но вы можете послать мудрыхъ и просвѣщенныхъ людей, которые выяснятъ вопросъ съ патріархами Θεодоромъ и Макаріемъ; послы будутъ пользоваться здѣсь полною безопасностію, даже при возвращеніи своемъ, въ случаѣ своего несогласія. Послѣ этого мы будемъ правы предъ очами Божиими; ибо мы можемъ убѣждать къ единенію, но не желаемъ принуждать никого. Пошлите, если вамъ угодно, изъ вашей Церкви трехъ или больше мужей, и отъ вашего собора (то есть, отъ вашей церковной провинціи) около двѣнадцати епископовъ, въ томъ числѣ и митрополитовъ“. Кромѣ того, императоръ обѣщалъ депутатамъ всякую помощь и всякую безопасность во время путешествія. Донъ скончался, когда императорское посланіе прибыло въ Римъ (679). Оно было передано Агаѳону, который собралъ многочисленный соборъ для избранія делегатовъ, которыхъ надобно было уполномочить для отправленія въ Константинополь. Всѣ италіанскія провинціи стеклись на этотъ соборъ, на которомъ присутствовало также и нѣсколько французскихъ епископовъ. Итакъ Агаѳонъ не признавалъ за собою права, во имя собственной власти, посылать делегатовъ въ Константинополь. Соборъ отослалъ императору письмо, подписанное папою и всѣми членами собранія; а Агаѳонъ послалъ ему второе письмо отъ своего собственнаго имени. Делегаты хорошо были приняты императоромъ въ Константинополь. Θεодоръ уже не былъ патріархомъ; онъ былъ замѣщенъ Георгіемъ. Этотъ послѣдній и Макарій Антиохійскій пригласили

¹⁾ Θεοφ. *Церк. Ист.* и т. VI *Собранія* P. Labbe.

также на соборъ митрополитовъ и епископовъ, зависѣвшихъ отъ ихъ престоловъ. Церкви Александрійская и Иерусалимская тоже имѣли здѣсь своихъ представителей. Всѣ присоединились къ Западнымъ посламъ для составленія собора, извѣстнаго подъ именемъ шестого вселенскаго.

Первое засѣданіе собора происходило 7 ноября 680. Императоръ занималъ по срединѣ первое мѣсто; по лѣвую сторону его засѣдали делегаты Рима и Иерусалима; по правую же—патріархи Константинополя и Антиохіи и делегаты Александріи; а въ ряду, съ каждой стороны, присутствовало довольно большое число митрополитовъ и епископовъ. Въ теченіе многихъ засѣданій императоръ приказалъ прочитатъ дѣянія соборовъ Ефесскаго и Халкидонскаго и сочиненія, которыя были собраны за и противъ двухъ воль и двухъ дѣйствій во Иисусѣ Христѣ. По выясненіи вопроса, всѣ, за исключеніемъ патріарха Антиохійскаго и его ученика Стефана, согласились на осужденіе моноелитизма и всѣхъ тѣхъ, которые держались его, а въ томъ числѣ и Гонорія, римскаго папы. Это замѣчательное опредѣленіе, которое такъ громко отвѣчаетъ на притязанія современнаго папства, заслуживаетъ быть приведеннымъ буквально ¹⁾. „Изслѣдовавши мнимыя догматическія письма Сергія Константинопольскаго къ Киру и отвѣтъ Гонорія Сергію, и находя ихъ противными ученію апостоловъ, опредѣленіямъ соборовъ и мыслямъ всѣхъ отцовъ, и напротивъ того, согласными съ ложнымъ ученіемъ еретиковъ, мы всецѣло отвергаемъ ихъ и гнушаемся ими, какъ могущими панестъ вредъ душамъ. Отвергая ихъ *нечистивыя догматы*, мы думаемъ также, что и имя ихъ должно быть изглажено въ Церкви, именно: имя Сергія, бывшаго нѣкогда епископомъ этого города Константинополя, такъ какъ онъ первый писалъ объ этомъ заблужденіи; имя Кира Александрійскаго; Пирра, Павла и Петра, епископовъ Константинополя, Феодора, епископа Фаранскаго; всѣхъ, коихъ папа Агаѳонъ упоминаетъ въ своемъ письмѣ къ императору и которыхъ онъ отвергаетъ. Мы объявляемъ ихъ всѣхъ пораженными анаѳемою. Вмѣстѣ съ ними мы признаемъ обязательнымъ (*devoigt*) *исключить изъ*

¹⁾ Конст. соборъ, засѣданіе XIII въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, т. VI.

Церкви и анаемиатовъ Гонорія, бывшаго нѣкогда епископомъ древняго Рима, потому что мы нашли, что онъ въ своемъ письмѣ къ Сергію, во всемъ слѣдуетъ его заблужденію и авторизуетъ его нечестивое ученіе.

Въ шестнадцатомъ засѣданіи, послѣ исповѣданія вѣры Георгія Константинопольскаго, на соборѣ раздались восклицанія, среди которыхъ слышны были слѣдующія: „Анаемиа Θεодору Θаранскому, Сергію, Киру! Анаемиа Гонорію еретикю!“ Въ исповѣданіи же соборной вѣры, читанномъ на послѣднемъ засѣданіи, Гонорій, вмѣстѣ съ другими еретиками, былъ осужденъ, и ему снова провозгласили анаемиу, равно какъ и другимъ моноелитамъ.

Соборъ постановилъ многія правила. Тридцать шестое правило возобновляло постановленія соборовъ Константинопольскаго и Халкидонскаго, касавшихся порядка мѣстъ патріарховъ въ Церкви. Оно изложено слѣдующимъ образомъ: „Возобновляя законоположенное сто пятьюдесятью святыми отцами, собравшимися въ семь Богохранимомъ и царствующемъ градѣ, и шесть сотъ тридесатью, собравшимися въ Халкидонѣ, опредѣляемъ, да имѣеть престоль Константинопольскій равныя преимущества съ престоломъ древняго Рима, и, якоже сей, да возвеличивается въ дѣлахъ церковныхъ, будучи первымъ по немъ: послѣ же онаго да числится престоль великаго града Александріи, потомъ престоль Антиохійскій, а за симъ престоль града Иерусалима“.

Такъ соборъ отвѣтилъ на притязанія римскаго собора.

Дѣянія собора были подписаны легатами Агаѳона и ста шестьюдесятью епископами. Съ дѣяній сдѣлано было пять копій, подписанныхъ рукою императора, для каждой изъ пяти патріархальныхъ церквей; пятьдесятъ пять епископовъ и делегаты восточныхъ церквей адресовали къ Агаѳону письмо, прося его присоединиться къ тому, что было сдѣлано.

Осужденные на соборѣ, въ числѣ шести, надѣясь, безъ сомнѣнія, помѣшаты на Западѣ соглашенію съ дѣянiami, просились быть посланными къ папѣ. Императоръ согласился съ этимъ и назначилъ Римъ мѣстомъ ихъ изгнанія.

Агаѳонъ померъ (682 г.) среди этихъ обстоятельствъ, и Левъ

II былъ избранъ епископомъ Римскимъ. И уже онъ принималъ пословъ и соборные акты. Императоръ послалъ два письма, одно къ папѣ, а другое къ членамъ Западныхъ соборовъ, въ отвѣтъ на полученныя имъ письма. Левъ II торжественно присоединился къ дѣянiямъ собора въ своемъ письмѣ къ императору, отъ 7 мая 683 г. Въ этомъ письмѣ, между прочимъ, можно читать слѣдующія строки: „Мы *анаематствуемъ* изобрѣтателей новаго заблужденiя, именно: Θεодора Фаранскаго, Кира Александрийскаго, Сергiя, Пирра, Павла и Петра константинопольскихъ, а также Гонорiя, который, вмѣсто очищенiя этой апостольской Церкви учениемъ апостоловъ, *погрѣшилъ извращенiемъ вѣры посредствомъ нечестивой измѣны*.“

Какъ очевидно, ничего не доставало для осужденiя папы Гонорiя, какъ еретика; но это не помѣшало римскимъ богословамъ доказывать, что онъ не былъ еретикомъ. По этому предмету они составили объемистыя разсужденiя, въ которыхъ исказили всѣ факты. Факты, приведенные нами, достаточно ясны сами по себѣ, чтобы всякому искреннему человѣку показать, что шестой вселенскiй соборъ не вѣрилъ въ учительный авторитетъ римскихъ епископовъ; что сами эти епископы не признавали себя тогда имѣвшими подобный авторитетъ.

Но можно ли повѣрить, чтобы римскiе богословы осмѣлились ссылаться на этотъ соборъ въ пользу своей системы? Среди восклицанiй, отцы собора выражались, между прочимъ, слѣдующимъ образомъ: „Петръ говорилъ чрезъ Агаѳона!“—„Итакъ, римляне говорятъ, за Агаѳономъ признавали на соборѣ ту же учительную власть, какъ и за Петромъ“. Но они не хотятъ подумать, что это восклицанiе раздалось *послѣ испытанiя* письма Агаѳона и послѣ того, какъ его нашли согласнымъ съ апостольскимъ учениемъ. Соборъ одобрилъ письмо Агаѳона и осудилъ письмо его предшественника, Гонорiя. Итакъ, только соборъ обладалъ *учительною властiю*; на соборѣ столько же былъ признаваемъ римскiй престолъ, какъ и другiе апостольскiе престолы. Ученiе одного папы считали учениемъ Петра, если оно было *апостольскимъ*; ученiе же другого папы осуждали, какъ противоположное ученiю Петра, если оно удалялось отъ апостольскаго преданiя. Этотъ фактъ съ такою очевидностiю вы-

текаетъ изъ дѣяній шестого собора, что едва можно понять, какимъ образомъ люди, признающіе себя серьезными, могутъ оспаривать его.

Въ царствованіе Юстиніана II, въ Константинополѣ собралось двѣсти одиннадцать епископовъ, подъ предсѣдательствомъ четырехъ патріарховъ: константинопольскаго, александрійскаго, антиохійскаго и іерусалимскаго. ¹⁾ Этотъ соборъ извѣстенъ подъ именемъ собора *Трульскаго*, потому что былъ собираемъ въ *Труль*, или подъ куполомъ императорскихъ палатъ. Его признаютъ дополненіемъ пятого и шестого вселенскихъ соборовъ, которые не постановили дисциплинарныхъ правилъ. Давно уже вошли различные обычаи въ церкви восточныя и западныя, преимущественно же относительно брачной жизни священниковъ. Римская церковь стремилась съ тѣхъ поръ сдѣлать безбрачную жизнь духовенства общимъ закономъ. Напротивъ того, Восточная церковь торжественно провозгласила древній законъ о брачной жизни священниковъ, діаконовъ и иподіаконовъ. Поэтому Римъ отказался признать постановленія *Трульскаго* собора. Этимъ онъ усилилъ антагонизмъ, уже существовавшій между Римомъ и Константинополемъ. Разрушая древнюю дисциплину и отказываясь признавать каноны, бывшіе точнымъ выраженіемъ этой дисциплины, Римъ полагалъ первыя основанія стѣнѣ раздѣленія, которая вскорѣ должна была возвыситься между двумя церквями. Именно папа Сергій (692 г.) отказался признать каноны *Трульскаго* собора. Въ частности онъ основывался на томъ, что соборъ этотъ предписалъ римской церкви перемѣнить свой обычай относительно поста въ субботу,—обычай, которому церковь эта слѣдовала съ незапамятныхъ временъ. Римскіе ревнители, каковъ былъ священникъ Власть, желали еще въ пятomъ вѣкѣ распространить этотъ обычай во всей церкви; но въ концѣ седьмого вѣка Востокъ вознамѣрился распространить въ Римѣ свой. Надобно согласиться, что соборъ изъ двухъ-сотъ одиннадцати епископовъ имѣлъ болѣе авторитета, чѣмъ Власть и его приверженцы, но дѣло шло о дисциплинѣ, и вос-

¹⁾ См. Дѣянія собора въ *Собраніи* P. Labbe, т. VI.

точный обычай не долженъ былъ быть налагаемъ на западную церковь, а лишь предложенъ на обсужденіе епископовъ этой церкви. Можно думать, что Восточная Церковь, собранная въ Труллѣ, многочисленными своими канонами хотѣла напомнить римской церкви, что церковь эта удалилась отъ первоначальной дисциплины; но римская церковь не захотѣла принять этого урока, въ особенности потому, что онъ шелъ изъ Константинополя.

Официальныя сношенія не были прерываемы между обѣими Церквями; но въ продолженіи долгаго времени они мало были братскими. Сопротивленіе, заявленное Римомъ *Трульскому* собору, не мѣшало общенію съ Константинополемъ; однако же сношенія не были многочисленны, до тѣхъ поръ, пока не возникли споры по поводу иконъ (726 г.).

Императоръ Левъ Исаврянинъ объявилъ себя противникомъ культа, коего объектомъ были иконы, подъ тѣмъ предлогомъ, что культъ этотъ есть идолопоклонническій. Идея эта очень мало дѣлала чести его разсудительности; но онъ обладалъ властію и нѣкоторые епископы объявили себя за него¹⁾.

Константинополь имѣлъ тогда великаго и славнаго патріарха Германа, который съ силою возсталъ противъ заблужденій императора. Онъ писалъ ко многимъ епископамъ и въ частности къ Григорію II, занимавшему римскій престолъ. Послѣдній отвѣчалъ Герману, что онъ раздѣляетъ его вѣрованія.

Императоръ попытался употребить всѣ средства, что-бы соблазнить Германа. Потерпѣвши неудачу, онъ сталъ его преслѣдовать. Германъ предпочелъ лучше сложить съ себя свое достоинство, чѣмъ согласиться съ декретомъ, изданнымъ императоромъ противъ иконъ. Патріархъ возвратился въ домъ своихъ отцовъ, гдѣ жилъ монахомъ и умеръ святымъ. Его синкеллъ, по имени Анастасій, былъ поставленъ императоромъ на его мѣсто. Это былъ честолюбецъ, продавшій свою вѣру императору за патріаршій престолъ. Левъ пытался также соблазнить Григорія II, но его обѣщанія и угрозы произвели только то дѣйствіе, что возбудили противъ него всѣхъ, кто еще признавалъ на Западѣ императорскую власть Анастасій пос-

¹⁾ См. *Церк. Истор.* Теоф.. Никиф. и *Собран. соборовъ* P. Labbe, т. VII.

лалъ общительную грамоту къ папѣ, который отказался признать его и даже угрожалъ ему низложеніемъ, если онъ будетъ продолжать поддерживать ересь. Среди этихъ обстоятельствъ Григорій II померъ (731). Онъ былъ замѣненъ Григоріемъ III. Новый папа писалъ императору многія письма, которыя содержали превосходное ученіе и драгоцѣнныя разъясненія ¹⁾. Такъ въ первомъ письмѣ своемъ онъ говоритъ императору: „Церковныя рѣшенія принадлежатъ не императорамъ, но епископамъ. Вотъ почему, какъ епископы, поставленные въ церквахъ, не занимаются мірскими дѣлами, такъ и императоры не должны заниматься церковными дѣлами. Когда императоры и епископы бывають согласны, тогда сообща обладаютъ одинаково властію для совершенія дѣлъ въ мирѣ и любви“. На предложеніе Льва созвать соборъ, Григорій отвѣтилъ, что въ подобномъ соборѣ нѣтъ надобности, такъ какъ самому императору надобно подчиниться (принятому) порядку, и тогда наступитъ всеобщее согласіе по возбужденному имъ вопросу. „Вы думаете, присовокупляетъ онъ, насъ утратить, говоря: я прикажу разбить образъ св. Петра и прикажу привести папу Григорія, обремененнаго цѣпями; я поступлю съ нимъ такъ, какъ поступилъ Константъ съ Мартиномъ. Знайте же, что папы суть посредники и ходатаи мира между Востокомъ и Западомъ; итакъ, мы не боимся вашихъ угрозъ; на одну милю отъ Рима и мы будемъ въ безопасности“.

Эти слова хорошо обрисовываютъ положеніе, занятое римскими епископами среди всѣхъ народовъ, разчленившихъ западную римскую имперію,—положеніе, ставшее однимъ изъ элементовъ ихъ могущества. Что же касается притязаній на нѣкоторую политическую власть или на верховную власть въ Церкви, то этого нѣтъ никакого слѣда въ письмахъ Григорія III. Папа усваиваетъ эту власть только *епископамъ*, то есть, онъ видитъ въ Церкви власть только *коллективную*. Когда императоръ отвѣтилъ ему, что онъ обладаетъ императорствомъ и священствомъ, то Григорій адресовалъ ему удивительное письмо съ различіемъ двухъ властей, полагая постоянно церковную власть *въ*

¹⁾ Письма св. Григорія можно находить въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, т. VII.

епископатъ. Послѣдовательно съ этими принципами, Григорій III созвалъ въ Римѣ соборъ для изнесенія коллективнаго рѣшенія относительно иконъ. Онъ послалъ свое рѣшеніе императору и Анастасію Константинопольскому съ частными своими письмами, для возвращенія ихъ на прямой путь. Его усилія послужили только къ удвоенію преслѣдованій противъ восточныхъ православныхъ. Епископы этихъ странъ не могли ни собираться вмѣстѣ, ни выражать своего голоса. Вмѣсто ихъ Іоаннъ Дамаскинъ принялъ на себя защиту церкви. Мусульманское иго предоставило великому богослову свободу одновременно напасть на императора и на тѣхъ, которые были орудіями въ дѣлѣ распространенія его заблужденій и совершенія его жестокостей.

Учительныя фантазіи Льва Исаврянина сопровождались политическимъ результатомъ, котораго онъ не предвидѣлъ. Западъ порвалъ съ нимъ сношенія, и Римъ, угрожаемый Лангобардами, обратился къ франкскому герцогу, Карлу Мартеллу, предлагая ему *римское консульство*. Григорій III сдѣлалъ это предложеніе Карлу. Страшный завоеватель померъ въ это время, равно какъ и Григорій: но идея эта не погибла вмѣстѣ съ ними. Пипинъ, сынъ Карла, и папа Захарій возобновили сношенія по этому поводу. Захарій одобрилъ, въ пользу Пипина, отмѣну зависимости этого перваго рода отъ франкскихъ королей. Въ вознагражденіе за это, новый король освободилъ Римъ отъ лангобардскихъ нападений, ставши сюзереномъ его и отдавши его папѣ въ удѣлъ. Такимъ образомъ прекратились отношенія между папами и императорами, которыхъ они болѣе уже не признавали государями. Отдѣленіе совершилось вполне, когда сынъ Пипина, Карлъ Великій, болѣе извѣстный подъ именемъ Карломана, былъ провозглашенъ въ Римѣ императоромъ.

Политическое раздѣленіе подготовило религіозную рознь между Востокомъ и Западомъ. Римъ возникалъ изъ своихъ развалинъ въ то время, когда Константинополь склонялся къ паденію: Папы, ставшіе болѣе богатыми и болѣе могущественными, чѣмъ когда-либо, коронованные царскимъ вѣнцомъ свѣтской власти, должны были прійти къ мысли о мщеніи за униженія, коимъ они подвергались, какъ думали они въ своей гордости.

Въ то время, когда Западъ совершенно и навсегда выходилъ

изъ подъ власти восточныхъ императоровъ, Константинъ Копронимъ, сынъ Льва, созывалъ соборы и осуждалъ иконы въ сообществѣ съ нѣсколькими безсовѣстными епископами, которые старались помрачить память св. патріарха Германа и ученаго Іоанна Дамаскина. Папа Стефанъ II (756) приглашалъ франкскаго короля Пипина принять въ свои руки защиту церкви. Константинъ Копронимъ послалъ къ этому государю посольство, которое обезпокоило папу. Стефанъ опасался, чтобы политика не ниспровергла его плановъ, и чтобы восточный императоръ не возобновилъ нѣкотораго своего вліянія на западныя дѣла. Поэтому онъ писалъ Пипину ¹⁾: „Мы настоятельно просимъ васъ дѣйствовать въ отношеніи къ грекамъ такъ, чтобы вѣра католическая была сохранена навсегда; чтобы *церковь была охранена отъ ихъ злобы*, и чтобы возвратила себѣ всѣ свои отчины“. Римская церковь имѣла на Востокѣ значительныя имущества, которыя были конфискованы со времени разрыва Рима съ имперіею. „Увѣдомьте насъ, присовокупляя папа, какимъ образомъ вы говорили съ посольствомъ и пришлите намъ копій съ своихъ писемъ, данныхъ вами посольству, дабы мы могли дѣйствовать согласно съ вами“. Павелъ, замѣстившій Стефана II, продолжалъ тѣ же сношенія съ Пипиномъ. Изъ его писемъ видно ²⁾, что онъ боролся противъ извѣстнаго вліянія политическихъ людей, которые трудились въ пользу соглашения между франкскимъ королемъ и императоромъ Константинополя. Этотъ же послѣдній опирался противъ Рима преимущественно на Лангобардовъ.

Мы приблизились къ послѣднимъ годамъ восьмого вѣка. Восточная имперія, освободившись отъ Копронима и сына его Льва, вздохнула наконецъ свободно въ царствованіе Константина и Ирины. Карлъ царствовалъ во Франціи; Адрианъ 1-й былъ епископомъ Рима. Константинополь имѣлъ въ лицѣ Тарасія, великаго и святого патріарха. Прежде чѣмъ согласиться на свое избраніе, Тарасій адресовалъ ко двору и къ народу рѣчь, изъ которой мы приводимъ слѣдующую страницу: „Вотъ главный

¹⁾ Стеф. II, *Epist. in Cod. Carol.*

²⁾ Павелъ и Стеф. III, *Epist. in Cod. Carol.*

предметъ моего опасенія (принять епископство): я вижу Церковь раздѣленною на Востокъ; мы говоримъ между собою на разныхъ языкахъ, и многіе согласны съ Западомъ, который *анаематствуетъ насъ каждый день*. Страшная это вещь *отлученіе* (анаема), которое изгоняетъ изъ царства небснаго и приводитъ къ тѣмъ кромѣшней; для Бога нѣтъ ничего пріятнѣе *единенія*, которое дѣлаетъ изъ насъ единую католическую Церковь, какъ мы исповѣдуемъ это въ символѣ. Поэтому я прошу васъ, братіе мои, и думаю, что это же составляетъ и ваше желаніе, ибо вы боитесь Бога: я прошу васъ, чтобы императоръ и императрица *созвали* вселенскій соборъ, *дабы* мы сдѣлались единымъ тѣломъ *подъ единымъ главою, кою есть Иисусъ Христосъ*. Если императоръ и императрица согласятся съ моею просьбою, то я подчиняюсь ихъ приказаніямъ и вашему избранію; если же нѣтъ, то мнѣ невозможно согласиться съ этимъ. Отвѣчайте же мнѣ, братія мои, что вамъ будетъ угодно¹⁾.

Всѣ, за исключеніемъ нѣсколькихъ фанатиковъ, съ радостію приняли проектъ собора; тогда Тарасій рѣшился быть патріархомъ и былъ посвященъ епископомъ. Онъ тотъ-часъ же отправилъ свою общительную грамоту церквамъ Рима, Александрии, Антиохіи и Иерусалима²⁾. По обыкновенію, онъ изложилъ въ ней свое исповѣданіе вѣры, за-тѣмъ приглашалъ эти церкви на соборъ, который императоръ обѣщалъ созвать. Императрица-регентша и сынъ ея писали папѣ Адріану письмо, въ которомъ объявляли ему, что *они рѣшились созвать* вселенскій соборъ; они просили его прибыть на этотъ соборъ, обѣщая ему принять его съ честію; или послать представителей, если онъ самъ не можетъ принять приглашеніе.

Отвѣтъ Адріана императору и императрицѣ есть памятникъ высокой важности, съ точки зрѣнія изслѣдуемаго нами вопроса. Въ немъ можно находить тонъ рѣчи, какой римскіе епископы еще не позволяли себѣ въ отношеніи къ императорамъ. Римъ, соперничая съ Константинополемъ, вскорѣ коронуетъ Карла въ западнаго императора и такимъ образомъ порветъ всякія

1) Теоф. Аннал., *Собраніе соборовъ*. P. Labbe, т. VII; *Жизнь Тарасія* у Болланд., 15 февраля.

2) Всѣ сочиненія см. въ VII т. *Собранія соборовъ* P. Labbe.

политическія связи съ Востокомъ. Папа будетъ пользоваться высокимъ мірскимъ авторитетомъ въ этомъ городѣ, подъ покровительствомъ франкскихъ королей; онъ былъ богатъ, и онъ задумалъ окружить свой престолъ еще большимъ блескомъ и богатствомъ. Поэтому Адрианъ отвѣтилъ съ гордостію на почтительное письмо, полученное имъ отъ Константинопольскаго двора; онъ предложилъ свои условія, какъ поступаетъ одно государство въ отношеніи къ другому, и въ особенности онъ настаивалъ на слѣдующемъ пунктѣ: *надобно всецѣлю возстановить отчины св. Петра* на Востокѣ, которыя были конфискованы иконоборствовавшими императорами. Приведемъ одну страницу его письма, относительно Константинопольскаго патріарха: „Мы очень удивились, увидѣвши, что въ вашемъ письмѣ Тарасію усвоается титулъ вселенскаго патріарха. Константинопольскій патріархъ не занималъ бы даже и второй степени, безъ согласія на то нашего престола; если онъ есть *вселенскій*, то поэтому обладаетъ и первенствомъ предъ нашею церковію? Всѣ христіане понимаютъ, что это есть забавное притязаніе“.

Адрианъ представилъ императору въ примѣръ Карла, франкскаго короля. „Слѣдуя нашему совѣту, говоритъ онъ, и исполняя наши желанія, онъ (Карль), покорилъ всѣ варварскіе народы на Западѣ; онъ передалъ римской Церкви, въ вѣчное владѣніе, провинціи, города, замки, отчины, которые удерживали Лангобарды и которые по праву принадлежали св. Петру; онъ не перестаетъ каждый день жертвовать золото и серебро для блеска Церкви и для питанія бѣдныхъ“.

Вотъ языкъ совершенно новый со стороны римскихъ епископовъ; онъ станетъ со временемъ ихъ обычнымъ языкомъ. Подобный тонъ рѣчи начинается съ 785 г., то есть, съ того самаго года, когда Адрианъ переслалъ Ингельбранну, епископу Мецкому, сборникъ Ложныхъ Декреталій. ¹⁾ Это совпаденіе

¹⁾ Изъ актовъ Халкидонскаго собора (451) видно, что Церковь уже имѣла *Сборникъ каноновъ*, или собраніе законовъ вселенской церкви. Многіе изъ этихъ законовъ признаваемы были истекавшими отъ самихъ апостоловъ. Соборы продолжали дѣло апостоловъ; и когда Церковь наслаждалась спокойствіемъ, то эти уважаемыя законы обыкновенно соединяли вмѣстѣ и они то составляли основа-

имѣть высокое значеніе. Самъ ли Адрианъ составилъ этотъ сборникъ подлоговъ? Мы этого не знаемъ, но фактъ неопровержимый, что это произошло *въ самомъ Римѣ*, во время *пипствования Адриана*; и въ годъ, когда онъ съ такимъ высокомѣ-

ніе церковной дисциплины; и такъ какъ они по большей части были на греческомъ языкѣ, то ихъ переводили на латинскій, для употребленія въ Церквахъ западныхъ.

Въ началѣ шестого вѣка, Деонисій, называемый Малымъ, римскій монахъ, нашелъ это древнее преданіе недостаточнымъ, сдѣлалъ другое по просьбѣ Юліана, священника св. Анастасія въ Римѣ и ученика папы Геласія. Деонисій собралъ папскія письма, которыя онъ нашелъ въ архивахъ, и въ своемъ сборникѣ обнародовалъ письма папъ: Сириція, Иннокентія, Зосима, Бонифація, Целестина, Льва, Геласія и Анастасія, во времена котораго онъ самъ жилъ. Римскій архивъ не обладалъ тогда ничѣмъ, что предшествовало бы Сирицію, то есть концу четвертаго вѣка.

Исидоръ Севильскій, въ началѣ седьмого вѣка, предпринялъ пополнить сборникъ Деонисія Малаго. Онъ присоединилъ къ нему каноны нѣкоторыхъ соборовъ національныхъ или провинціальныхъ: Африки, Испаніи и Франціи, и письма нѣкоторыхъ папъ, не восходя выше Дамаза, умершаго въ 384 г. и бывшаго предшественникомъ Сириція. Исидоръ Севильскій начинаетъ свой сборникъ канонами Никейскаго собора. Онъ пользуется древнимъ преданіемъ, а не сборникомъ Деонисія Малаго, при изложеніи греческихъ каноновъ. Его сборникъ мало былъ извѣстенъ, и упоминается въ исторіи только въ 785 году; онъ былъ искаженъ и передѣланъ неизвестнымъ поддѣльщикомъ, назвавшимъ себя *Исидоромъ Меркаторомъ*. Этотъ (последній) сборникъ содержалъ, кромѣ статей изъ сборника Исидора Севильскаго, декреталии, приписываемыя имъ папамъ первыхъ трехъ вѣковъ. Многіе ученые въ Исидорѣ Меркаторѣ хотятъ видѣть писателя, отличающагося отъ Исидора Севильскаго. Другіе же утверждаютъ, что этотъ послѣдній ради смиренія присоединялъ къ своему имени названіе *Peccator* (грѣшникъ), откуда образовалось *Mercator* (купецъ).

Какъ бы то ни было, лучшіе ультрамонтанскіе критики, равно какъ и галликанцы согласны, что Декреталии, приписываемыя папамъ первыхъ вѣковъ въ сборникѣ Исидора Меркатора, *подложны*. Самъ Маршетти соглашается съ ихъ подложностію. „Ученые самаго высокаго благочестія, присовокуплять оны, объявляя себѣ противъ этого ложнаго сборника, откровенно названнаго кардиналомъ Новою *благочестивою ложью*“. „Бароній не смотритъ на него такъ прямо, какъ на *обманъ*, но не хочетъ пользоваться имъ въ своихъ *Церковныхъ Литотискахъ*, изъ боязни, чтобы не подумали, будто римская Церковь имѣетъ надобность въ подозрительныхъ документахъ для установленія своихъ правъ“.

Ультрамонтаны не могутъ прямо утверждать, что эти Декреталии истинны, ибо доказано до очевидности, что они измышлены *частію* наравнѣ съ древними канонами, *вѣстѣ* съ извлеченіями изъ папскихъ писемъ четвертаго и пятаго вѣковъ. Въ нихъ частію можно находить цѣлыя страницы изъ сочиненій св. Льва и св. Григорія В. Все это изложено дурною латынью, которая, по суду самаго плохого ученаго, отличается слоговымъ характеромъ восьмого и девятаго вѣковъ.

ріемъ писалъ къ восточному императору, этотъ новый папскій кодексъ упоминается въ первый разъ въ исторіи.

Адріанъ есть истинный творецъ совершеннаго папства. Не находя въ церковномъ преданіи документовъ, которые могли

Сборникъ Исидора Меркатора преимущественно былъ распространенъ Риккульфомъ, архіепископомъ Майнцкимъ, взшедшимъ на Майнцкій престолъ въ 787 г.; по этой причинѣ многіе критики предполагаютъ, что этотъ сборникъ появился первоначально въ Майнцѣ и что именно Риккульфъ былъ его авторомъ.

Эти Ложныя Декреталіи были ли составлены въ Испаніи, въ Германіи или Римѣ? Въ этомъ отношеніи существуютъ только вѣроятныя предположенія. Самые древніе экземпляры показываютъ, что именно Ингельрамъ Мецкій принесъ этотъ сборникъ въ Римъ, въ время процесса, который онъ велъ въ 785 г.; но другіе экземпляры говорятъ, что это было дѣло папы Адріана, который по этому поводу переслалъ Ингельраму этотъ сборникъ 19 сентября 785 г. Достоверенъ фактъ, что именно *въ Римѣ* находитъ первое упоминаніе о немъ. Однако же Адріанъ зналъ, что это былъ подлогъ, потому что за десять лѣтъ прежде, онъ далъ Карлу сборникъ каноновъ, не другой какой либо, а Деонисія Малаго.

Ложныя Декреталіи были такъ хорошо распространены на Западѣ, что ихъ приняла повсюду и преимущественно въ Римѣ, какъ подлинныя.

Ультрамонтаны, не осмѣливаясь вполнѣ доказывать полноту статей, приписываемыхъ папамъ трехъ первыхъ вѣковъ, стараются однако же защитить ихъ не прямымъ путемъ. Съ этою цѣлю были написаны многія сочиненія противъ Флери, который основательно предполагалъ и неопровержимо доказалъ, что Декреталіи извратили древнюю дисциплину. Въ числѣ сочиненій ультрамонтанъ мы указываемъ на сочиненія Маршетти, Р. Густа и Р. Гоноре Де-Сентъ-Мари.

„Можно догадываться, говоритъ Маршетти, что Исидоръ собралъ древніе папскіе декреты, которые во время преслѣдованія въ первые вѣка не могли быть собраны, и *побуждаемый желаніемъ* передать потомству свой сборникъ, допустилъ ошибки и хронологическія погрѣшности, которыя были исправлены болѣе точно критикою“.

Такимъ образомъ Декреталіи первыхъ трехъ вѣковъ ложны; однако въ основѣ своей онѣ истинны. Такова ультрамонтанская теорія. Остается только доказать, для оправданія этого творенія, что тексты св. Льва и св. Григорія В., существующіе въ этихъ Декреталіяхъ, не принадлежать этимъ отцамъ, что ихъ скопировали въ Декреталіяхъ изъ предшественниковъ. Столько же будетъ разумно доказывать это мнѣніе, какъ и говорить, что въ ложныхъ Декреталіяхъ попадаются лишь ошибки и хронологическія погрѣшности.

Къ этой первой теоріи защиты, ультрамонтаны присовокупляютъ еще другую. Они много расходуютъ краснорѣчія, чтобы доказать, что какой-то неизвестный, безъ авторитета, никогда не могъ бы установить новаго права въ Церкви. Мы тоже это думаемъ. Но фактъ весьма сильной и великой важности, о которомъ ультрамонтаны не подумали, состоитъ въ томъ, что въ эпоху, когда появились Ложныя Декреталіи, римскій престолъ, уже около двухъ столѣтій, пользовался всѣми обстоятельствами для увеличенія своего вліянія и проведенія *въ практику* того, что Ложныя Декреталіи возводятъ *въ право*. Всякій знаетъ, что со времени

бы благопріятствовать его честолюбивымъ идеямъ, онъ опирался на апокрифическія статьи, составленныя примѣнительно къ обстоятельствамъ и для узаконенія всѣхъ будущихъ захватовъ римскаго престола. Адрианъ зналъ, что *Декреталии*, со-

паденія римской имперіи, большая часть западныхъ народовъ была существенно преобразована посредствомъ вторженія новыхъ народовъ; что церковь глубоко почувствовала эту перемѣну, что наука была заброшена и что съ седьмого вѣка самое плачевное невѣжество царствовало въ западныхъ церквахъ. Съ тѣхъ поръ римскіе епископы начали прямо вмѣшиваться въ управленіе частныхъ церквей, которыя часто находились въ рукахъ завоевателей едва христіанскихъ. Они послали миссіонеровъ для обращенія вторгавшихся народовъ; и эти миссіонеры, какъ на примѣръ Бонифацій Майнцкій, въ отношеніи къ посылаемымъ имъ папамъ сохранили чувства учениковъ въ отношеніи къ своимъ учителямъ. Церкви, вновь основанныя ими, оставались вѣрными этимъ чувствамъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что составитель Ложныхъ Декреталій могъ найтись въ Майнцѣ или въ его окрестностяхъ; онъ составилъ это твореніе при помощи отрывковъ изъ соборовъ и отцовъ, и онъ внесъ сюда распоряженія, которыя находились въ совершенной гармоніи съ обычаями римскаго престола въ концѣ восьмого вѣка, и которыя внушены были Римомъ.

Это соотвѣтствіе, въ соединеніи съ царствовавшимъ тогда невѣжествомъ, уже достаточно объясняетъ, какимъ образомъ Ложныя Декреталии могли быть допущены безъ протеста, въ особенности, когда Римъ пользовался своимъ вліяніемъ для ихъ распространенія. Такъ какъ большинство Церквей привыкло въ теченіе двухъ вѣковъ признавать власть римскихъ епископовъ, то церкви эти безъ проверки приняли статьи, которыя были освященіемъ этой власти. Поэтому Ложныя Декреталии не создавали новаго права для западныхъ церквей; онѣ только оправдывали режимъ, который, благодаря социальнымъ беспорядкамъ, сами же папы и создали.

Такимъ образомъ Римляне напрасно расходуютъ логическія соображенія и краснорѣчіе, когда стараются защитить Декреталии, говоря, что неизвѣстный и безъ авторитета писатель не могъ установить новаго права.

Вотъ упрекъ, высказанное Флеру противъ Ложныхъ Декреталій: „Предметъ этихъ статей, говоритъ онъ (*Церк. Истор.* кн XLIV. § 22.), показывается ихъ подлогъ. Декреталии говорятъ объ архіепископахъ, примасахъ, патріархахъ, какъ будто бы эти титулы были приняты со времени возникновенія церкви. Они доказываютъ, что нельзя было созывать соборовъ, даже провинціальныхъ, безъ позволенія папы, и представляютъ, какъ дѣло обычное, аппеляцію въ Римъ. Въ нихъ жалуются на частныя огнятія мірскихъ имуществъ Церкви. Они поставляютъ правиломъ, что епископы, впадшіе въ грѣхъ, могутъ, по совершеніи покаянія, исполнять попрежнему свои обязанности. Наконецъ главный предметъ этихъ Декреталій, это жалобы на епископовъ; почти нѣтъ ни одной статьи, которая не говорила бы объ этихъ жалобахъ и которая не поставляла бы правилъ, чтобы сдѣлать ихъ затруднительными. Такъ Исидоръ въ своемъ предисловіи даетъ достаточно видѣть, что именно этотъ предметъ былъ очень близокъ его сердцу“.

Цѣль поддѣлователя, въ этомъ послѣднемъ отношеніи, была очевидна. Онъ хотѣлъ унижить власть митрополитовъ, которые во всѣ времена пользовались пра-

держаціяся въ кодексѣ Ингелърамна, ложны. Доказательствомъ этого служатъ то, что за десять лѣтъ прежде онъ далъ Карлу, франкскому королю, кодексъ древнихъ канонѣвъ, согласный съ сборникомъ, признаваемымъ вообще за сборникъ Деонисія Малаго. Поэтому *Ложныя Декреталіи* были составлены между 775 и 785 годами. Эпоха была благопріятною для подобныхъ измышленій. Вслѣдствіе вторженія чужестранцевъ, которые покрыли развалинами и кровью весь западъ, церковныя и монастырскія библіотеки были уничтожены; клиръ былъ погруженъ въ самое глубокое невѣжество. Востокъ, покоренный мусуль-

вомъ созванія провинціальныхъ соборовъ для принятія жалобъ, предъявляемыхъ противъ епископа этой частной провинціи, и для сужденія о немъ. Поддѣлователь, цѣлю котораго было сосредоточеніе всей власти въ Римѣ, долженъ былъ прежде всего постараться ограничить митрополичью власть, предоставить аппелляцію Риму, какъ представляющую болѣе гарантій и какъ болѣе соотвѣтствующую епископскому достоинству.

Надобно быть совершенно невѣдущимъ въ исторіи первыхъ трехъ вѣковъ, чтобы не знать, что въ эту эпоху церковь не имѣла определенной организаціи; что она была раздѣлена на митрополіи и діоцезіи только въ царствованіе Константина и на соборѣ Никейскомъ; что именно этотъ соборъ призналъ верховную и одинаковую власть престоловъ Рима, Александріи и Антиохіи надъ извѣстнымъ числомъ церквей, которыя обязаны были имъ своимъ возникновеніемъ, и надъ которыми, *по принятому обыкновенію*, они пользовались спеціальнымъ надзоромъ.

Тѣмъ не менѣе поддѣлователь вводитъ въ жизнь архіепископовъ, примасовъ и патріарховъ, и усволяетъ первымъ римскимъ епископамъ, во имя *права*, преимуществва, которыхъ соборы не признавали и которыя эти епископы похитили на Западѣ, когда вторженіе варваровъ испровергло древнее римское общество.

Послѣ предпринятаго нами глубокаго изученія церковной исторіи, мы можемъ утверждать, что невозможно нагромоздить болѣе ультрамонтанъ ошибокъ для защиты мнимаго *права* Ложныхъ Декреталій; что Ложныя Декреталіи установили въ девятомъ вѣкѣ новое право, совершенно противоположное праву первыхъ восьми христіанскихъ вѣковъ и что поддѣлователь имѣлъ цѣлю своимъ трудомъ освятить захваты римскаго двора, совершенныя въ теченіе двухъ вѣковъ, предшествовавшихъ составленію этого произведенія.

Мы тщательно изучили, что говорили за и противъ этого мнѣнія. Сочиненія римлянъ доказали намъ, что ложь девятаго вѣка всегда была защищаема только доказательствами, достойными ея, то есть, самыми безстыдными извращеніями. Галликанскіе же сочиненія составлены съ большею искренностію и свидѣтельствуютъ о лучшемъ изученіи предмета; однако же мы замѣтили и въ нихъ умолчанія, вредныя для дѣла и нѣсколько ложную оцѣнку, когда дѣло касается папскихъ преимуществъ, которыхъ они не смѣютъ оспаривать. (См. творенія Гинкмара Реймскаго и *Анналы* P. Lecoinge'a).

манами, почти не имѣлъ никакихъ сношеній съ Западомъ. Папство воспользовалось этими бѣдствіями; оно создало политико-религіозный тронъ на этихъ развалинахъ и нашло льстецовъ, которые не краснѣя измышляли и распространяли во мракъ живые документы для сообщенія божественнаго характера учрежденію, не имѣвшему другого источника, кромѣ честолюбія.

Ложныя Декреталии составляютъ какъ бы точку пресѣченія между папствомъ первыхъ восьми вѣковъ и папствомъ вѣковъ послѣдующихъ. Съ этой эпохи, папскія притязанія развиваются и съ каждымъ днемъ принимаютъ болѣе ясный характеръ. Отвѣтъ Адріана Константину и Иринѣ служилъ точкою отправления.

Когда послы папы и патріаршихъ церквей: Александріи, Антиохіи и Іерусалима, прибыли въ Константинополь, то соборъ былъ назначенъ въ Никее. Первое засѣданіе происходило 24 сентября 787 года. Этотъ второй Никейскій соборъ считается Восточными и западными церквами *седьмымъ вселенскимъ* ¹⁾. Адрианъ имѣлъ на немъ своимъ представителемъ архіепископа Петра, и другого Петра, аббата монастыря св. Саввы въ Римѣ. Сицилійскіе епископы начали говорить первые и сказали: „Находимъ приличнымъ, чтобы святѣйшій архіепископъ Константинопольскій открылъ начало собора“. Всѣ члены присоединились къ этому предложенію, и Тарасій сказалъ рѣчь объ обязательности слѣдовать, въ предпринимаемыхъ рѣшеніяхъ, древнему церковному преданію. За-тѣмъ ввели тѣхъ, которые оспаривали преданіе, чтобы выслушать изложеніе ихъ ученія. Послѣ этого были читаемы письма, принесенныя легатами престоловъ Рима, Александріи, Антиохіи и Іерусалима, дабы *засвидѣтельствовать* о вѣрѣ Востока и Запада. Епископъ Анкирскій раздѣлялъ иконоборческое заблужденіе. Онъ предсталъ предъ соборомъ, чтобы изложить свое исповѣданіе вѣры; онъ началъ его слѣдующими словами, заслуживающими быть приведенными: „Таковъ законъ церковный, чтобы отказывающіеся отъ какой либо ереси, представляли письменное отреченіе отъ ней, исповѣдуя вселенскую вѣру. Вотъ почему и я, Василиій, архіепископъ Анкирскій, желая при-

¹⁾ См. акты этого собора въ *Собраніи* P. Labbe, т. VIII.

соединиться къ церкви, къ папѣ Адріану, патриарху Тарасію, къ апостольскимъ престоломъ Александріи, Антиохіи, Іерусалима и ко всѣмъ католическимъ епископамъ и священникамъ, письменно представляю настоящее исповѣданіе свое, и представляю его вамъ, которые имѣете власть по силѣ апостольскаго авторитета“.

Эти столь православныя слова наглядно показываютъ, что тогда не смотрѣли на римскаго папу, какъ на *единственный* центръ *единства*, какъ на *источникъ католической* власти; что единство и власть видѣли только въ единомушіи священническаго общества.

Затѣмъ были читаны письма Адріана къ императору и императрицѣ и къ патриарху Тарасію, но только догматическое содержаніе ихъ. Папскія возраженія противъ титула *вселенскій* и его жалобы по поводу отчинъ св. Петра были обойдены молчаніемъ. Римскіе епископы не настаивали. Соборъ объявилъ, что онъ *одобряетъ* ученіе папы. Затѣмъ прочитаны были письма патриаршихъ престоловъ Востока, коихъ ученіе было согласно съ ученіемъ Запада. Это ученіе сличили съ ученіемъ отцовъ Церкви, чтобы доказать не только *настоящее* единомушіе, но и *непрерывность* ученія; изслѣдовали также, имѣютъ ли иконоборцы въ пользу себя истинное католическое ученіе. Исполнивши это двойное предварительное изслѣдованіе, соборъ составилъ свое исповѣданіе вѣры, опредѣливши, что сообразно съ непрерывнымъ ученіемъ церкви, надобно *почитать* иконы, относя къ Богу культъ *служенія* или почитанія въ собственномъ смыслѣ.

Члены собора переселились затѣмъ въ Константинополь, гдѣ происходило послѣднее засѣданіе, въ присутствіи Ирины и Константина, и всего народа.

Акты седьмого вселенскаго собора, равно какъ и предшествующихъ соборовъ, ясно показываютъ, что римскій епископъ былъ признаваемъ въ Церкви первымъ только *ради чести*; что его свидѣтельство не имѣло иной учительной власти, кромѣ той, что на это свидѣтельство могли смотрѣть, какъ на свидѣтельство Западной церкви; что папа не имѣлъ въ Церкви никакой *индивидуальной* власти, но обладалъ лишь властію *коллективною*, коей священническое сообщество было вѣхомъ и истолкователемъ.

Это ученіе діаметрально противоположно римской системѣ.

Присовокупимъ, что седьмой вселенскій соборъ, равно какъ и

шесть предшествующихъ соборовъ, не были ни созываемы, ни предсѣдательствуемы, ни утверждаемы папами. Папы *соглашались* съ соборами посредствомъ своихъ легатовъ, и Западъ тоже давалъ на это свое согласіе, что и сообщало соборнымъ рѣшеніямъ характеръ вселенскости.

Однако же это согласіе Запада не было вначалѣ единодушнымъ, по крайней мѣрѣ, повидимому, не смотря на хорошо извѣстное принятіе папою; а это доказываетъ, что даже на Западѣ не усвоили папству учительной власти, какъ утверждаютъ это теперь его приверженцы. Спустя семь лѣтъ послѣ Никейскаго собора, то есть, въ 794 году, Карлъ собралъ всѣхъ епископовъ царствъ, которыя были ему подчинены. На этомъ соборѣ рѣшали многіе догматическіе вопросы, и въ частности вопросъ объ иконахъ. Принятымъ своимъ рѣшеніемъ выразили намѣреніе отвергнуть опредѣленіе второго Никейскаго собора, коего выраженія не были точно поняты Франкскими епископами. Епископы укоряли папу въ соглашеніи съ Никейскимъ соборомъ. Адріанъ извинялся, такъ сказать, въ томъ, что было сдѣлано имъ. Справедливо, что онъ призналъ правильность ученія, опредѣленнаго на соборѣ, но онъ же имѣлъ другіе мотивы, побуждавшіе его отвергнуть его, если бы не боялся, что его отверженіе будетъ признано соглашеніемъ съ осужденною ересью. „Мы приняты соборъ, писалъ Адріанъ, ¹⁾ потому что его опредѣленіе согласно съ мнѣніемъ св. Григорія и опасаясь, чтобы чрезъ наше непринятіе греки не возвратились къ своему заблужденію, и чтобы мы не стали отвѣтственными въ погибели столькихъ душъ. Во всякомъ случаѣ, мы еще не послали никакого отвѣта императору по поводу собора. Увѣщевая его возстановить иконы, мы говорили ему о возстановленіи для Римской церкви ея юрисдикціи надъ нѣкоторыми епископіями и архіепископіями, и надъ отчинами, которыя были отняты у насъ во время отмѣны иконъ. Но мы не получили еще никакого отвѣта; а это показываетъ, что греки отреклись отъ одной стороны, но не отъ двухъ остальныхъ. Вотъ почему, если вы найдете это хорошимъ, мы, благодаря императора за возстановленіе иконъ, будемъ понуждать его возстановить юрис-

1) См. Lib. Corolin. въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, т. VIII.

дикцію и отчины, и если онъ откажется отъ этого, то мы объявимъ его *еретикомъ*“.

Нападки, направленные франкскими епископами противъ Адриана, не смотря на свою несправедливость, съ очевидностію доказываютъ, что эти епископы не признавали за папствомъ власти, на которую оно претендуетъ теперь. Ложныя Декреталіи еще не побѣдили совершенно древнихъ обычаевъ. Адрианъ отвѣтилъ на эти нападки скромно, что легко объясняется, когда подумаемъ, на сколько онъ нуждался во Франкахъ и въ ихъ королѣ Карлѣ для созданія прочнаго основанія новаго папства. Итакъ, будучи далекимъ отъ мнимо властныхъ рѣчей, съ которыми онъ такъ гордо хотѣлъ обратиться къ Востоку, онъ принялъ предъ лицомъ Франковъ положеніе обвиняемаго; онъ дѣлаетъ первые шаги съ точки зрѣнія ихъ предположенія объявить константинопольскаго императора *еретикомъ*, изъ за простого имущественнаго вопроса и изъ за спорной юрисдикціи. Но у Адриана, подъ этимъ смиреннымъ видомъ подчиненія, можно усматривать удивительную ловкость въ дѣлѣ пріобрѣтенія повода увеличить свое могущество. Если Франки просятъ у него объявить константинопольскаго императора еретикомъ, то этимъ самымъ признаютъ за папою верховную и вселенскую юрисдикцію, и такимъ образомъ создаютъ прецедентъ, который не погибнетъ для папства.

Адрианъ I-й померъ въ 795 г. и былъ замѣщенъ Львомъ III, который слѣдовалъ политикѣ своего предшественника. Тотъ-часъ послѣ своего избранія, онъ послалъ Карлу знамя города Рима и ключъ *признанія* (*Confession*) св. Петра; въ свою очередь, Франкскій король прислалъ ему богатые подарки съ посломъ, который долженъ былъ сговориться съ нимъ относительно всего того, что касается „славы Церкви, *укрѣпленія папскаго достоинства* и римскаго патриціата, подареннаго франкскому королю“¹⁾.

Левъ имѣлъ нѣкоторыя сношенія съ Востокомъ, по поводу развода императора Константина. Два святыхъ монаха, Платонъ и Феодоръ Студитъ, съ особенною энергіею возстали противъ прелюбодѣйнаго поведенія императора. Феодоръ обратился ко многимъ епископамъ, прося у нихъ защиты отъ преслѣдованій, вызванныхъ его оппозиціею импе-

¹⁾ Алкуинъ, *Epist.* 84.

ратору. Письма Θεодора Студита преисполнены восторженныхъ хваленій въ отношеніи къ тѣмъ, къ которымъ онъ писалъ. Римскіе богословы замѣчаютъ лишь тѣ хваленія, которыя содержатся въ его письмѣ къ римскому епископу. При немного большей искренности, они равнымъ образомъ замѣтили бы и тѣ хваленія, которыя находятся въ другихъ письмахъ и которыя иногда превосходятъ первыя; они заключили бы изъ нихъ, что не должно усвоить *догматическаго* характера расточительнымъ словамъ, безъ различенія престоловъ, сообразно съ обстоятельствами, и съ очевидною цѣлю польстить тѣмъ, кому эти письма были адресованы, дабы расположить ихъ въ пользу дѣла, защищаемаго Θεодоромъ. Римляне не хотятъ дѣлать этихъ примѣчаній, какъ ни просто и какъ ни легки они сами по себѣ. Они приводятъ восторженные похвалы Θεодора, какъ *догматическія* свидѣтельства въ пользу папской власти, и не хотятъ понять, что если похвалы имѣютъ эту догматическую силу въ отношеніи къ римскому епископу, то должны имѣть равную силу и въ отношеніи къ власти іерусалимскаго, на-примѣръ, епископа, котораго Θεодоръ Студитъ называетъ *первымъ изъ пяти патріарховъ* ¹⁾; или въ отношеніи къ другимъ епископамъ, къ которымъ онъ обращается съ такими же выраженіями. Тогда будутъ имѣть въ Церкви многихъ папъ, пользующихся верховною и вселенскою властію. Это заключеніе неудобно для римскихъ богослововъ. Но оно вытекаетъ изъ писемъ Θεодора Студита коль скоро имъ хотятъ усвоить догматическую силу, какую Римъ хочетъ приписать имъ въ свою пользу. Присовокупимъ, что если Θεодоръ Студитъ при случаѣ возсылаетъ пышныя похвалы римскому епископу, то онъ же говоритъ о немъ и съ весьма малымъ уваженіемъ; какъ это видно изъ его письма къ Василію, аббату св. Саввы въ Римѣ ²⁾.

Левъ III испыталъ въ началѣ своего понтификата жестокую оппозицію со стороны родственниковъ Адриана, своего предшественника. На него взвели тяжкія обвиненія. Когда Карлъ прибылъ въ Римъ (800) въ качествѣ патриція города, то созвалъ соборъ для суда надъ папою. Но папа благоразумно принялъ нѣкоторыя предупредительныя мѣры. Онъ встрѣтилъ Карла съ

¹⁾ Θεодоръ Студ., письмо 15.

²⁾ Θεодоръ Студ., письмо 28.

тріумфимъ, и могущественный король не остался нечувствительнымъ къ приему первосвященника. Да и всѣ члены собора воскликнули въ одинъ голосъ: „Мы не осмѣливаемся судить апостольскій престолъ, который есть *лава* всѣхъ церквей; таковъ древній обычай.“ Не трудно было въ эту эпоху стать ученымъ. По древнему обычаю, римскій епископъ былъ судимъ, какъ и всякій другой епископъ; но Ложныя Декреталии, безъ сомнѣнія, уже стали распространяться. Ингельрамнъ Мецкій, первый воспользовавшійся ими во время своего процесса въ Римѣ, былъ однимъ изъ первыхъ совѣтниковъ Карла и домовымъ священникомъ. И согласно съ *новымъ* правомъ *новаго папства*, апостольскій престолъ, могшій судить всѣхъ, не долженъ быть судимъ никѣмъ. Римъ не пренебрегалъ никакимъ случаемъ укрѣпить этотъ основной принципъ своего могущества, коего строгимъ послѣдствіемъ есть папская непогрѣшимость, и даже безгрѣшность. Вдругъ изъ него не извлекали еще всѣхъ послѣдствій; но принципъ былъ ловко внушенъ при благоприятныхъ обстоятельствахъ. Левъ III оправдался пресредствомъ клятвы. Спустя нѣсколько дней, въ праздникъ Рождества Христова (800), когда Карлъ прибылъ въ Церковь св. Петра, папа возложилъ на его голову богатую корону, и народъ восклицалъ: „Карлу, Августу, вѣнчанному рукою Божіею, великому и миролюбивому императору римскому, многая лѣта и побѣда надъ врагами!“ Эти восклицанія были повторены три раза съ энтузіазмомъ. Послѣ этого папа повергся къ стопамъ новаго императора и помазалъ его освященнымъ муромъ, его и сына его Пипина.

Такъ возстановлена была западная *римская* имперія. Римъ, съ завистію видѣвшій перенесеніе правительственнаго престола въ Константинополь, предавался теперь радости. Папство, польстивши его тайнымъ желаніямъ, появилось облеченнымъ властію, которою до сихъ поръ никогда не обладало. Мысль Адриана была реализована его преемникомъ. Современное папство, это смѣшанное, то есть, политико-религіозное учрежденіе, было теперь установлено; новая эра открылась для Церкви Іисуса Христа; эра интригъ и борьбы, деспотизма и возмущеній, нововведеній и соблазновъ.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

О Ч Е Р К И

дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

„Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ... и вы творите“ (Іоан. 13, 15).

(Продолженіе *).

ОЧЕРКЪ ПЯТЫЙ.

Подраздѣленіе А:

Обращеніе съ людьми, нравственные недостатки которыхъ зависятъ отъ недостатковъ въ области ихъ вѣры.

1. Здѣсь мы встрѣчаемся, прежде всего, съ людьми вовсе не-вѣрующими въ Бога и не признающими догматовъ христіанскаго вѣроученія и правилъ христіанской нравственности. Правда, безъ правой вѣры въ Бога, безъ послѣдованія его ученію, не можетъ быть истинной нравственности. Но всетаки и люди невѣрующіе нерѣдко являются сравнительно нравственными. Значитъ, ихъ нельзя назвать людьми, не имѣющими ничего святаго. Они напр. нерѣдко чтутъ за святыню свою, хотя и несовершенную, совѣсть, слушаются ея голоса; они признаютъ неприкосновеннымъ авторитетъ такъ называемой общественной нравственности, такъ называемой гражданской чести; они способны пожертвовать напр. своимъ имуществомъ на пріобрѣтеніе какого-либо истинно прекраснаго произведенія человѣческаго духа и искусства, — на сочиненіе, картину и тому подобное; они, наконецъ, бываютъ нерѣдко очень человѣколюбивы,

*) См. „Вѣра и Разумъ“ № 16, за 1894 г.

сострадательны къ бѣдствіямъ и нуждамъ другихъ людей и т. п. Такіе люди возможны не только въ христіанскомъ, но и въ языческомъ обществѣ (таковы были напр. Сократъ, Шакъя-Муни=Будда и др.). Какъ же обращаться съ такими людьми?

При встрѣчѣ съ ними, пастырь церкви долженъ прежде всего опредѣлить, отъ чего зависитъ ихъ невѣріе. Оно можетъ зависѣть иногда просто отъ незнанія христіанскаго вѣроученія. Тогда пастырь церкви долженъ стараться внѣдрить въ нихъ это вѣроученіе вышеуказаннымъ способомъ (см. оч. I, §§ 1—3). Такое раскрытіе имъ христіанской системы нерѣдко бываетъ достаточно для того, что бы они отъ всей души полюбили это ученіе и стали исполнять его, какъ это нерѣдко случалось съ іудеями и язычниками въ вѣкъ Христовъ и апостольскій, какъ это нерѣдко случается и въ наше время. Но есть люди, которые не вѣруютъ сознательно, или по злой, испорченной волѣ, о которыхъ мы будемъ говорить ниже, или же во имя какого-либо научнаго принципа, теоріи, ученія, предразсудка, ндущихъ въ разрѣзъ съ ученіемъ христіанскимъ. Какъ же поступать съ такими людьми?

Къ числу такихъ людей принадлежали враги Христовы, іудейскіе книжники и фарисеи. Не смотря на все то, что говорилъ и дѣлалъ среди нихъ Иисусъ Христосъ, они не вѣровали въ Него, что вызвало полное скорби и горестной укоризны замѣчаніе евангелиста: „Столько чудесъ сотворилъ Онъ предъ ними, и они не вѣровали въ Него. Да сбудется слово Исаіи пророка Господи! Кто повѣрилъ слышанному отъ насъ? и кому открылась мышца Господня?“ (Ис. 53, 1). Непосредственно за этимъ замѣчаніемъ евангелистъ указываетъ и истинную причину невѣрія въ евангеліе современныхъ ему книжниковъ и фарисеевъ: „Потому не могли они вѣровать, что, какъ еще сказалъ Исаія, народъ сей ослѣпилъ глаза свои, и окаменилъ сердце свое, да не видятъ глазами и не уразумѣютъ сердцемъ, и не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ“ Ис. 6, 10 (Іоан. 12, 37—40). Итакъ, причина невѣрія евангелію современныхъ Спасителю книжниковъ и фарисеевъ лежала въ ихъ плотности, чувственности, какой-то роковой склонности—все духовное перетолковывать въ плотскомъ, матеріальномъ, утилитарномъ смыслѣ.

Вглядитесь, напр. въ тотъ характеръ, какой принялъ, подъ вліяніемъ этой черты національнаго характера іудеевъ, законъ Моисеевъ у современниковъ Христа-Спасителя. Еще со времени плѣна Вавилонскаго, іудеи, какъ извѣстно, ревностно взялись за исполненіе закона Моисеева. Но, къ сожалѣнію, они уже утратили пониманіе всего, что есть въ этомъ законѣ вышаго и духовнаго, переложивъ все это на чувственное и плотское, оставили, по выраженію Спасителя, главное въ законѣ— „судъ, и милость, и вѣру“ (Мѳ. 23, 23). На мѣсто духа закона они поставили его букву, на мѣсто слова Божія—преданіе челоуѣческое (Мѳ. 15, 6), то есть, тѣ безчисленныя и поверхностныя, касавшіяся только внѣшней стороны закона, толкованія его, которыя составили собою такъ называемый Талмудъ. Всѣ эти толкованія и правила были для народа іудейскаго непосильнымъ бременемъ (Мѳ. 23, 4), дѣлали его „сыномъ геенны“ (ст. 15), потому что повергали его въ то именно нравственное состояніе, которое характеризуется евангелистомъ въ приведенныхъ словахъ пр. Исаіи: „Одебелѣ сердце людей сихъ, и ушима своима тяжко слышаша, и очи свои смежиша, да не когда узрятъ очима, и ушима услышатъ, и сердцемъ уразумѣютъ и обратятся, и исцѣлю я“ (Исх. 6, 10). Не понимая духа закона Моисеева, книжники и фарисеи не могли понять и духа закона Христова (Іоан. 5, 46), а вслѣдствіе этого не могли понять и отношенія ученія Христова къ откровенію ветхозавѣтному, обвиняли Спасителя въ томъ, что Онъ „раззоряетъ законъ и субботы“, и не вѣровали въ Него. Какъ же Христосъ-Спаситель поступалъ съ ними, какъ приводилъ ихъ къ вѣрѣ въ Себя?

Всякій разъ, когда приходилось Ему вступать въ бесѣды съ ними, Онъ постоянно имѣлъ въ виду главную причину ихъ невѣрія въ Него, то есть, ихъ плотяность, а потому, бесѣдуя съ ними, постоянно возводилъ ихъ умъ отъ земнаго и чувственнаго къ небесному и духовному. Всѣ бесѣды Спасителя отличаются такимъ, если такъ можно выразиться, характеромъ одухотворенія Имъ своихъ слушателей. Частіе, вступая съ своими врагами въ бесѣды по случаямъ мнимаго нарушенія Имъ или Его учениками закона Моисеева, въ каковомъ нарушеніи они обвиняли Его именно по непониманію или духа этого за-

кона, или по слѣпой, чрезмѣрной и неразумной привязанности ихъ къ буквѣ закона, къ внѣшнему обряду, къ преданіямъ старцевъ, Онъ доказывалъ имъ, что не Онъ, а они нарушаютъ законъ, такъ какъ неправильно понимаютъ его именно вслѣдствіе своего ослѣпленія чрезмѣрною и неразумною привязанностію къ его буквѣ, обряду, къ преданію старцевъ. При этомъ Онъ неизмѣнно боролся съ ними ихъ же оружіемъ: они обвиняли Его на основаніи Писанія, и Онъ отражалъ ихъ обвиненія также Писаніемъ. Приведемъ примѣры. Однажды въ субботу ученики Иисуса Христа, проходя полями и будучи голодны, срывали колосья, растирали ихъ въ ладоняхъ и ѣли. Законъ не запрещалъ ѣсть въ субботу, но запрещалъ молотить. Считая, на основаніи преданій старцевъ, растираніе колосьевъ руками за дѣйствіе, одинаковое съ молотью, фарисеи сказали Спасителю: „Вотъ, ученики твои дѣлаютъ то, чего не должно дѣлать въ субботу“ (Мѡ. 12, 2). А Онъ, въ отвѣтъ на ихъ слова, приводитъ изъ Св. Писанія случай, который доказываетъ, что крайняя необходимость извиняетъ „премѣненіе закона“. Онъ указалъ имъ именно на случай съ св. царемъ и пророкомъ Давидомъ, который, находясь въ крайности, вошелъ въ скинію и самъ ѣлъ, и другимъ далъ ѣсть хлѣбы предложенія, которыхъ по закону не позволялось ѣсть никому, кромѣ священниковъ (ст. 3—4). Однако же Давидъ не остался виноватымъ въ нарушеніи закона. Далѣе, Христось-Спаситель указалъ имъ на то, что священники, отправляя въ субботу богослуженіе, должны бы считаться, съ ихъ точки зрѣнія, виноватыми въ нарушеніи субботы ибо имъ приходится при этомъ дѣлать такіа дѣйствія, которыя обыкновенно воспрещаются въ субботу (напр., закланіе и разрѣзаніе жертвенныхъ животныхъ, ношеніе воды и дровъ и т. под.); однако же они не считаются виноватыми въ нарушеніи субботы (ст. 5). Въ заключеніе бесѣды Господь сказалъ: „Если бы вы знали, что значить: милости хочу, а не жертвы: то не осудили бы невинныхъ“—Осіи 6, 6. (ст. 7). Въ результатѣ бесѣды получается, что Иисусъ Христось не нарушаетъ закона Моисеева, въ чемъ винятъ Его враги Его, а имъ это только такъ кажется вслѣдствіе непониманія ими самими духа закона, который требуетъ отъ человѣка не жер-

твы, не исполненія буквы закона, а милости, исполненія самаго духа закона, который состоитъ въ вѣрѣ, правдѣ и судѣ; что если признать точку зрѣнія фарисея правильною, то придется признать за истину очевидныя нелѣпицы, какова напр. та, что священники, которые самимъ Богомъ обязаны особенно торжественно отправлять Богослуженіе въ субботу, остаются за это виноватыми передъ Богомъ же въ нарушеніи субботы.

Въ синагогѣ, куда Спаситель однажды вошелъ въ субботу, оказался сухорукій. Спаситель выразилъ желаніе исцѣлить его. Съ точки зрѣнія фарисеевъ, леченіе было дѣломъ, недозволеннымъ въ субботу. Это кто-то и выразилъ въ видѣ вопроса: „а развѣ можно исцѣлять въ субботу“? Въ отвѣтъ на это Христосъ-Спаситель сказалъ, между прочимъ: „развѣ воспрещается закономъ вынуть изъ ямы единственную овцу, если она упадетъ туда? А человекъ развѣ хуже овцы“? (ст. 9—12). Въ выводѣ получается: если законъ дозволяетъ оказывать милосердіе въ субботу даже животнымъ и если человекъ непри- мѣрно выше и лучше овцы въ очахъ Божіихъ, то тѣмъ болѣе слѣдуетъ благотворить людямъ, напр. исцѣлять ихъ отъ болѣзней, и въ субботу. А иначе выйдетъ опять нелѣпица: животныхъ можно жалѣть въ субботу, а людей, для спасенія которыхъ и данъ законъ, не слѣдуетъ жалѣть въ субботу. И опять, такимъ образомъ, выходитъ, что не Онъ, Спаситель, а они, не понимая духа и сущности закона, нарушаютъ законъ. Однажды, по поводу того, что ученики Христовы сѣли ѣсть неумытыми руками и поэтому оказались въ глазахъ фарисеевъ виноватыми въ нарушеніи преданія старцевъ, у Иисуса Христа произошла съ фарисеями бесѣда о значеніи отеческихъ преданій (Мѡ. 15, 1—20; Мр. 7, 1—23). Въ отвѣтъ на предъявленное Ему фарисеями обвиненіе противъ Его учениковъ въ томъ, что они нарушаютъ преданіе старцевъ, Спаситель сказалъ, что фарисеи дѣлаютъ хуже Его учениковъ, потому что изъ-за чело- вѣческихъ преданій они нарушаютъ прямыя заповѣди Божіи, чѣмъ доказываютъ, что они слушаютъ людей болѣе, нежели Бога. Въ подкрѣпленіе своей мысли Онъ указалъ на нарушеніе ими пятой заповѣди во имя преданія старцевъ о корванѣ. Корваномъ называлась сокровищница, въ которой хранились деньги,

пожертвованныя на храмъ. Иудеи имѣли обычай жертвовать Богу не только деньги, но и другія вещи изъ своего имущества. Законъ требовалъ, чтобы то, что было обѣщано Богу, было непременно принесено Ему (Второз. 23, 21—23). Старцы и составили такое правило, что если даръ Богу важнѣе дара даже самымъ близкимъ роднымъ,—каковы отецъ и мать, которымъ, по смыслу пятой заповѣди, мы должны всячески помогать въ ихъ нуждахъ,—то даже и отца съ матерью можно лишить помощи тою вещью изъ имущества, которая обѣщана Богу. Преданіемъ этимъ стали злоупотреблять. Приходитъ къ кому-нибудь родственникъ или даже отецъ съ матерью и просятъ у него помощи; а онъ обманно говоритъ имъ, что и радъ бы помочь и пошелъ бы это своимъ долгомъ, но что его имущество посвящено Богу. Выходило, что это имущество и Богу не отдавалось, ибо на самомъ дѣлѣ его и не думали посвящать Ему,—и основную заповѣдь закона Божія, заповѣдь о любви къ ближнему, не исполняли, опираясь на преданіе старцевъ. Въ выводѣ получалось, что не Онъ, Спаситель, виноватъ предъ Богомъ, нарушая преданія старцевъ, а сами эти преданія, дѣлаясь предметомъ слѣпой и неразумной привязанности къ нимъ, вводятъ челоуѣка въ грѣхъ предъ Богомъ, побуждая его нарушать прямыя заповѣди Божіи.

Другой яркій отпечатокъ несчастной склонности іудеевъ— все духовное и высокое перетолковывать въ плотскомъ и низменномъ смыслѣ мы видимъ на представленіяхъ о Мессіи, какими они являются въ сознаніи современниковъ Спасителя. Выше мы уже видѣли (оч. I, § 1), какъ послѣдніе искажали данную въ ветхозавѣтномъ откровеніи истинную идею о Мессіи; мы отчасти видѣли также, какъ Спаситель доводитъ ихъ до правильнаго представленія объ истинной роли Мессіи на землѣ. Къ этому добавимъ слѣдующее. Причина искаженія современными Христу іудеями идеи о Мессіи лежала, съ одной стороны, въ ихъ тяжеломъ политическомъ положеніи. Съ самаго плѣна Вавилонскаго они попеременно находились подъ игомъ вавилонянъ, мидянъ и персовъ, египтянъ, сирійцевъ и наконецъ римлянъ. Между тѣмъ они не забывали, что они—избранный народъ Божій, и помнили свое славное прошлое,

какимъ было оно при Моисеѣ и Иисусѣ Навинѣ, при Давидѣ и Соломонѣ. Съ другой стороны, эта причина лежала именно въ характерѣ іудеевъ, такъ склонныхъ ко всему плотскому, матеріальному, утилитарному. И вотъ, возвышенныя представленія о Мессіи, какъ Богочеловѣкѣ и Испытателѣ рода человѣческаго отъ грѣха, проклятія и смерти, данныя въ ветхозавѣтномъ откровеніи они переработали въ представленія чисто плотскія: ожидали въ лицѣ Мессіи мірскаго царя во всѣмъ внѣшнемъ величіи и блескѣ всемірнаго завоевателя, который, возстановивъ и возвысивъ царство іудейское, покорить ему всѣ народы земные; ожидали въ Немъ великаго ревнителя закона Моисеева въ духѣ преданій старцевъ, какъ они понимались фарисеями. И вдругъ—что же? За Мессію выдаетъ Себя, хотя и потомокъ Царя Давида, но не богатый аристократъ по рожденію, бѣдный Сынъ плотника изъ Назарета, бездомный Скиталецъ изъ Галилеи, раззоритель закона и субботы, нарушитель отеческихъ преданій, Самъ говорящій о Себѣ, что Онъ кончитъ позорною смертію на крестѣ! Нѣтъ, невѣроятно, чтобы Онъ былъ ихъ Мессія! А совершаемыя Имъ чудеса, которыя были внесены въ ихъ же перечень признаковъ истиннаго Мессіи? Да ужъ если Онъ раззоряетъ законъ и субботу, Богъ не можетъ быть съ Нимъ; и если Онъ творить чудеса, то творить ихъ не Божіею, а бѣсовскою силою. И такой человѣкъ еще смѣетъ называть Себя Мессіею, Сыномъ Божіимъ! Вѣдь это—явное богохульство, за которое Онъ подлежитъ побіенію камнями.

Въ опроверженіе такихъ взглядовъ на Себя, оправдываемыхъ яко бы Писаніемъ, Спаситель отсылаетъ своихъ враговъ къ тому же Писанію. „Изслѣдуйте Писанія“, говоритъ Онъ имъ, вдумайтесь въ нихъ, уразумѣйте истинный смыслъ ихъ—и вы увидите, что это—Я, вашъ истинный Мессія и Господь. Какъ вы понимаете, напр. вопросъ о происхожденіи Мессіи,—чей Онъ сынъ?—Сынъ Давидовъ, отвѣчали Ему. На языкѣ фарисеевъ это значило: Мессія—земной царь—завоеватель изъ рода Давидова, простой человѣкъ. Спаситель возражаетъ имъ отъ Писанія же: „Какъ же Давидъ называетъ Мессію Господомъ, когда говоритъ: сказалъ Господь Господу моему: сѣди одесную Меня (Пс. 109, 1). Итакъ, если Давидъ называетъ Мессію

Господомъ, то какъ же Онъ—Сынъ Давида?“ (Мѡ. 22, 42—45). Фарисеи молчали. Если бы они начали отстаивать свое воззрѣнiе на Мессiю, какъ на простаго человѣка, то они должны были бы допустить, что Писанiе противорѣчить само себѣ (т. е. мѣсто, приведенное Спасителемъ, противорѣчить тѣмъ мѣстамъ, на которыхъ они основывали свои представленiя о Мессiи, какъ простомъ человѣкѣ), чего допустить они не могли. И они молчали, ибо чувствовали, что для всѣхъ, какъ и для нихъ самихъ, очевидна справедливость обвиненiй ихъ Спасителемъ въ неправильности пониманiя ими тѣхъ мѣстъ св. Писанiя, на которыхъ они основывали свои ложныя представленiя о Мессiи.

Въ концѣ концовъ, всѣ эти и имъ подобныя препирательства книжниковъ и фарисеевъ съ Господомъ вели лучшихъ изъ нихъ къ правильнымъ взглядамъ на отношенiе ученiя Христова къ закону Моисееву, а именно: Христось-Спаситель не нарушалъ этотъ законъ, а только шире и глубже объяснялъ его, развивалъ и дополнялъ; нарушали же его сами книжники и фарисеи, поставивши букву, форму, плоть на мѣсто духа закона, преданiя старцевъ на мѣсто истиннаго слова Божiя. И спадала завѣса чувственности съ мысленнаго ока лучшихъ современниковъ Иисуса Христа, и они ясно видѣли и исповѣдывали, что Онъ „воистину Христось, Сынъ Бога живаго“.

Точно также долженъ обращаться и пастырь церкви съ невѣрующими по убѣжденiю. Онъ долженъ опредѣлить, во имя чего эти люди не вѣруютъ или не хотятъ вѣровать въ ученiе Христово, и—нападать собственно на эту дознанную основу невѣрiя, постепенно доказывая ея несостоятельность предъ судомъ разума, выходя постоянно изъ точекъ зрѣнiя самого невѣрующаго и его же оружиемъ поражая его въ его ложныхъ взглядахъ и убѣжденiяхъ. Предположимъ, что пастырю церкви пришлось бы имѣть дѣло съ современнымъ ученымъ невѣромъ, отрицающимъ все сверхъестественное и духовное во имя какихъ-нибудь материалистическихъ и натуръ-философскихъ теорiй, такъ обильно вырастающихъ на почвѣ естествознанiя. Оружие слова Божiя, ссылки на мѣста св. Писанiя пастырь церкви можетъ въ данномъ случаѣ оставить пока въ сторонѣ,

такъ какъ Библія, требующая извѣстнаго догматизма, въ глазахъ представителей такъ называемыхъ точныхъ наукъ, не пользуется никакимъ авторитетомъ. Ему необходимо придется бороться съ такимъ невѣромъ на родной и привычной для послѣдняго почвѣ, бороться его же оружіемъ, имѣющимъ значеніе въ его глазахъ. Поступая такимъ образомъ, пастырь церкви можетъ, во-первыхъ, найти точки соприкосновенія между свѣтской наукой и Библіей. Такъ напр. онъ можетъ доказать, что тотъ самый догматизмъ, отъ котораго такъ открещиваются, поклоненіе авторитету, противъ котораго такъ возстаютъ современные представители точныхъ наукъ, имѣютъ мѣсто и въ ихъ наукѣ. Напр. онъ можетъ указать на то обиліе всевозможныхъ гипотезъ, которыя есть въ естественныхъ наукахъ и которыя или почти не доказаны, или доказаны только отчасти, но которыя всѣми принимаются на вѣру, какъ достовѣрныя. При этомъ, показавъ логическую несостоятельность всѣхъ такихъ гипотезъ, онъ можетъ поставить рядомъ съ ними ученіе о Богѣ, пока какъ гипотезу, но болѣе состоятельную, чѣмъ первая, такъ какъ она объясняетъ большее, чѣмъ тѣ, количество явленій въ міровой жизни. Затѣмъ пастырь церкви можетъ доказать невѣрующему мудрецу міра сего, что и его наука существуетъ и движется впередъ на основаніи авторитетовъ: „по свидѣтельству такого-то“, „по наблюденіямъ того-то бываетъ это вотъ такъ-то“—вотъ фразы, которыя сплошь и рядомъ встрѣчаются въ научныхъ изслѣдованіяхъ по точнымъ наукамъ. Такимъ образомъ пастырь церкви можетъ постепенно довести невѣрующаго до сознанія, что догматизмъ и поклоненіе авторитету еще ничего не говорятъ противъ разумности христіанскаго ученія, такъ какъ на нихъ основано движеніе впередъ всякаго вообще знанія. А затѣмъ онъ можетъ въ стройной, величественной системѣ изложить предъ невѣромъ все религіозное и нравственное міровоззрѣніе христіанское, сослаться при этомъ на факты свѣтской науки, на факты человѣческаго сознанія, жизни человѣка и природы, подтверждающіе иногда съ такой поразительной силой и ясностію его глубокую истинность и благотворность. И, при помощи Божіей, благодаря такимъ бесѣдамъ, и невѣрующій человѣкъ можетъ сдѣлаться самымъ ревностнымъ послѣдователемъ и ученикомъ Христовымъ.

Впрочемъ, трудно бороться съ невѣріемъ, когда оно уже укоренилось и развилось въ чловѣкѣ до такой степени, что онъ отвергъ, какъ ложь, всѣ прежде признававшіяся имъ истины и продолжаетъ отвергать, какъ ложь же, всѣ вновь ему представляющіяся. Чловѣкъ, дошедшій до такой степени невѣрія, обыкновенно утрачиваетъ всякое чутье истины и, что бы ему ни говорили, какихъ бы доводовъ ему ни приводили, онъ ничему не повѣритъ. Если бы даже совершилось на его глазахъ какое-нибудь чудо,—если бы напр. мертвый воскресъ и засвидѣтельствовалъ предъ нимъ объ истинѣ,—онъ не повѣрилъ бы (Лук. 16, 31). Поэтому благоразумный и трезвенный пастырь церкви долженъ убивать невѣріе въ самомъ его зародышѣ. А зародышемъ невѣрія является *somnium*. Видя, что кто-либо изъ его пасомыхъ началъ сомнѣваться въ чемъ-либо, въ какой-либо частной истинѣ, пастырь церкви необходимо долженъ исторгнуть изъ его души такое сомнѣніе, пока оно не коснулось всѣхъ, дотолѣ признававшихся имъ, истинъ и не уничтожило совсѣмъ его вѣру. Какъ же сдѣлать это? Какъ пастырь церкви долженъ обращаться съ сомнѣвающимися?

Н. Румянцевъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ МИСТИКА

и

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

III.

Развитіе мистическаго богословія въ средѣ друзей Божіихъ послѣ Экарта.— Жизнь Таулера и его проповѣдническая дѣятельность.—Его догматическое и нравственное ученіе.—Признаетъ ли Таулеръ обязательнымъ руководство положительными источниками вѣрученія—Священнымъ Писаніемъ и Церковнымъ Преданіемъ?—Какъ онъ относится къ Церкви?—Общая оцѣнка богословствованія Таулера.

Извѣстное намъ нѣмецкое средневѣковое общество „друзей Божіихъ“ выставило не только много лицъ съ восторженнымъ религіозно-мистическимъ настроеніемъ, которыя по своимъ частнымъ воззрѣніямъ и по своей жизни въ значительной степени уклонялись отъ господствующей католической Церкви; но вмѣстѣ съ тѣмъ—и цѣлый рядъ богослововъ, которые на научныхъ теософскихъ основаніяхъ старались оправдать заблужденія друзей Божіихъ, раскрыть догматическое и нравственное ученіе въ новомъ духѣ, въ опредѣленномъ существенномъ отличіи отъ схоластики, поставлявшей своею задачею служить интересамъ папства и руководимой имъ Церкви. Мы уже знакомы съ однимъ изъ нѣмецкихъ теософовъ—Экартомъ, который по своимъ смѣлымъ воззрѣніямъ не безъ основанія современными учеными самыхъ противоположныхъ направленій признается „отцемъ нѣмецкой спекуляціи“. Теперь переходимъ къ одному изъ болѣе умѣренныхъ его послѣдователей, Таулеру, бо-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 23, 1893 г.

гословствованіе котораго также вызываетъ въ насъ интересъ прежде всего потому, что оно во многомъ расходилось съ схоластикою ¹⁾).

Іоаннъ Таулеръ († 1361) родился около 1300 года въ Страсбургѣ. Въ этомъ же городѣ онъ сталъ членомъ Доминиканскаго ордена. Впрочемъ, онъ не жилъ постоянно въ одномъ какомъ-нибудь монастырѣ, но часто проживалъ въ монастыряхъ иногороднихъ, принадлежавшихъ тому-же ордену. Для Таулера Доминиканскій орденъ казался привлекательнымъ во многихъ отношеніяхъ. Члены его пользовались большимъ вліяніемъ въ Римской куріи и въ средѣ нѣмецкихъ князей въ званіи ихъ духовниковъ; богословская наука имѣла въ орденѣ своихъ значительныхъ представителей, благодаря которымъ онъ преимущественно и стоялъ на особой высотѣ. Ученую славу ордена поддерживали и довершали: рядъ блестящихъ проповѣдниковъ, обращавшихся къ обществу съ живою общедоступною рѣчью; рядъ аскетовъ, подвергавшихъ себя тяжкому самоистязанію и значительное число миссіонеровъ, проходившихъ отдаленныя страны съ цѣлью распространенія католичества. А инквизиція, бывшая въ рукахъ доминиканцевъ, возбуждала страхъ и трепетъ предъ орденомъ въ тѣхъ, которые не плѣнялись его достоинствами. Есть основаніе думать, что Таулеръ ко вступленію въ Доминиканскій орденъ былъ побуждаемъ не практическими расчетами и даже не научными цѣлями, хотя и цѣнными для него, а болѣе высшими религіозно-аскетическими наклонностями. Въ одной изъ своихъ проповѣдей онъ говоритъ, что охотно поступилъ-бы въ орденъ раньше въ виду строгой жизни братьевъ-проповѣдниковъ, если-бы не чувствовалъ себя больнымъ ²⁾. Идеалъ подвижничества по средневѣковой практикѣ онъ видѣлъ первоначально во внѣшнемъ аскетическомъ

¹⁾ Матеріаломъ для выводовъ объ ученіи Таулера служатъ его проповѣди, которыя впервые изданы были на средневѣковомъ нѣмецкомъ языкѣ въ Лейпцигѣ въ 1498 году, а потомъ вновь издавались въ болѣе полномъ видѣ въ *Basel Predigten Taulers. Basel 1522.* Новѣйшее изданіе Замберста 1872 г. Важнѣйшими пособіями для ознакомленія съ жизнью и ученіемъ Таулера служили для насъ цитованные труды Шмидта, Берингера, Жюндта, Пререра и другихъ ученыхъ.

²⁾ *Predigt. 88. Preger, Geschichte der deutschen Mystik III Teil. Leipzig 1893 s. 94.*

самоистязаніи, которое въ послѣдующее время привело его, какъ въ послѣдствіи Лютера, къ разочарованію вообще въ истинности аскетическихъ подвиговъ именно потому, что они были для него чрезмѣрны. Въ этомъ смыслѣ понимаютъ его слова, обращенныя въ послѣдствіи въ проповѣди къ слушателямъ: „Никакихъ дѣлъ и способовъ не считайте истинными, кромѣ божественной воли. Если бы я продолжалъ имъ слѣдовать, то *давно умерз-бы*“¹⁾. Однако виѣсть съ подвижничествомъ развивалась въ Таулерѣ и склонность къ занятію наукою. Любознательность Таулера могла быть вполнѣ удовлетворена довольно широкимъ образованіемъ, которое получалось въ доминиканскомъ орденѣ его будущими дѣятелями. Прежде всего въ теченіе восьми лѣтъ Таулеръ долженъ былъ заниматься въ Страсбургѣ изученіемъ общаго курса наукъ, извѣстнаго подъ именемъ *Studium provinciale*. Первую ступень его составляло трехлѣтнее изученіе логики по Аристотелю (*Studium logicale*), въ составъ которой входилъ курсъ наукъ, извѣстныхъ подъ названіемъ тривіума: грамматики, реторики и діалектики. Вторую ступень составляло изученіе физики, продолжавшееся въ теченіе двухъ лѣтъ, въ составъ которой входилъ кругъ наукъ, извѣстныхъ подъ названіемъ квадриліума: ариеметика, математика, астрономія и музыка. Третью ступень составляло изученіе богословія въ теченіе трехъ лѣтъ, начавшееся годичнымъ ознакомленіемъ съ Священнымъ Писаніемъ (*Studium biblicum*) и оканчивавшееся двухлѣтнимъ изученіемъ догматики, учебникомъ которой служили сентенціи Петра Ломбарда (*Studium sententiarum*)²⁾. Въ послѣдніе два года Таулеръ имѣлъ возможность познакомиться съ сочиненіями не только схоластиковъ, но и мистиковъ, причемъ труды послѣднихъ въ немъ рано вызвали сочувствіе, какъ можно заключить изъ того, что уже въ первыхъ своихъ проповѣдяхъ онъ ссылается на нихъ. Бернардъ Клервоскій и Викторинцы являлись для него любимыми учителями. Болѣе же другихъ произвелъ на него впечатлѣніе нѣмецкій мистикъ Эккартъ, который именно въ періодъ его школьнаго образованія пріобрѣлъ гром-

1) Preger, III Teil s. 95.

2) Срав. I Teil s. 327.

кую славу своими проповѣдями въ Страсбургѣ (съ 1312—1320)¹⁾ Большинство подготовлявшихся къ духовному сану въ средніе вѣка ограничивалось этимъ восьмилѣтнимъ образованіемъ; по достиженіи же законныхъ 25 лѣтъ, воспитанники этихъ школъ, соотвѣтствовавшихъ нашимъ семинаріямъ, посвящались во священники. Но выдающіеся по успѣхамъ, по рекомендаціи учителей, предназначались къ высшему образованію—*Studium generale*, центромъ котораго для нѣмцевъ служилъ преимущественно городъ Кельнъ. Это высшее образованіе продолжалось въ теченіе четырехъ лѣтъ, изъ которыхъ послѣдній годъ предназначался для практической подготовки къ лекторству. Таулеръ принадлежалъ къ разряду выдающихся слушателей общаго средняго курса, почему, по принятіи священства, былъ отправленъ для усовершенствованія въ наукахъ на четыре года въ Кельнъ. Здѣсь онъ былъ свидѣтелемъ сильнаго религіознаго движенія противъ папства и католичества, которое было возбуждено, съ одной стороны, проповѣдями Экарта, а съ другой—мистической сектою „Братьевъ и Сестеръ свободнаго духа“ (*fratres et sorores liberi spiritus*). Католическая іерархія, долгое время не обращающая вниманія на ученіе мистиковъ, теперь поняла его опасность, почему приняты были мѣры, какъ противъ Экарта, такъ и противъ разныхъ сектантовъ. Всѣ болѣе или менѣе крайніе мистики, подверглись преслѣдованію, а одинъ изъ руководителей секты даже былъ сожженъ на кострѣ въ Кельнѣ. Но уже школьное образованіе въ Страсбургѣ предрасположило Таулера къ мистицизму, а насилія католической іерархіи противъ сектантовъ видимо произвели неблагоприятное впечатлѣніе на молодого человѣка и могли только упрочить въ немъ такое настроеніе, которое не согласовалось съ ученіемъ господствующей Церкви. Однако направленіе Таулера здѣсь еще не достаточно опредѣлилось, хотя онъ, какъ священникъ, былъ духовникомъ и находился въ пастырскихъ сношеніяхъ съ нѣкоторыми извѣстными фамиліями. Изъ Кельна Таулеръ пе-

¹⁾ Берингеръ обстоятельно перечисляетъ всѣхъ ученыхъ и писателей, извѣстныхъ Таулеру: Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die Kirchengeschichte in Biographien. XVII B. S. 292. Stutg art 1878. Neue Ausgabe. Linsenmeyer, Geschichte der Predigt in Deutschland. München 1886. s. 427.

решель въ Базель, гдѣ онъ выполнялъ обязанности лектора. Здѣсь онъ получилъ свѣдѣнія о происшедшей въ Германіи смутѣ, вслѣдствіе притязаній папы Іоанна XXII подчинить своей власти нѣмецкаго императора Людовика. Уже со стороны папы въ 1324 г. послѣдовало анаематствование императора за неуступчивость и каждая мѣстность, отстаивавшая національные интересы, была обложена интердиктомъ. Отечественный городъ Таулера Страсбургъ подвергся такой-же печальной участи и долженъ былъ выносить всѣ тяжести этой страшной карательной мѣры около двадцати пяти лѣтъ (съ 1329 до 1353 г.). Многія изъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, не желавшихъ подчиниться интердикту, принуждены были оставить Страсбургъ и поселиться въ Базелѣ, который интердикту не подвергался. Таулеръ не могъ равнодушно отнестись къ бѣдствіямъ отечества и хотя не высказывалъ съ своей стороны открытыхъ протестовъ, но вошелъ въ самыя тѣсныя сношенія съ изгнанными Страсбургцами разныхъ сословій и половъ, изъ которыхъ мало по малу и составилось общество „друзей Божіихъ“. Мистическое направленіе его обозначается теперь опредѣленнѣе: онъ раздѣляетъ убѣжденіе о значеніи экстаическихъ откровеній; смотритъ на извѣстныхъ намъ женщинъ—Маргариту и Христину Эбнеръ, какъ на пророчицъ, письменно обращается къ нимъ съ просьбами о сообщеніи своихъ откровеній, касавшихся современныхъ бѣдственныхъ обстоятельствъ; въ проповѣдяхъ онъ обличаетъ пороки своихъ-же монашествующихъ собратьевъ и при этомъ часто ссылается на соотвѣтствующія по характеру обличительныя воззванія Гильдегарды Бингенъ, Махтильды Гакеборнъ и Махтильды Магдебургской¹⁾. Онъ входитъ въ переписку съ гонимымъ папою пламеннымъ итальянцемъ Вентурини, который въ свою очередь надѣется, что „черезъ Таулера имя Христа будетъ распространено въ Германіи²⁾. Надежды Вентурини, возлагаемыя на Таулера, показываютъ, что по мѣрѣ того, какъ опредѣлялось мистиче-

¹⁾ Strauch, Margaretha Ebner и Heinr. von Nördlingen Freilingen Teil 1882 в. 219. О послѣднихъ изъ указанныхъ женщинъ можно читать въ первомъ выпускѣ нашего сочиненія стр. 248—269.

²⁾ Preger, Geschichte der Myst. Teil III, 103.

ское направленіе послѣдняго, возрастала и слава его, какъ проповѣдника.

Еще въ началѣ 1346 года Таулеръ былъ въ Базелѣ. Не долго спустя послѣ этого, онъ переноситъ свою дѣятельность въ Страсбургъ, гдѣ ведетъ уединенную жизнь въ монастырской келліи и оставляетъ ее только для того, что-бы выполнять свои обязанности проповѣдническія, такъ какъ предполагаютъ, что въ это время онъ былъ облеченъ официальнымъ званіемъ главнаго проповѣдника (*praedicator generalis*) обязывавшимъ его постоянно проповѣдывать ¹⁾. Какое впечатлѣніе производили въ это время проповѣди Таулера на слушателей можно заключить отчасти изъ отзыва Христины Эбнеръ, восторжавшейся, что Таулеръ „своимъ огненнымъ языкомъ воспламенялъ земное царство, что Богъ обитаетъ въ немъ и играетъ на немъ, какъ на лирѣ“. Но обличенія Таулера вызвали противъ него вражду со стороны монаховъ и клириковъ. Онъ испытывалъ отъ этого не мало непріятностей, такъ что его другъ Генрихъ изъ Нердлингена письменно просилъ Маргариту около 1348 г. „молитесь Богу о любезномъ Таулерѣ, претерпѣвшемъ страданіе за то, что училъ истинѣ и жилъ такъ, какъ долженъ жить учитель“. Въ Страсбургѣ Іоаннъ Таулеръ ведетъ себя еще рѣшительнѣе въ мистическомъ направленіи по отношенію къ кругу друзей Божіихъ. Онъ дѣлается духовникомъ и непосредственнымъ руководителемъ извѣстнаго намъ Рульмана Мерсвина, заявившаго себя впослѣдствіи апокалипсическимъ сочиненіемъ „о девяти скалахъ“. Узнавъ, что послѣдній предается чрезмѣрному аскетизму, Таулеръ, лично отрѣшившись отъ аскетизма, посоветывалъ ему воздержаться отъ своихъ изнурительныхъ подвиговъ ²⁾, которые могутъ быть гибельными для его слабаго здоровья. Въ обществѣ друзей Божіихъ Таулеръ видитъ „истинную Церковь“, чѣмъ самымъ косвенно умаляетъ достоинство видимой господствующей Церкви. Онъ смѣло высказывается въ одной изъ своихъ проповѣдей, что „эти люди не должны ни на кого полагаться, даже на папу и св. Цер-

¹⁾ Preger t. III s. 104.

²⁾ Jundt, les Amis de Dieu p. 143.

вовъ; они должны отдаться Богу и съ Нимъ пребывать“¹⁾. „Это истинные друзья Божиі; это нѣжные, любезные, божественные люди“²⁾. Они столбы міра и Церкви³⁾. Таулеръ увѣренъ, что по молитвамъ друзей Божиихъ Богъ отсрочиваетъ свой судъ надъ порочнымъ современнымъ міромъ; онъ совѣтуетъ всякому ихъ искать, имъ предоставлять себя въ основаніи своего духа (sich ihnen zu Grunde zu lassen) и руководиться ихъ совѣтами въ стремленіи къ совершенству. „Надъ этими людьми папа не имѣетъ никакой власти; потому что самъ Богъ ихъ освободилъ“⁴⁾. Не смотря на такое отношеніе къ друзьямъ Божиимъ, Таулеръ открыто не разрывалъ связи съ господствующей Церковью и не думалъ вступать съ нею въ борьбу. Тѣмъ не менѣе нельзя сказать и того, чтобы онъ считалъ себя обязаннымъ подчиняться безусловно всякимъ папскимъ или даже церковнымъ постановленіямъ, коль скоро эти постановленія казались, въ силу особаго субъективнаго настроенія, законными и добрыми. Таулеръ никакъ не могъ примириться съ мыслию о законности папскаго интердикта, наложеннаго на Страсбургъ, въ силу котораго въ этомъ городѣ должно быть прекращено богослуженіе по особымъ политическимъ побужденіямъ. Страсбургскій лѣтописецъ Шпекле (Spekle) утверждаетъ даже, что Таулеръ вмѣстѣ съ Людольфомъ Саксонскимъ и Августинцемъ оумою публично въ особыхъ сочиненіяхъ осуждали папскій интердиктъ, анафематствованіе, направленное, какъ противъ императора, такъ и противъ его приверженцевъ, признавали несправедливымъ и продолжали совершать таинство въ Страсбургѣ, обложенномъ интердиктомъ, не смотря на папскія распоряженія⁵⁾. Правда, дѣйствительность этого свидѣтельства (если имѣтъ въ виду его полный объемъ) въ послѣднее время нѣкоторыми изъ современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ опровергается въ силу того,

1) Pr. 93. Preger, Gesch. der Mystik t. III, s. 111 Dieser Menschen soll sich niemand annehmen, auch der Papst und die Kirche nicht; sie sollen Gott lassen mit ihnen gewähren.

2) Predigt 19.

3) Sie sind die Säulen der Welt und der hl. Kirche (Pred. 59).

4) Über diese Leute hat der Papst keine Gewalt, denn Gott selbst hat sie gefreiet (Pred. 131).

5) K. Schmidt, Tauler 1841. S. 51.

что въ частности оно носитъ оттѣнокъ протестантскій ¹⁾; тѣмъ не менѣе въ основѣ его лежатъ историческія черты. Прежде всего вѣрно, что друзья Таулера дѣйствительно написали сочиненія, распространеніе которыхъ было воспрещено подъ угрозю папскаго проклятiя. Особенно были признаны еретическими ихъ два сочиненія: во 1-хъ, ихъ „письмо къ духовенству“, въ которомъ они увѣщевали священниковъ причащать всѣхъ, умирающихъ съ покаяніемъ, потому что папа не можетъ преградить доступъ въ царство небесное никакому грѣшнику, неповинному въ проклятiи; во 2-хъ, сочиненіе „о двухъ мечяхъ духовномъ и свѣтскомъ“, которые даются различнымъ властямъ отъ Бога и потому ни одинъ мечъ не долженъ быть обращенъ противъ другаго. Въ послѣднемъ сочиненіи говорилось: „за свѣтскаго владѣтеля, который грѣшитъ, по волѣ Христа и Церкви, должно смиренно молиться, и если онъ покается, то опять принимать его въ Церковь, но папѣ совсѣмъ не подобаетъ самому требовать отреченія отъ свѣтской власти. Еще менѣе подобаетъ папѣ за вину одного налагать проклятiе и интердиктъ на многихъ невинныхъ, которые не знаютъ осужденнаго и даже его не видали,—на всѣ земли, города и деревни. Наконецъ, никакой членъ вѣры не требуетъ, чтобы правильно избранный курфюрстами, но отступившій отъ Церкви императоръ, или князь, не оставался въ должности и будто повинующіеся ему погрѣшаютъ, противъ Церкви. Потому всѣ, которые несправедливо подвергаются проклятiю, свободны предъ Богомъ. Иисусъ Христосъ не возвышалъ своего голоса противъ свѣтской власти, но сказалъ: „царство Мое не отъ міра сего“ и заповѣдалъ: „воздадите кесарева кесарю, а Божія Богу“ ²⁾. Нѣтъ твердыхъ основаній къ тому, чтобы допустить, согласно съ свидѣтельствомъ Шпекля, что Таулеръ принималъ участіе въ составленіи этихъ сочиненій. Но несомнѣнно Таулеръ находился въ близкихъ сношеніяхъ съ настоящими авторами ихъ, могъ раздѣлять ихъ мысли и потому ему было приписано противодѣйствіе папскому интердикту. Далѣе

¹⁾ Къ этому критически относится Жюндтъ, *Les Amis de Dieu* p. 42 А затѣмъ отчасти и Пререръ—*Gesch. der Myst.* Teil III, 112.

²⁾ Preger, *ibid.* S. 114.

должно быть признано безспорнымъ, что Таулеръ, какъ священникъ, во время интердикта продолжалъ совершать таинства для своихъ духовныхъ чадъ. Такъ Мерсвинъ во время интердикта продолжалъ принимать таинства отъ своего духовника, каковымъ былъ именно Таулеръ. Такъ онъ могъ дѣйствовать тѣмъ болѣе, что много находилось другихъ доминиканцевъ, которые совершали мессу, не смотря на папскій интердиктъ. вмѣстѣ съ тѣмъ Таулеръ успокоивалъ тѣхъ мірянъ, которые не имѣли возможности пользоваться таинствами во время интердикта утѣшеніемъ въ мистическомъ духѣ, что у нихъ никто не можетъ отнять право на „духовное насыщеніе тѣломъ и кровью Христовыми въ таинственномъ единеніи души съ Господомъ“¹⁾. Прибавимъ къ этому, что вслѣдствіе особенной близости къ Маргаритѣ Эбнеръ, которая въ силу своихъ откровеній предсказывала Людовику успѣхъ въ борьбѣ съ папою, Таулеръ не могъ не раздѣлять ея мыслей касательно того, что дѣйствія папы подрываютъ національные интересы Германіи.

Все такимъ образомъ показываетъ, что Таулеръ по своимъ воззрѣніямъ и по своей проповѣднической дѣятельности мало имѣлъ общаго съ преобладающимъ количественно монашествомъ и духовенствомъ, которыя интересы католичества сливали съ интересами папскими и твердо держались традиціоннаго направленія въ ученіи и жизни, какъ оно было проводимо схоластикою. Но Таулеру не доставало еще той религіозной экзальтированности, которая составляла характерную черту современныхъ ему мистиковъ. Доктрина, проповѣданная имъ, не смотря на свою новизну, была еще мертвою, сухою; она болѣе вычитана была изъ книгъ, или заимствована была отъ другихъ, чѣмъ служила плодомъ его собственныхъ религіозныхъ опытовъ. Онъ лично не пережилъ еще того внутренняго преобразовательнаго нравственнаго процесса, (мистико-этического) который до извѣстной степени былъ рекомендуемъ въ званіи пастыря его духовнымъ чадамъ. Важнѣйшіе вопросы христіанской

¹⁾ Wolte uns die hl. Kirche das Sacrament auswendig nehmen, wir sollen uns darein lassen; aber geistlich es zu gebrauchen, das kann uns niemand nehmen (Pr. 131) Preger, Gesch. d. Myst. th. III, 111—112. Jundt, les Amis de Dieu p. 43.

этики о значеніи возрожденія и освященія, насколько они ведутъ къ общенію съ Богомъ, еще не трогали его. И вотъ, съ нимъ происходитъ важный внутренній переворотъ, подъ вліяніемъ одного изъ друзей Божіихъ, извѣстнаго намъ Николая Базельскаго. Переворотъ этотъ обстоятельно описывается въ сочиненіи, извѣстномъ подъ заглавіемъ „свѣдѣнія объ обращеніи Таулера“. ¹⁾ Изъ Базеля, или другаго города, находящагося въ Верхней Германіи, на разстояніи 30 миль, другъ Божій пришелъ въ Страсбургъ, чтобы лично увидѣть знаменитаго проповѣдника. Пять разъ Николай Базельскій слушалъ проповѣди Таулера и неоднократно у него причащался. По истеченіи двѣнадцати недѣль, Николай Базельскій обратился къ Таулеру съ просьбою изложить въ проповѣди ученіе о томъ, какъ можно достигнуть высшей религіозной цѣли. Проповѣдникъ сначала находилъ лишнимъ удовлетворять повидимому праздному любопытству неизвѣстнаго невѣжественнаго мірянина, но, вслѣдствіе вторичной просьбы послѣдняго, сказалъ проповѣдь на желанную тему. Таулеръ проповѣдывалъ, что желающій достигнуть общенія съ Богомъ въ высшемъ смыслѣ долженъ отрѣшиться отъ всѣхъ чувственныхъ возрѣній, разсудочныхъ соображеній и представленій о Богѣ, а также побѣдить въ себѣ чувственныя похоти. Въ 24 пунктахъ онъ формулировалъ свои мысли о предметахъ, относящихся ко спасенію: всѣ онѣ объединялись въ одной общей идеѣ—объ отреченіи отъ своей воли и о безусловной преданности волѣ Божіей. Другъ Божій усвоилъ эту проповѣдь такъ, что къ изумленію Таулера, могъ переписать ее буквально на память. Но проповѣдникъ еще болѣе былъ изумленъ, когда мірянинъ сообщилъ ему, что пришелъ собственно не за тѣмъ, что-бы чему нибудь поучиться, а самому проповѣднику дать полезный совѣтъ. Таулеру выставленъ былъ на видъ главный недостатокъ его проповѣди, что она не подтверждалась его жизнью, что

¹⁾ Это сочиненіе на средневѣковомъ нѣмецкомъ языкѣ XIV в. издано Шмидтомъ подъ заглавіемъ „Nicolaus von Basel. Die Geschichte der Bekehrung Taulers, Strasb. 1875“. Оно извѣстно также подъ именемъ книги мастера. Das Buch des Meisters. Preger, Teil III—1, 117—127. Jundt, les Amis de Dieu p. 17. Histoire du maître de la sainte ecriture p. 117—139.

проповѣдуемой истины онъ не испыталъ личнымъ опытомъ въ высшемъ смыслѣ слова, почему къ нему, какъ и къ другимъ, можетъ быть примѣнено названіе фарисея. Мірянинъ обличалъ проповѣдника, что онъ гордится своимъ учительствомъ—учительствомъ чувственнымъ, разсудочнымъ; что онъ не думаетъ только о Богѣ и божественной славѣ, но много полагается „на тварь“, дорожить похвалами и одобрительными отзывами людей; что онъ въ учительствѣ придерживается буквы Писанія, а буква мертвитъ и слово, которое онъ проповѣдуетъ, дѣлается для него камнемъ преткновенія. „Душа его—нечистый сосудъ, почему и сладкое вино—чистое божественное слово портится въ такомъ сосудѣ; его слово—мѣдъ звенящая и кимвалъ бряцающій!“ Таулеръ съ твердостью вынесъ обличеніе мірянина и желалъ узнать, какимъ же способомъ возможно для него усовершенствованіе. Мірянинъ пока замѣтилъ, что пути къ этому разнообразны. Богъ каждаго ведетъ къ совершенству особымъ путемъ. „Знай, что кто слишкомъ много разспрашиваетъ другого о томъ, какой путь ведетъ ко спасенію, тотъ сбѣется съ истиннаго пути. Что полезно одному, то вредно другому. Діаволь часто внушаетъ человѣку мысли о важности строгихъ (аскетическихъ) упражненій, хотя онъ знаетъ, что онъ, какъ слабый и больной, не можетъ вынести этихъ упражненій, не нанося вреда своему здоровью, не обезсиливая своей природы“. Мірянинъ передалъ Таулеру въ краткихъ чертахъ исторію своей собственной жизни, рассказавъ о томъ, какъ онъ себя совершенно „во внутреннемъ основаніи“ предоставилъ Богу, отрекся отъ своего собственнаго „натуральнаго разума“ богатаго чувственными образами и какъ, наконецъ, при глубокомъ познаніи своего грѣха и покаянія въ немъ, очастливленъ былъ тѣмъ, что почувствовалъ себя озареннымъ свѣтомъ, отрѣшился отъ своихъ чувствъ и въ этотъ короткій часъ, „подобно Апостолу Петру на горѣ Преображенія, въ блаженной радости нашелъ болѣе истины, чѣмъ могли сообщить ему устно всѣ учителя до послѣдняго дня“. Мірянинъ старался показать Таулеру, какъ „свѣтъ Духа внѣшняго плотскаго слова, (или Священнаго Писанія) независимъ отъ него, и какъ онъ ведетъ къ тому, что само Писаніе въ своихъ видимыхъ противорѣчіяхъ познается, при дѣйствіи этого свѣта, въ удивительномъ единствѣ“.

Бесѣда Николая Базельскаго вызвала въ Таулерѣ сомнѣніе въ истинности двухъ пунктовъ: во первыхъ, что мірянинъ имѣеть право учить истинамъ вѣры пресвитера, и во вторыхъ, что онъ, при личной строгой религіозности, былъ будто, по словамъ обличителя, только фарисеемъ. Николай Базельскій потому, вслѣдствіе представленныхъ возраженій, старался уяснить мысль о возможности и мірянину пользоваться правомъ церковнаго учительства, указавъ при этомъ на то, что это учительство обуславливается не какимъ нибудь правомъ, связанномъ съ внѣшнимъ актомъ рукоположенія, но „дѣйствіемъ Духа Святаго на человѣка“. Дѣйствіе-же Духа святаго проявляется во всякомъ человѣкѣ, какое-бы внѣшнее положеніе онъ не занималъ. Мистикъ, въ подтвержденіе такой доктрины, привелъ легенду о св. Екатеринѣ, которая, будучи отъ роду четырнадцати лѣтъ, могла побѣдить пятьдесятъ лучшихъ учителей. Далѣе, подтверждая свой упрекъ въ фарисействѣ, обращенный къ Таулеру, Николай Базельскій предложилъ первому обратиться къ своей совѣсти и сказать, вынесъ-ли онъ тяжесть тѣхъ обязанностей, которыя предписывалъ для своихъ слушателей въ 24 пунктахъ. „Вѣдь учитель долженъ самъ оправдать своею жизнію то, чему онъ учитъ“. Теперь Таулеръ съ пламенною ревностію выразилъ готовность послѣдовать за міряниномъ по тому пути, по которому онъ намѣренъ его вести. Но послѣдній все еще продолжалъ испытывать его, сомнѣваясь въ томъ, можетъ-ли пятидесятилѣтній человѣкъ, какимъ былъ въ это время Таулеръ, совершенно оставить свой прежній образъ жизни. Тогда Таулеръ сослался на слова Господа, выраженные въ притчѣ о томъ, что и призванный въ одиннадцатый часъ получить свою мзду.

Бесѣда двухъ лицъ закончилась согласіемъ Николая Базельскаго принять на себя руководство въ религіозной жизни Таулера. Прежде всего онъ долженъ былъ самъ подвергнуть себя тому нравственно-очистительному процессу, который былъ рекомендуемъ имъ слушателямъ—удаляться отъ всего мірскаго, чувственнаго, побѣждать свои страсти, размышлять о Богѣ, обуздывать свою волю, развивать въ себѣ правдивость, кротость, любовь и т. д. Послѣ шестинедѣльныхъ упражненій, ко-

торыя по временамъ соединялись съ прежнимъ самобичеваніемъ въ томъ случаѣ, если страсти противодѣйствовали духовнымъ стремленіямъ, Таулеръ призналъ себя очищеннымъ. Теперь другъ Божій совѣтуетъ ему оставить внѣшнія аскетическія упражненія, какъ вредныя для здоровья, предать себя всецѣло Христу, чтобы по жизни Его познать собственную жизнь, возлюбить Христа и восчувствовать свою скудость въ любви.

Другъ Божій предупреждаетъ Таулера, что въ самомъ началѣ своей новой жизни онъ можетъ сдѣлаться предметомъ презрѣнія и уничтоженія; его духовныя чада и друзья отойдутъ отъ него, даже большая часть собратьевъ изъ среды монаховъ озлобятся противъ него, осмѣютъ его и признаютъ безумцемъ за избраніе необычайнаго образа жизни. Въ тяжкихъ преслѣдованіяхъ онъ станетъ желать для себя божественнаго утѣшенія; но и отъ такого желанія онъ долженъ отказаться: оно еще остатокъ скрытаго высокомерія въ его природѣ. Пусть тогда смиренно и покорно онъ говоритъ: „я не заслуживаю не только утѣшенія, но даже и того, чтобы меня носила земля, я готовъ претерпѣть всѣ гоненія и вѣрнымъ оставаться Тебѣ, Господи, даже если мои страданія будутъ продолжаться до послѣдняго дня“. Только послѣ девятилѣтней борьбы Таулеръ можетъ рѣшиться оставить трудный путь. Предсказанія Николая Базельскаго сбылись. Лишь только Таулеръ измѣнилъ свою обычную жизнь, какъ вызвалъ противъ себя въ монастырѣ озлобленіе и ненависть со стороны монаховъ. Онъ сдѣлался ненавистнымъ для самыхъ близкихъ друзей и они стали въ такія отношенія къ нему, какъ будто никогда съ нимъ не имѣли ничего общаго. Около двухъ лѣтъ Таулеръ находился въ тяжкомъ настроеніи духа, вслѣдствіе испытываемыхъ притѣсненій, пока не удостоился свыше особаго утѣшенія. Ночью, наканунѣ воспоминаемаго обращенія Ап. Павла (25 января) онъ сидѣлъ въ своей келлѣ, стараясь размышленіями о страданіяхъ Іисуса Христа подкрѣпить себя въ своихъ тяжкихъ испытаніяхъ. Онъ уже былъ близокъ къ отчаянію, считая себя недостойнымъ существовать на землѣ. Но, вотъ, онъ услышалъ голосъ: „миръ тебѣ!“ Тѣхъ, которыхъ Господь дѣлаетъ здоровыми тѣлесно, Онъ же дѣлаетъ здоровыми и душевно“. Таулеръ вышелъ изъ

своего обычнаго состоянія духа, утратилъ „чувственный разумъ“ и не зналъ, куда онъ увлеченъ. Потомъ, пришедши въ себя, онъ нашелъ въ своей душѣ совершенно новое настроеніе, обильное высшимъ свѣтомъ, доставившимъ ему неизреченное веселіе, какое ему прежде совершенно не было извѣстно¹⁾. Таулера чувствовалъ, что послѣ этого чрезвычайнаго событія, ему необходимо обратиться за совѣтомъ къ другу касательно своей дальнѣйшей жизни. Послѣдній нашелъ возможнымъ теперь для Таулера, какъ озареннаго свѣтомъ Духа св., опять возобновить свою проповѣдническую дѣятельность. Теперь, по словамъ своего руководителя, Таулеръ, „при свѣтѣ Духа уразумѣетъ Писаніе, какъ произведеніе Духа св., въ его внутреннемъ единствѣ и истинно умудрится въ Писаніи“. Его проповѣди должны получить гораздо больше привлекательности, чѣмъ прежде; только при возрастающей расположенности людей, онъ пусть обращаетъ на себя большее вниманіе и сохраняетъ смиреніе, чтобы не утратить полученнаго сокровища. Слѣдуя совѣту своего руководителя, Таулеръ объявилъ, что чрезъ три дня онъ намѣренъ вновь проповѣдывать. Въ виду большой толпы народа, стекавшагося послушать проповѣдника, Таулеръ избралъ для проповѣди возвышенное мѣсто, куда взошелъ по лѣстницѣ. Но лишь только онъ собрался говорить, какъ слезы ручьями полились изъ его глазъ; не имѣя силъ удержаться отъ нихъ, проповѣдникъ вынужденъ былъ оставить своихъ слушателей въ полномъ разочарованіи. Неудача проповѣдника сдѣлалась предметомъ толковъ и пересудовъ всего города. Недоброжелательство, насмѣшки и презрѣніе по отношенію къ Таулеру возобновились. Монахи, считая себя опозоренными неудачею своего собрата, запретили ему на будущее время проповѣдничество. Иначе отнесся къ дѣлу Таулера его руководитель Николай Базельскій. Онъ призналъ неудачу проповѣдника добрымъ знакомъ того, что въ послѣднемъ уничтожится остатокъ гордости. Теперь Таулеру было предложено, по прошествіи небольшого промежутка, опять просить пріора о дозволеніи произнести пробную проповѣдь въ монастырѣ, или сказать ее въ видѣ

¹⁾ Preger, Geschichte der Myst. III th. s. 122.

урока въ школѣ. Пріоръ дозволилъ Таулеру ограничиться урокомъ въ школѣ. Опытъ оказался на этотъ разъ весьма удачнымъ, такъ что вызвалъ общее удивленіе монаховъ. Теперь Капитулъ рѣшился объявить, что Таулеръ будетъ проповѣдывать на слѣдующій день. Текстомъ для проповѣди были избраны слова: „се женихъ грядетъ, исходите въ срѣтеніе его“ (Матѳ. XXV, 6). Проповѣдь была сказана на чисто-народномъ нѣмецкомъ языкѣ, безъ примѣси даже отдѣльныхъ латинскихъ изреченій. Проповѣдникъ говорилъ, „какъ невѣста—душа чело­вѣка должна приготовляться къ тому, чтобы достойно встрѣтить своего Жениха-Христа. Она должна быть безумною и цѣломудренною; ради Жениха—оставить все, что Ему противно—удовольствіе, славу и почести міра. Такъ начинаются благоугожденія Жениху. Потомъ невѣста прилѣпляется ко всему тому, что Ему любезно и общается твердо оставаться при Немъ. Теперь Женихъ общается ей подарить одежду—внѣшнія и внутреннія украшенія. Невѣста мила и нѣжна: она проситъ, чтобы сняты были съ нея украшенія. Можетъ ли она носить одежду драгоценнѣе той, какую носить Женихъ? Если невѣста хочетъ идти Ему на встрѣчу, то должна быть покорною и уступчивою. Она радуется полученному вызову и общается повиновеніе. Тогда Онъ по своему благоволенію дѣлаетъ то, что всѣ прежнія дѣла, какъ они ни благи, теряютъ для нея свою пріятность и лишаются силы ¹⁾. Затѣмъ она подвергается презрѣнію и осмѣянію. Она дрожитъ и близка къ мысли о смерти. Но Женихъ опять указываетъ невѣстѣ на подражаніе Себѣ. Она радуется и общается полную преданность Возлюбленному даже до смерти. Тогда Онъ даритъ ей, какъ даръ болѣе драгоценный, еще большія искушенія и преслѣдованія. Все она переноситъ охотно и покорно, все принимаетъ ради Возлюбленнаго и потому сама дѣлается столь чистою и прекрасною, что Сынъ съ радостью взираетъ на нее и Отецъ говоритъ: время идти въ церковь. Отецъ соединяетъ Жениха и невѣсту узами столь сильной любви, что они вѣчно будутъ соединены и не разлучатся. Тогда Сынъ

¹⁾ Da schenkt er ihr, das ihr alle ihre bisherigen Weise und Werke, wie gut sie sind, unschmackhaft werden und abfallen. Preger, Teil III, 123.

спрашиваетъ: кто долженъ быть нашимъ виночерпиемъ на брачномъ пиршествѣ? Отецъ отвѣчаетъ: это принадлежитъ Духу Святому. И Виночерпій изливаетъ на невѣсту столько любви, что она, переполняясь любовію, всецѣло истекая въ Жениха (*ganz in den Bräutigam zerfließet*) и исходя изъ себя самой, забываетъ весь міръ. И въ этомъ супружествѣ она въ одинъ часъ получаетъ больше радости и мира, чѣмъ могутъ дать всѣ твари во времени и вѣчности, чѣмъ можетъ обнять и постигнуть всякій чувственный разумъ“.

При послѣднихъ словахъ проповѣдника одна изъ слушательницъ воскликнула: „истинно, истинно“ и пала ницъ, какъ мертвая. Таулеръ понималъ это состояніе экстаза отчасти по собственному опыту, а болѣе по многочисленнымъ примѣрамъ этого времени. Потому, когда одна изъ монахинь со страхомъ стала умолять проповѣдника остановиться, что-бы не допустить женщину, лишенную чувствъ, до смерти, послѣдній спокойно продолжалъ: „если Женихъ беретъ свою невѣсту, то мы должны ее охотно уступить Ему; но Онъ молчитъ и я думаю закончить свое слово. О, какъ мы безумны, что никто, ни одна тварь не отваживается, вслѣдствіе своей природы, идти на встрѣчу Жениху! Возьмите для себя примѣръ изъ древнихъ временъ. Время разлуки близко; оно здѣсь. Невѣста, если исходитъ отъ брачнаго ложа, отъ радостнаго единенія съ Женихомъ и идетъ опять къ себѣ, то она не хочетъ болѣе падать въ ничтожество жизни; но несетъ ее смиренно и считаетъ себя недостойною той высокой радости. Однако Женихъ не оставляетъ ее: Онъ ищетъ по временамъ свою подругу опять своею обильно-радостною любовію и своимъ утѣшеніемъ. Въ удивительныхъ словахъ, безъ звуковъ (*sinnlosen Worten*) невѣста говоритъ съ Женихомъ. Не удивляйтесь: Священное Писаніе представляетъ въ пользу этого нѣкоторые примѣры“.

По окончаніи проповѣди, Таулеръ совершилъ мессу и многихъ лицъ причастилъ, между тѣмъ какъ во дворѣ монастыря до сорока человекъ лишилось чувствъ и подверглось экстазу въ различныхъ формахъ. Двѣнадцать экстатиковъ скоро оправилось, но большинство остальныхъ, напротивъ, долго не могло

придти въ себя; это послѣдовало только послѣ особыхъ заботъ монастырскихъ властей.

По просьбѣ друга Таулера сказалъ еще двѣ проповѣди во время поста, въ которыхъ онъ смѣло изобразилъ упадокъ въ Германіи религіозно-нравственной жизни. Въ этихъ проповѣдяхъ онъ имѣлъ въ виду преимущественно жителей Страсбурга. Многочисленный соборный клиръ, пользуясь богатыми доходами, забылъ о своихъ духовныхъ обязанностяхъ; епископъ, ведшій совершенно свѣтскую жизнь, находился въ постоянной враждѣ съ своимъ собственнымъ клиромъ, съ городомъ, съ императоромъ или съ сосѣднимъ дворянствомъ; патриархъ, разбогатѣвшій вслѣдствіе торговли, не смотря на сильныя народныя протесты, разразившіяся противъ него двумя народными бунтами въ 1334 и 1349 гг., продолжалъ угнетать низшія сословія и особенно подрывалъ въ своихъ интересахъ правосудіе. Въ низшихъ сословіяхъ начала права и нравственности были поколеблены; корыстолюбіе и фанатическая ненависть проявились въ беспощадномъ истребленіи жидовъ въ 1349 году. Въ средѣ доминиканцевъ, равно какъ и другихъ монашествующихъ орденовъ, совершенно изсякла ревность къ поддержанію вѣры и нравственности въ народѣ, особенно вслѣдствіе папскаго интердикта и моровой язвы, свирѣпствовавшей съ 1349 до 1350 года. Общая погоня за богатствомъ и склонность къ удовольствіямъ заразительно дѣйствовали и на тѣхъ изъ нихъ, которые были вначалѣ одушевляемы возвышенными стремленіями къ пастырству.

Обличительныя проповѣди Таулера называются шумными проповѣдями (*polterpredigten*). Дѣйствительно, въ нихъ не мало сильныхъ и рѣзкихъ выраженій, которые не могли остаться безъ неприятныхъ послѣдствій для проповѣдника, хотя послѣдній видимо имѣлъ въ виду нравственную пользу своихъ слушателей. Проповѣдь на 17 марта нужно признать одною изъ самыхъ сильныхъ, какія когда-нибудь были произносимы Таулерамъ. Мы представляемъ эту проповѣдь въ цѣльномъ видѣ, чтобы по ней судить вообще о характерѣ проповѣдничества Таулера. „Ни въ какое время, любезныя чада, не было такъ

необходимо, какъ теперь, сказать каждому истину, ибо если разсмотрѣть состояніе христіанъ, то окажется, что оно представляетъ много заботъ. Итакъ, я буду говорить съ полною откровенностію, какъ Богъ мнѣ повелѣваетъ это дѣлать, о томъ, что касается каждаго изъ насъ: пусть никто не раздражается моими словами! Преслѣдованія, которымъ меня подвергнутъ, я готовъ перенести по любви къ Богу. То, о чемъ я не могу сказать теперь, скажу въ другой разъ, если когда нибудь представится для этого возможность. Я не буду вамъ излагать ни исторіи прелюбодѣйной женщины, о которой повѣствуетъ читанное евангеліе, ни жизни святой Гертруды, празднуемой нынѣ; равно удержусь говорить по-латыни. Я остановлю ваше вниманіе на словахъ евангельскихъ: „тотъ, кто безъ грѣха, пусть первый броситъ камень“!

„Если-бы теперь Господь обратился къ намъ съ этими словами, то мало-бы нашлось такихъ христіанъ, которые не вышли-бы изъ себя отъ гнѣва, начиная съ насъ, монаховъ этого монастыря. Наша обязанность исповѣдывать и проповѣдывать. Но сколько между нами такихъ, которые при выполненіи своихъ обязанностей духовниковъ, имѣютъ въ виду только ревность о Богѣ, которые не предпочитаютъ богатаго бѣдному и не оставляютъ этого послѣдняго среди своей исповѣди ради того, что-бы исповѣдать богатую женщину, о прибытіи которой будетъ имъ возвѣщено? Гордость и алчность побуждаютъ насъ такъ дѣйствовать, что-бы мы могли сказать, что много богатыхъ людей ходитъ въ нашу церковь и мы молча обходимъ бѣднаго человѣка, бѣднаго, но святаго. И когда богатые на исповѣди измышляютъ тонкія объясненія для оправданія своихъ пороковъ, то мы помогаемъ имъ еще въ прикрытіи ихъ грѣховъ и говоримъ: „такъ учить Св. Писаніе“, хотя въ этомъ случаѣ мы слѣдуемъ внушенію діавола, ибо нигдѣ въ Св. Писаніи не говорится, что должно оправдывать алчность, гордость и дурные нравы. Все это обманъ! Знайте, что мы ведемъ васъ по пути нечестія и сами показываемъ въ томъ примѣръ. Слепые вожди слѣпыхъ, мы ведемъ васъ въ яму, въ которую упадемъ первые и куда васъ потянемъ за собою. Тогда, когда мы должны-бы проповѣдывать вамъ совер-

шенную истину и показывать вамъ путь, ведущій къ Богу, мы достигли до такой степени невѣжества, что боимся менѣе Бога, чѣмъ людей. Тотъ между нами, который станетъ возвѣщать чистую истину прямо, а не двусмысленно, не можетъ оставаться ни въ какомъ монастырѣ. Если будутъ принуждены оставить его, то запретятъ ему проповѣдывать, другаго монаха посадятъ на кафедру, и онъ станетъ учить совершенно обратно тому, чему могъ-бы учить по совѣсти. Что касается меня, то я не буду молчать; времена, въ которыя мы живемъ, слишкомъ важны, чтобы я не сказалъ вамъ со всею откровенностію все, что Богъ мнѣ повелѣваетъ сказать. Пусть поступаютъ со мною, какъ хотятъ: я перенесу это отъ чистаго сердца. Сказанное мною примѣнимо не только ко мнѣ и къ монахамъ этого монастыря, но ко всему духовенству—пастырямъ и клирикамъ всякаго рода, которые исповѣдываютъ подобно намъ и проповѣдуютъ слово Божіе, какъ мы“.

„Я буду также говорить о епископахъ и прелатахъ, хотя ихъ и нѣтъ въ этомъ собраніи. Быть можетъ, имъ передадутъ мои слова: если это случится, я не пожалѣю о себѣ. Епископъ—глава и пастырь своего діоцеза; онъ долженъ блюсти вѣрующихъ, отданныхъ подъ его охрану и побуждать ихъ къ соблюденію христіанскихъ постановленій. Но если пастыри слѣпы, то удивительно-ли, что овцы блуждаютъ и волки пожираютъ ихъ? Татъ похищаетъ то, что принадлежитъ людямъ; такіе епископы похищаютъ то, что принадлежитъ Богу, ибо Богъ даетъ имъ церкви подъ условіемъ посвященія доходовъ отъ нихъ во славу Его. Такимъ образомъ грѣхъ этихъ іерарховъ не больше-ли грѣха самыхъ обыкновенныхъ татей? „Въ средѣ священниковъ есть не мало такихъ, которые измѣняютъ своимъ обѣтамъ, чтобы предаться роскошной жизни. Іуда предалъ Спасителя одинъ разъ; хуже Іуды тѣ, которые предають Его ежедневно, когда принимаютъ Его тѣло въ мессъ. Мы священники, совершающіе такой грѣхъ, преступны; но если епископъ совершаетъ то же, онъ еще преступнѣе; если папа дѣлаетъ что-нибудь подобное, то это будетъ верхъ обмана и закоренѣлаго нечестія. Кто между нами, любезныя чада, безъ грѣха? Пусть тотъ бро-

сидеть на другихъ первый камень! Что касается мірянъ, то не думайте, любезныя чада, будто я васъ забылъ. Ваша вина равна нашей^а. И проповѣдникъ начертываетъ поразительную картину пороковъ, которымъ предавались міряне. Онъ начинается съ высшихъ классовъ общества. Могущественныхъ феодаловъ, судей свѣтскихъ трибуналовъ онъ упрекаетъ въ ихъ ненасытимой алчности къ земнымъ благамъ, въ несправедливости ихъ приговоровъ и развращеніи нравовъ, особенно въ легкости, съ какою они совершаютъ грѣхъ прелюбодѣянія. Онъ переходитъ къ другимъ сословіямъ, но внезапно останавливается, представляя себѣ закончить свое слово въ другой разъ, если позволять ему обстоятельства, а теперь внушительно замѣчаетъ: „велика нужда въ нашемъ общемъ исправленіи; знайте, если мы не исправимся, то вы, присутствующіе здѣсь, своими глазами увидите великія и удивительныя испытанія, которыя Богъ пошлетъ намъ“¹).

Проповѣдь эта произвела необычайное волненіе въ городѣ. Одни одобряли проповѣдника, какъ человѣка „съ божественнымъ сердцемъ“—другіе порицали его. Монахи его монастыря, составивши совѣтъ въ капитулѣ, рѣшили воспретить Таулеру дальнѣйшее проповѣдничество и принять необходимыя мѣры къ его удаленію. Но, благодаря посредничеству городскихъ властей, которые не раздѣляли монашескихъ взглядовъ, Таулеръ имѣлъ возможность остаться въ своемъ монастырѣ и продолжать проповѣдническую дѣятельность. Другъ Божій еще присутствовалъ при нѣсколькихъ проповѣдяхъ Таулера въ теченіе святой недѣли, но потомъ, признавши дальнѣйшее руководство излишнимъ и замѣтивъ, что дѣло, которое, по его мнимоу убѣжденію, „Богъ желалъ чрезъ него исполнить“, окончено, удалился въ свою страну²).

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹) Jundt, les Amis de Dieu p. 134—136.

²) Въ такомъ видѣ представляется „исторія обращенія, или возрожденія Таулера“, а равно и его первоначальная проповѣдническая дѣятельность по обра-

ценіи, руководителемъ его Николаемъ Базельскимъ, что съ особенною опредѣленностью констатировано и выяснено Шмидтомъ (Schmidt, Leben des Nicolaus von Bazel 13—17. Wien 1866). Дѣйствительность этого факта отрицаетъ Денифле, пользуясь тѣмъ, что въ первоначальномъ документальномъ источникѣ, извѣстномъ кратко подъ именемъ Meisterbuch, личность монаха Мейстера и его руководителя опредѣленно не обозначены. (H. S. Denifle, Taulers Bekehrung kritisch untersucht. Strasburg 1879). Послѣдній ученый, какъ ревностный католикъ, никакъ не рѣшается умалить славу великаго средневѣковаго проповѣдника, хотя и мистика, тѣмъ, что онъ своимъ усовершенствованіемъ обязанъ мірянину сомнительныхъ религіозныхъ убѣжденій. Денифле не можетъ допустить, чтобы доминиканскій монахъ, имѣющій санъ священника, могъ дозволить себѣ подчиниться религіозно-нравственному руководству мірянина, чловѣка гордаго, тщеславнаго, мечтавшаго безъ всякихъ основаній, что онъ испытываетъ въ себѣ особое озареніе Духа Св. и обладаетъ въ силу этого высшимъ авторитетомъ. Потому Денифле всю исторію обращенія Таулера считаетъ легендарною, полагая, что она измышлена тенденціозно какимъ-нибудь мистикомъ, всего вѣроятнѣе извѣстнымъ обличителемъ католической іерархіи, Рульманомъ Мерсвиномъ. Конечно, Денифле съ своей точки зрѣнія правъ, если онъ скорбитъ, что Таулеръ сбился съ истиннаго пути, подчинившись руководству мірянина, вообразившаго себя какъ бы божественнымъ посланникомъ, подъ вліяніемъ мистицизма. Но этотъ ученый не правъ въ фактическиомъ отрицаніи хода дѣла. Всѣ доводы его обстоятельно отвергнуты въ послѣднее время Жюндомъ (Les Amis de Dieu p. 417—442) и Прегеромъ (Geschichte der Mystik th. III 1—17. 1893) которые главнымъ образомъ основываются на тождествѣ богословскаго міросозерцанія Таулера и его руководителя, называемаго ими обще міряниномъ изъ Верхней Германіи. Дѣйствительность обращенія Таулера въ описанномъ нами видѣ признаетъ и заслуживающій глубокаго уваженія по основательности своихъ воззрѣній, извѣстный Русскому обществу западный моралистъ, Мартенсенъ, хотя, къ нашему удивленію, онъ, какъ намъ кажется, дѣло идеализируетъ. (Христіанское ученіе о нравственности Мартенсена въ переводѣ А. П. Лопухива, т. II, 178 стр. Спб. 1890 г.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Продолженіе *).

VI.

Папство, своими честолюбивыми притязаніями и новшествами, сдѣлалось причиною раздѣленія между Церквами Востока и Запада.

Мы обосновали: 1) что римскіе епископы не пользовались вселенскою властію въ теченіе первыхъ восьми церковныхъ вѣковъ; 2) что они не были тогда признаваемы ни центромъ *единства*, ни источникомъ юрисдикціи; 3) что на нихъ не смотрѣли, какъ на облеченныхъ *по божественному праву* какими либо преимуществами, въ силу преемства отъ св. Петра.

Если съ девятаго вѣка они заявили, въ этомъ троякомъ отношеніи, притязанія, противоположныя непрерывному и вселенскому ученію первыхъ восьми вѣковъ; если они задумали подчинить Церковь своему верховному авторитету; если заявили притязаніе стать необходимымъ центромъ единства и источникомъ юрисдикціи: то отсюда надобно заключить, что они рѣшились захватить власть, на которую не имѣли права.

Если же эти захваты вызвали энергическое сопротивленіе со стороны Восточной Церкви; если Римскіе епископы выставили признаніе похищенной ими власти условіемъ *sine qua non* единенія: то отсюда надобно заключить, что именно папство есть первая и прямая причина раздѣленія Церквей.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 17, за 1894 г.

Факты, которые мы изложимъ теперь, докажутъ, что это было такъ.

Послѣ коронованія Карла, въ теченіе нѣкотораго времени царствовалъ миръ между Восточною и Западною церквами. Левъ Армянинъ возобновилъ иконоборческую ересь и преслѣдовалъ православныхъ. Многіе ушли въ Римъ и Пасхалій 1-й (817 г.) выстроилъ для нихъ церковь, въ которой совершали богослуженіе на греческомъ языкѣ. Этотъ папа послалъ даже письма и легатовъ въ Константинополь, чтобы поддержать тамъ дѣло вѣры, которое мужественно защищало большинство епископовъ, имѣя во главѣ своей патріарха Никифора. Левъ Армянинъ, нисколько не полагаясь на Римъ, искалъ себѣ опоры въ Церкви Французской. Епископы этой церкви собрались въ Парижѣ и постановили рѣшенія, согласныя съ рѣшеніями Франкфуртскаго собора, о которомъ мы уже говорили. Многіе изъ нихъ были посланы въ Римъ, чтобы предложить добрыя совѣты Евгенію II, который былъ тогда папою.

Вотъ какимъ образомъ Французская Церковь начала, въ отношеніи къ папству, свою традиціонную оппозицію, согласную съ древнимъ каволическимъ ученіемъ, и получившую названіе *галликанства*. Епископы Парижскаго собора, равно какъ и Франкфуртскаго, не имѣли точной идеи по вопросу, возбужденному на Востокѣ; мы же хотимъ только указать на то, что они считали себя въ правѣ оспаривать вселенскость всеобщаго седьмого собора, даже послѣ принятія его папою, и не приписывали Римскому епископу никакой догматической власти въ Церкви.

До 858 года многіе папы послѣдовательно восходили на престолъ, не оставивъ послѣ себя большаго блеска, пока на Римскій престолъ не взошелъ Николай 1-й. Восточная Церковь, преслѣдуемая императорами-иконоборцами, съ необоримымъ мужествомъ защищала святая преданія Церкви. Она насладились наконецъ нѣкоторымъ спокойствіемъ въ царствованіе Михаила (842 г.), послѣ преслѣдованія, продолжавшагося непрерывно почти сто двадцать лѣтъ. На Константинопольскій престолъ взошелъ Мееодій, одинъ изъ мужественнѣйшихъ защитниковъ православія. Въ 847 г. онъ былъ замѣщенъ Игнатіемъ, сыномъ

императора Михаила Рангавея, предшественника Льва Армянина. Этотъ Михаилъ былъ заключенъ въ монастырь, равно какъ и три сына его, которыхъ сдѣлали евнухами, чтобы сдѣлать неспособными царствовать. Игнатій прошелъ всѣ степени посвященія. Онъ былъ священникомъ, когда его избрали на патриаршій престолъ. Императоръ Михаилъ былъ человекомъ неводержаннымъ, онъ передалъ управление имперіею дядѣ своему Вардѣ. Игнатій навлекъ на себя ненависть императора, отказавшись постричь въ монахини императрицу—мать, Θεодору, и ея двухъ дочерей. Онъ же возбудилъ противъ себя и другаго могущественнаго врага, Варду, которому отказалъ въ общественномъ причащеніи, по причинѣ соблазнительности его частной жизни. Наконецъ, въ день своего посвященія, онъ нажилъ себѣ противника въ Григоріѣ, епископѣ Сиракузскомъ, униживши его и отказавшись допустить его къ этому торжеству подъ тѣмъ предлогомъ, что послѣдній былъ обвиняемъ въ различныхъ преступленіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, онъ былъ виновенъ въ нихъ, но онъ не былъ осужденъ. Послѣ этого Игнатій подвергъ его суду и осудилъ; но Римъ, куда Григорій апеллировалъ, первоначально не согласился съ этимъ осужденіемъ. Онъ утвердилъ его только тогда, когда объявлена была открытая война противъ Фотія и его приверженцовъ. Мы безъ затрудненія допускаемъ, что Игнатій имѣлъ добрыя намѣренія и поступалъ по внушенію совѣсти во всемъ томъ, что дѣлалъ; но справедливость требуетъ также признать, что онъ не подражалъ ни блггрозумію Тарасія, ни возвышенному отреченію Златоуста. Можно думать, что воспоминаніе объ императорской власти, которой отецъ его насильственно былъ лишень, не располагало его потворствовать тѣмъ, которые занимали высокое положеніе, признаваемое имъ несправедливо похищеннымъ у своей фамиліи. Дворъ обвинилъ его въ прикосновенности къ дѣлу одного авантюриста, который думалъ, что имѣетъ права на императорскую корону, и онъ былъ изгнанъ.

Огромное число епископовъ, прежде него, переносили подобный произволъ двора. Между его предшественниками, даже на Римскомъ престолѣ, Игнатій могъ бы найти образцы, которые пожелали лучше отказаться отъ достоинства, которое не могли

болѣе носить съ пользою для Церкви, чѣмъ возбуждать, посредствомъ бесполезной оппозиціи, смуту, всегда сопровождающуюся для Церкви печальными послѣдствіями. Онъ не призналъ приличнымъ подражать этимъ примѣрамъ, и не захотѣлъ отказаться отъ своего достоинства, вопреки настоянію многихъ епископовъ.

Дворъ не могъ уступить. Онъ созвалъ клиръ, который избралъ патріархомъ Фотія.

Фотій былъ племянникомъ патріарха Тарасія, и принадлежалъ къ императорской фамиліи. Вотъ изображеніе его, представляемое Флери: ¹⁾ „Геній Фотія былъ еще выше его происхожденія по рожденію. Онъ обладалъ великимъ духомъ, тщательно развитымъ. Его богатства представляли ему легкую возможность находить всякаго рода книги. И его страсть къ (ученой) славѣ заставляла его проводить цѣлыя ночи за чтеніемъ. Такимъ образомъ онъ сдѣлался ученѣйшимъ человѣкомъ не только своего вѣка, но и предшествовавшихъ. Онъ зналъ грамматику, пѣстику, реторику, философію, медицину и всѣ свѣтскія науки; но онъ не пренебрегалъ и церковною наукою, и когда посвятилъ себя духовному званію, сталъ весьма ученымъ и въ этой наукѣ“.

Въ одномъ сочиненіи, составленномъ въ послѣднія времена подъ вліяніемъ Римскаго двора, ²⁾ вынуждены были сказать о Фотіѣ: „Его обширная ученость, его вліятельный характеръ, уступчивый и твердый въ одно и то же время, его ловкость въ политическихъ дѣлахъ, и при этомъ его пріятная наружность, благородныя и привлекательныя манеры дѣлали его замѣчательнымъ среди его современниковъ“.

Мы должны были прежде всего изобразить характеръ Фотія согласно съ писателями, которыхъ нельзя заподозрить въ благосклонности къ нему. Но истина требуетъ еще и того, чтобы мы сообщили свѣдѣнія о документахъ, которые послужили основаніемъ для всего того, что въ послѣдующее время было писано въ Римской Церкви о важныхъ событіяхъ, къ которымъ Церковь эта была причастна.

¹⁾ Флери, Церк. Ист., кн. L, § 3, годъ 858.

²⁾ *Восточная Церковь*, сочиненіе, обнародованное подъ именемъ Пиччипіоса, часть 1-я, гл. IV, изданіе *Римской пропаганды*.

Прежде всего мы укажемъ на письма Митрофана, митрополита Смирнскаго, Стиліана, епископа Нео-Бесарійскаго, и монаха Θεогноста. Эти три человѣка извѣстны, какъ личные враги Фотія. Анастасій же Библіотекаръ есть до такой степени презрѣнный человѣкъ, что его свидѣтельству нельзя придавать никакой важности. Вотъ въ кратцѣ сужденіе о немъ, выраженное даже въ Римѣ, въ 868 г.: „Вся Церковь Божія знаетъ, что сдѣлалъ Анастасій во времена папъ, нашихъ предшественниковъ, а равно и то, какое распоряженіе было сдѣлано въ отношеніи къ нему Львомъ и Бенедиктомъ, изъ коихъ одинъ лишилъ его сана, отлучилъ и анаематствовалъ, а другой, лишивши его священнической рясы, допустилъ къ причащенію наравнѣ съ мірянами. Затѣмъ папа Николай возстановилъ его, подѣ условіемъ, что онъ пребудетъ стѣннымъ римской Церкви. Но проникши въ наши потрїаршія палаты и похитивши акты собора, на которомъ былъ осужденъ, онъ подучилъ людей перелѣзть чрезъ стѣны этого города, чтобы посѣять раздоръ между свѣтскими князьями и въ Церкви; и былъ причиною того, что нѣкто, по имени Адалгримъ, ушедши въ Церковь, потерялъ зрѣніе и даръ слова. Наконецъ, какъ многіе изъ васъ, подобно мнѣ, слышали, онъ говорилъ одному священнику по имени Адону, своему родственнику, что онъ до того забылъ наши благодѣянія, что послалъ одного человѣка къ Елеѳерію, обязывая его совершить убійство, о которыхъ вы знаете ¹⁾. Вотъ почему мы приказываемъ, сообразно съ осужденіемъ папы Льва и Бенедикта, что бы онъ лишень былъ всякаго церковнаго общенія, до тѣхъ поръ, пока защититъ себя на соборѣ отъ всѣхъ взводимыхъ на него обвиненій; и кто только вступитъ въ общеніе съ нимъ, или даже будетъ говорить съ нимъ, тотъ подвергнется такому же отлученію. Если же Анастасій удалится

¹⁾ Елеѳерій, сынъ епископа Арсенія, обольстивши дочь папы Адріана II, похитилъ ее и женился на пей, хотя она была невѣстою другаго. Папа получилъ отъ императора Людовика комиссаровъ, чтобы судить Елеѳерія по римскимъ законамъ. Тогда Елеѳерій пришелъ въ ярость, убилъ Стефанію, жену папы и ея дочь, ставшею его собственною женою. Молва ходила, что именно Анастасій подготовилъ эти убійства для брата своего Елеѳерія. Въ началѣ своего папствованія, то есть въ 868 г., Адрианъ сдѣлалъ Анастасіа библіотекаремъ римской Церкви. (См. *Annales Bertin*).

изъ Рима, хотя бы на незначительное разстояніе, или, если будетъ совершать какія либо церковныя требы, то будетъ пораженъ вѣчною анаеемою, онъ и его сообщники“. Безъ сомнѣнія, Анастасій снискалъ милость у папы Адріана, какъ снискалъ ее у папы Николая. Римъ имѣлъ надобность въ немъ при своихъ распряхъ съ Востокомъ, потому что Анастасій очень хорошо говорилъ по гречески, что было тогда большою рѣдкостью на Западѣ. Такъ, въ слѣдующемъ году, 869, Анастасій оказался въ Константинополѣ, на соборѣ, составленномъ противъ Фотія. Онъ перевелъ на немъ соборныя опредѣленія съ греческаго языка на латинскій и предпослалъ имъ введеніе, въ которомъ описываетъ по своему дѣянію, направленныя противъ Фотія. Подобный человѣкъ можетъ ли быть признаваемъ достовѣрнымъ свидѣтелемъ противъ Константинопольскаго патріарха, можетъ ли быть мудрымъ цѣнителемъ фактовъ и честнымъ повѣствователемъ? Не должно ли думать, что онъ хотѣлъ заявить себя вѣрнымъ *римской Церкви*, подъ каковымъ условіемъ папа Николай и простилъ его въ первый разъ?

„Точно неизвѣстно, когда померъ этотъ писатель. Достовѣрно только, что онъ еще жилъ въ папствоваіе Іоанна VIII, который былъ избранъ въ 872 г. и померъ въ 882 г.“¹⁾

Нѣкоторые писатели старались утверждать, будто въ Римѣ, въ ту же эпоху, было два Анастасія Библіотекаря,—чтобы такимъ образомъ не навлечь на папскаго историка обвиненій, которыя лишаютъ его всякаго довѣрія. Но въ пользу этого утвержденія не могутъ привести никакого доказательства и, слѣдовательно, на него надобно смотрѣть, какъ на лишенное всякаго основанія. Фактъ достовѣрный, что Анастасій Библіотекаръ жилъ именно въ эпоху, на которую мы указали, и что неизвѣстенъ другой Анастасій Библіотекаръ, за исключеніемъ того, который скомпроментировалъ себя жестокими поступками, упомянутыми въ осужденіи, изнесенномъ противъ него; который въ самомъ Римѣ былъ осуждаемъ неоднократно и который пріобрѣлъ папское благоволеніе подъ условіемъ, дѣлающимъ этого писателя подозрительнымъ, когда онъ говоритъ о противникахъ Римской Церкви.

¹⁾ Feller, *Dict. biog.*, см. *Anastase*.

Противъ Фотія основываются еще на свидѣтельствѣ Никиты Давида Пафлагонянина, автора *Жизни Игнатія*. Можно даже сказать, что этотъ писатель есть великій авторитетъ противъ патріарха Фотія. Безпристрастіе однако обязывается замѣтить, что Никита увлекается духомъ партіи до принятія пресловутой прибавки въ символъ *Filioque*, хотя прибавка эта официально еще не была признана законною даже на Западѣ. Совокупность его разсказа и разсказа Михаила Синкелла доказываетъ, что обоихъ этихъ писателей надобно включить въ число личныхъ враговъ Фотія.

Но когда дѣло касается сужденія объ исторической личности, то надобно ли ссылаться на ея враговъ? Такъ поставивши вопросъ, значить рѣшить его.

Очевидное и неопровержимое доказательство противъ этихъ писателей вытекаетъ изъ ихъ собственнаго повѣствованія, когда его сравниваютъ съ повѣствованіемъ другихъ историковъ, каковы: Георгій, Кедринъ, Зонарь и Константинъ Порфирогенетъ; ибо первые, вслѣдствіе увлекавшей ихъ ненависти, приписываютъ Фотію преслѣдованія, коихъ объектомъ былъ Игнатій; между тѣмъ какъ ихъ исключительно приписываютъ Вардѣ послѣдніе, безпристрастные писатели.

Въ виду противорѣчивыхъ повѣствованій историковъ, къ какой же сторонѣ мы примкнемъ? Не будемъ придавать значенія ни тѣмъ, ни другимъ историкамъ. Фотій и папы, съ которыми онъ былъ въ разногласіи, писали письма, въ которыхъ изложили свои собственныя мысли. Эти письма существуютъ; они суть самые неоспоримые документы. Послушаемъ же самихъ противниковъ, изъ коихъ каждый защищаетъ свое дѣло; это лучшее средство установить истину.

Фотій удостоился епископскаго посвященія въ день Рождества Христова, въ 858 году. Въ слѣдующемъ году онъ такъ писалъ Николаю 1-му, который занималъ тогда Римскій престолъ:

„Святѣйшему, освященнѣйшему и достопочтеннѣйшему сослужителю Николаю, папѣ древняго Рима, Фотій, епископъ Константинополя, новаго Рима.

„Когда моему духу предносится величіе священства, когда я представляю себѣ разстояніе, существующее между его совер-

шенствомъ и человѣческою неизмѣнностію; когда измѣряю слабость моихъ силъ, и останавливаюсь на мысли, всегда присущей мнѣ относительно высоты подобнаго достоинства,—мысли, внушающей мнѣ удивленіе и изумленіе, при видѣ людей нашего времени, не говоря даже о людяхъ прежнихъ временъ, принимающихъ страшное иго первосвященства, и хотя они были люди облеченные плотью кровью, но рѣшавшіеся, къ великой своей гибели, исполнять служеніе херувимовъ, чистыхъ духовъ; когда мой духъ останавливается на подобныхъ мысляхъ, и когда я вижу себя самого призваннымъ къ тому состоянію, которое приводитъ меня въ трепетъ при созерцаніи его въ другихъ: то не могу выразить до какой степени я испытываю скорбь, до какой степени предаюсь печали. Съ дѣтства своего, я принялъ рѣшеніе, только укрѣпившееся съ лѣтами, держаться вдали отъ дѣлъ и отъ шума, и наслаждаться отраднымъ спокойствіемъ частной жизни; однако же (я долженъ признаться предъ Вашею Святынею, ибо пиша вамъ, я долженъ говорить истину), я былъ обязанъ принять должности при императорскомъ дворѣ, и такимъ образомъ отказаться отъ своего рѣшенія. Во всякомъ случаѣ, я не былъ на столько безразсуднымъ, чтобы домогаться священническаго достоинства. Оно казалось мнѣ слишкомъ почтеннымъ и слишкомъ страшнымъ, особенно же, когда я припоминалъ примѣръ Петра, коринеея среди апостоловъ, который представивши нашему Господу и нашему истинному Богу Иисусу Христу, столько свидѣтельствъ своей вѣры и показавши Ему, что онъ любитъ Его горячо, считалъ увѣнчаніемъ всѣхъ своихъ добрыхъ дѣлъ честь быть возведеннымъ своимъ Учителемъ въ священство. Я припоминаю также примѣръ того слуги, которому ввѣренъ былъ талантъ, и который, чтобы не истратить его, скрылъ его въ виду строгости своего господина,—былъ вынужденъ дать отчетъ въ этомъ и былъ осужденъ въ огонь и въ геенну за то, что не зналъ цѣны таланта.

„Но для чего мнѣ писать вамъ объ этомъ, возобновлять мою скорбь, усиливать мою печаль, и дѣлать васъ повѣренными моихъ страданій? Воспоминаніе о тяжелыхъ предметахъ усиливаетъ скорбь, не принося облегченія. То, что произошло, есть

какая-то трагедія, которая совершилась, безъ сомнѣнія, для того, чтобы вашими молитвами мы могли управлять стадомъ—не знаю ради чего ввѣреннымъ намъ; чтобы открывшееся предъ нами облако затрудненій разсѣялось, чтобы мрачная атмосфера, окружающая насъ, просвѣтлѣла. Подобно тому, какъ кормчій радуется, когда видитъ свой корабль хорошо направленнымъ при благопріятномъ вѣтрѣ, такъ и Церковь доставляетъ радость пастырю, когда онъ видитъ ее возрастающею въ благочестіи и добродѣтеляхъ; она разсѣваетъ окружающія его подобно облакамъ безпокойства и опасенія, которыя внушаютъ ему его собственная немощь.

„Наконецъ, когда тотъ, кто прежде насъ исполнялъ епископскія обязанности оставилъ эту честь, я увидѣлъ нападеніе на меня со всѣхъ сторонъ, не знаю по какимъ побужденіямъ, нападеніе клира и собранія епископовъ и митрополитовъ и преимущественно императора, который исполненъ любви ко Христу, который добръ, справедливъ, человѣколюбивъ и (почему не сказать этого?) болѣе справедливъ, чѣмъ царствовавшіе до него. Только въ отношеніи ко мнѣ онъ былъ не человѣченъ, жестокъ и страшенъ. Дѣйствуя согласно съ собраніемъ, о которомъ я говорилъ, онъ не давалъ мнѣ покоя, представляя мотивомъ своихъ требованій волю и единодушное желаніе клира, не внимавшаго никакому моему заявленію,—и утверждалъ, что въ виду подобнаго избранія онъ не можетъ, даже если-бы хотѣлъ, снизить къ моему сопротивленію. При многочисленности собранія клириковъ мои моленія не могли быть слышимы огромнымъ большинствомъ; а тѣ которые слышали ихъ, не придали имъ никакого значенія; они проникнуты были однимъ намѣреніемъ, однимъ рѣшительнымъ желаніемъ: возложить на меня епископство, вопреки моему собственному желанію“.

Остановимся здѣсь на минуту. Враги Фотія утверждаютъ, что выражаясь подобнымъ образомъ, онъ представляетъ доказательства своего лицемѣрія; что вмѣсто отреченія отъ епископства, онъ страстно желалъ его. Они обвиняютъ его въ допущеніи лжи, когда онъ утверждаетъ, будто его предшественникъ оставилъ свое достоинство.

Точны ли эти два утвержденія? Мысли человѣка скорѣе

можно узнать изъ его переписки, чѣмъ изъ произвольныхъ заявленій его враговъ. Безъ сомнѣнія, этого принципа, никто не станетъ оспаривать. Но интимныя письма Фотія къ родственнику своему цезарю Вардѣ громко свидѣтельствуютъ, что онъ употребилъ всѣ средства, чтобы уклониться отъ достоинства, которое хотѣли возложить на него. Почести, которыми онъ пользовался при дворѣ, были для него тягостны, потому что они отвлекали его отъ научныхъ занятій, бывшихъ единственною его страстію; онъ понималъ, что когда его возведутъ на патріаршую кафедру, то онъ долженъ будетъ отказаться отъ той тихой жизни, при которой наука давала ему возможность испытывать истинныя удовольствія; вотъ почему онъ умолялъ Варду передать его избраніе кому либо другому ¹⁾. Какой мотивъ могъ имѣть онъ пиша подобнымъ образомъ въ своихъ интимныхъ сношеніяхъ съ человѣкомъ, который зналъ его расположенія и который былъ его другомъ?

Хотѣлъ ли Фотій обмануть папу, пиша ему, что Игнатій оставилъ свой престолъ? Достоверный фактъ, что справедливо или несправедливо Игнатій былъ осужденъ, какъ заговорщикъ, и въ силу этого посланъ былъ императоромъ въ ссылку. Если среди этихъ обстоятельствъ, какъ утверждаетъ Анастасій Библиотекаръ, онъ наложилъ на всю свою Церковь нѣчто въ родѣ запрещенія: то это поведеніе его было предосудительно и противоположно поведенію величайшихъ и святѣйшихъ епископовъ. Мы прежде видѣли, что папа Мартинъ, будучи осужденъ, преслѣдуемъ и изгнанъ въ ссылку, подобно Игнатію, признаетъ однако законность епископа Евгенія, котораго Римская Церковь избрала въ преемники ему, никогда въ то же время не отрекаясь отъ своего престола. Святой Златоустъ, будучи несправедливо изгнанъ, написалъ слѣдующія величественныя слова: „Церковь не началась мною и не окончится вмѣстѣ со мною“. Вслѣдствіе этого, онъ приглашалъ епископовъ повиноваться тому, кто былъ поставленъ на его мѣсто, и только просилъ ихъ не подписывать его осужденія, если они не признаютъ его виновнымъ.

¹⁾ См. Photii epist. ad Bard.

Фотій долженъ былъ считаться съ этимъ обыкновеніемъ и смотрѣть на своего предшественника, какъ на отказавшагося отъ своего достоинства, потому что клиръ не менѣе, какъ сотнею голосовъ ¹⁾, избралъ его въ преемники ему. Онъ только не могъ писать папѣ, что Игнатій былъ лишень своего достоинства, потому что канонически онъ не былъ осужденъ.

Итакъ, онъ не былъ ни лицемѣромъ, ни лжецомъ, когда писалъ къ папѣ такъ, какъ мы это видѣли. Фотій продолжаетъ слѣдующимъ образомъ:

„Когда путь прошеній мнѣ былъ закрытъ, я облился слезами; тоска, обнявшая меня, подобна была тучѣ и наполнила меня мракомъ и скорбію и вдругъ излилась потокомъ слезъ, которыя полились изъ моихъ глазъ. Когда слова оказываются бессильными для полученія пощады, тогда естественно прибѣгать къ мольбамъ и слезамъ; въ нихъ ищутъ нѣкотораго облегченія, хотя и не могутъ льстить себя надеждою на полученіе его. Тѣ, которые употребляли противъ меня насиліе, не давали мнѣ покоя до тѣхъ поръ, пока не достигли желаемаго, хотя это было противно моему желанію. И вотъ я преданъ невгодамъ и пересудамъ, которыя извѣстны одному только всевѣдущему Богу. Но *достаточно и этого*, какъ говорить пословица.

„А такъ какъ общеніе вѣры лучше всего, и такъ какъ оно по преимуществу служить источникомъ истинной любви, при заключеніи съ Вашей Святыней чистой и неразрывной связи: то мы рѣшились вкратцѣ выгравировать, какъ на мраморѣ, нашу вѣру, которая есть также и ваша. Этимъ мы скорѣе испытаемъ дѣйствіе вашихъ горячихъ молитвъ и представимъ вамъ лучшее свидѣтельство нашей любви“.

За-тѣмъ Фотій излагаетъ свое исповѣданіе вѣры съ точностію и глубиною, достойною величайшаго богослова. Онъ излагаетъ въ немъ основныя истины христіанства о Троичности, о Воплощеніи и Искупленіи. Онъ признаетъ семь вселенскихъ соборовъ и въ немногихъ словахъ, но съ замѣчательною правильностію излагаетъ опредѣленное на нихъ ученіе. Далѣе онъ присовокупляетъ:

¹⁾ Враждебные Фотію историки соглашались съ этимъ.

„Таково исповѣданіе моея вѣры, относительно предметовъ принадлежащихъ ей и вытекающихъ изъ ней; въ этой вѣрѣ содержится моя надежда. Она принадлежитъ не мнѣ одному, но раздѣляется всѣми, кто хочетъ жить благочестиво, кто питаетъ въ себѣ божественную любовь, кто рѣшился сохранять чистымъ и неповрежденнымъ христіанское ученіе. Оглашая подобнымъ письмомъ наше исповѣданіе вѣры и извѣщая Вашу Освященнѣйшую Святость обо всемъ, касающемся насъ,—мы какъ-бы выгравировали на мраморѣ то, что высказали предъ вами на словахъ. Какъ уже сказано нами, мы имѣемъ надобность въ вашихъ молитвахъ, дабы Богъ былъ милостивъ и благъ ко всѣмъ нашимъ предпріятіямъ; дабы Онъ даровалъ намъ благодать исторгнуть всякій корень соблазна, всякій камень преткновенія изъ церковнаго сословія; дабы мы могли пасти тѣхъ, которые намъ подчинены; дабы множество нашихъ грѣховъ не замедляло шествія стада по пути добродѣтели, и такимъ образомъ не дѣлало нашихъ прегрѣшеній еще болѣе многочисленными; дабы я всегда поступалъ и говорилъ вѣрующимъ благопотребное; дабы съ своей стороны, они всегда были послушными и покорными къ тому, что относится къ ихъ спасенію; дабы, по благодати и милости Христа, Который есть глава всѣхъ, они непрестанно возрастали въ Немъ, Коему да будетъ слава и царство со Отцемъ и Св. Духомъ, единосущною Троицею и началомъ жизни, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь“.

Это письмо отражаетъ эпоху по своему тону, нѣсколько принужденному (*affectée*); тѣмъ не менѣе оно служитъ прекраснымъ памятникомъ православія и во всѣхъ отношеніяхъ достойно великаго писателя и великаго епископа.

Враги Фотія заявляютъ, что первое письмо его, написанное имъ папѣ, есть произведеніе лицемѣрное, въ которомъ онъ старается склонить его на свою сторону средствами недостойными и преимущественно проявленіемъ великой ревности противъ иконоборцевъ. Но изъ этого мнимаго перваго письма никогда не приводили ни одной строки; тѣ, которые предполагаютъ его, не подумали, что епископы не могли имѣть ни малѣйшаго сношенія между собою, прежде чѣмъ обмѣняются, по принятому обычаю, общительными грамотами. Въ этомъ случаѣ, какъ и

во многихъ другихъ, ненависть ослѣпила поддѣлователей. Первое письмо Фотія къ папѣ и есть то, которое мы перевели.

Оно было доставлено въ Римъ вмѣстѣ съ письмомъ императора. Николай I-й воспользовался этимъ случаемъ, чтобы прояснить актъ верховной власти въ Церкви. Этотъ папа былъ однимъ изъ тѣхъ, которые наиболѣе способствовали развитію дѣла Адріана I-го. Іезуитъ Мембургъ ¹⁾, желая похвалить его утверждаетъ, что: въ теченіе своего семилѣтняго первосвященствованія онъ возвысилъ папскую власть до степени, которой она еще не достигала, особенно же въ отношеніи къ императорамъ, королямъ, князьямъ и патріархамъ, съ которыми онъ обращался съ строгостію, какъ ни одинъ изъ его предшественниковъ, — и обращался такъ каждый разъ, когда считалъ себя оскорбленнымъ въ своихъ преимуществахъ первосвященнической своей власти“. Этотъ фактъ неоспоримъ, но патеръ Мембургъ не замѣчаетъ ни исторической важности того, что утверждаетъ, ни позорныхъ послѣдствій этого развитія папской власти. Равнымъ образомъ онъ не видитъ, что это мнимое развитіе есть лишь коренное видоизмѣненіе, и что съ девятаго вѣка папство перестало уже быть римскимъ патріаршествомъ первыхъ восьми вѣковъ.

Николай не зналъ, что произошло въ Константинополѣ, когда низложенъ былъ Игнатій и избранъ Фотій. Онъ зналъ только, что Фотій былъ міряниномъ во время этого избранія. Достоверно, что многіе Западные каноны запрещали посѣшныя посвященія; но эти каноны не были приняты на Востокъ, и хотя распространенное тамъ обыкновеніе было въ пользу посвященій, сообщаемыхъ послѣдовательно, но церковная исторія многочисленными примѣрами доказываетъ, что иногда тамъ вышались надъ канонами и принятымъ обыкновеніемъ, въ пользу людей, отличавшихся преимущественными достоинствами и при важныхъ обстоятельствахъ. Достаточно припомнить имена Амвросія Медиоланскаго, Нектарія, Тарасія и Никифора Константинопольскаго, чтобы доказать, что посвященіе Фотія произошло не безъ предшествующихъ, весьма почтенныхъ примѣровъ.

¹⁾ Maimb., *Histoire de schisme des Grecs.*

Но Николай захотѣлъ показать себя верховнымъ судьей. вмѣсто того, чтобы скромно не согласиться войти въ общеніе съ новымъ патріархомъ до болѣе подробнаго разузнанія дѣла, онъ слѣдующимъ образомъ отвѣчалъ на письма императора и Фотія:

„Творецъ всѣхъ вещей установилъ первенство божественной власти, которую Творецъ же всѣхъ вещей усвоилъ всѣмъ избраннымъ своимъ апостоламъ; онъ установилъ твердость этой власти на твердости вѣры князя апостоловъ, то есть, на Петрѣ, которому преимущественно даровалъ первый престоль. Ибо ему было сказано гласомъ Господнимъ: „Ты еси Петръ, и на семъ камнѣ созижду Церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ее“. Петръ, названный такъ по причинѣ твердости камня, коимъ есть Христось, не перестаетъ молитвами своими укрѣплять непоколебимое зданіе вселенской Церкви, стараясь правиломъ истинной вѣры преобразовать безуміе тѣхъ, которые впадаютъ въ заблужденіе, и поддерживая тѣхъ, которые укрѣпляютъ ее, боясь чтобы адскія врата, то есть, наводненія злыхъ духовъ и еретическихъ нападеній, не привели къ нарушенію единства Церкви ¹⁾).

За-тѣмъ Николай притворяется предполагающимъ, будто Михаилъ прислалъ посольство въ Римъ за-тѣмъ, что хотѣлъ выполнить слѣдующее правило, установленное отцами: „Безъ согласія римскаго престола и римскаго первосвященника не должно ничего рѣшать при разногласіяхъ“.

Этотъ принципъ былъ принимаемъ, но лишь въ томъ смыслѣ, что вопросъ вѣры не могъ быть рѣшенъ безъ согласія Западныхъ Церквей,—согласія обыкновенно передаваемого первымъ престоломъ этихъ странъ, а не въ томъ смыслѣ, будто согласіе частнаго престола Римскаго или Римскаго епископа строго было необходимо. Такимъ образомъ Николай основывается на заблужденіи и ложно предполагаетъ, будто принципъ признавался и Восточнымъ императоромъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи папа преимущественно зналъ, какъ надобно себя держать. Онъ тотъ-часъ нападаетъ на избраніе

¹⁾ Nicol., epist. 2 et 3, въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, t. VIII; Nat. Alexand. Hist. Eccl. Dissert. IV, in *Saecul.* IX.

Фотія въ силу каноновъ Сардикійскаго собора и декреталій папы Целестина, Льва и Геласія, которыхъ онъ называетъ *учителями каволической вѣры*. Онъ могъ бы замѣтить, что дѣло шло не о *вѣрѣ*, но о вопросѣ дисциплинарномъ, и что Востокъ не держался, и имѣлъ право не держаться, относительно этого пункта, западной дисциплины. Адрианъ 1-й запретилъ на будущее время возводить мірянина въ епископскую степень. Николай основывается на этомъ прецедентѣ; но онъ не изслѣдуетъ, имѣлъ ли Адрианъ болѣе чѣмъ онъ, Николай, права дѣлать подобное запрещеніе. „Мы желаемъ, присовокупляетъ онъ, чтобы Игнатій предсталъ предъ нашими посланными для объясненія, почему онъ оставилъ свой народъ, не принявъ въ расчетъ предписаній нашихъ предшественниковъ, святыхъ первосвященниковъ Льва и Бенедикта... Пусть все будетъ представлено нашему верховному авторитету, дабы мы апостольскою властію опредѣлили, что надобно сдѣлать, дабы ваша Церковь, которая такъ поколеблена, на будущее время явилась стойкою и умиротворенною“.

Согласно съ обыкновениемъ, установившимся съ тѣхъ поръ въ Римской Церкви, Николай не былъ занятъ своими обязанностями *верховнаго первосвященника*, на столько, чтобы не позаботиться о матеріальныхъ интересахъ своего престола. Вотъ почему онъ писалъ императору: „Возвратите намъ отчины Калабріи и Сициліи и всѣ имущества Церкви, владѣніе коими было приобрѣтено ею и коими она имѣла обыкновение управлять посредствомъ своихъ уполномоченныхъ; ибо неразумно, чтобы церковное имущество, предназначенное для освѣщенія и для службы Церкви Божіей, было отнято у насъ земною властію“.

Итакъ вотъ мірское дѣло облекается религіознымъ освященіемъ.

„Мы желаемъ, присовокупляетъ Николай (это слово естественно стекаетъ съ его пера при всякомъ случаѣ), мы желаемъ, чтобы посвященіе архіепископу Сиракузскому было сообщаемо нашимъ престоломъ, дабы преданіе, установленное апостолами, не было нарушено въ наше время“. Вотъ причина по истинѣ странная, чтобы не сказать большаго. Сицилія была

подчинена римскому патріархату въ четвертомъ вѣкѣ; послѣ паденія имперіи, эта область осталась во владѣніи императора Константинопольскаго. А согласно съ правиломъ, принимаемымъ въ Церкви во всѣ времена, церковныя распредѣленія должны сообразоваться съ измѣненіями гражданскихъ распредѣленій. Сиракузы, въ силу этого правила, должны быть причислены къ Константинополю, а не къ Риму.

Письмо къ Фотію было только сокращеніемъ письма, адресованнаго къ императору. Но Николай избѣгаетъ въ немъ употреблять высокоумѣрныхъ выраженій, на которыя мы указали въ послѣднемъ письмѣ. Онъ обращается къ Фотію, какъ къ простому мірянину, не давая ему никакого епископскаго титула, хотя папа зналъ, что Фотій законно былъ посвященъ. Подъ этимъ приемомъ скрывалась слѣдующая мысль: никакой епископъ не можетъ быть признаваемъ законно посвященнымъ безъ согласія римскаго первосвященника.

Древніе папы не говорили подобнымъ языкомъ ни съ императорами, ни съ братьями своими—епископами. Среди обстоятельствъ, когда они должны были вмѣшиваться въ дѣла для защиты вѣры или дисциплины, они не выставляли себя верховными судьями, не приписывали себѣ верховнаго авторитета; они обращались къ преданію, къ канонамъ; ничего не дѣлали безъ соборовъ и не смѣшивали мірскихъ дѣлъ съ духовными. Мы указали на первые шаги папства по его новому пути и на его попытки ниспровергнуть древнее право. Николай 1-й почувствовалъ себя въ состояніи сдѣлать изъ новыхъ притязаній столько же древнихъ и неоспоримыхъ преимуществъ. Такимъ образомъ онъ заслуживаетъ быть помѣщеннымъ между Адрианомъ 1-мъ, истиннымъ основателемъ современнаго папства, и Григоріемъ VII, который вознесъ его до высочайшей степени. Но Ложныя Декреталіи не были извѣстны на Востокѣ. А Николай 1-й, вмѣсто того, чтобы сослаться на общія начала вселенскихъ соборовъ, указываетъ на Декреталіи своихъ предшественниковъ, какъ будто бы Римскіе епископы могли устанавливать вселенскіе законы. Фотій, во второмъ своемъ письмѣ, напомнилъ ему истинныя начала съ такою же точностію, какъ и скромностію.

Когда легаты Николая прибыли въ Константинополь, то въ этомъ городѣ былъ созванъ соборъ, на которомъ присутствовало триста двадцать восемь епископовъ и на которомъ засѣдали легаты. Игнатій представленъ былъ въ это собраніе и торжественно былъ низложенъ на немъ. Всѣ согласны съ этимъ фактомъ. Однако же враги Фотія изъ этихъ трехъ сотъ двадцати восьми епископовъ, судившихъ публично и въ присутствіи значительной толпы народа, дѣлаютъ столько же подкупленныхъ дворомъ измѣнниковъ. Мы не можемъ вѣрить, чтобы такое количество епископовъ и до такой степени обезчестило свою совѣсть, чтобы никто изъ среды ихъ не почувствовалъ ея угрызений, чтобы народъ не протестовалъ противъ подобнаго безчестія. Трудно повѣрить этой стачкѣ трехъ сотъ двадцати восьми епископовъ, окруженныхъ толпою клира и народа; намъ представляется болѣе вѣроятнымъ, что Игнатій, не смотря на свои добродѣтели, былъ возведенъ въ патріархи не столько по избранію, сколько по вліянію властей и по причинѣ своего благороднаго происхожденія, какъ его и укоряли въ этомъ, и былъ замѣшанъ, безъ сомнѣнія, вопреки своему желанію, въ политическую интригу. Мы не видимъ никакой причины заподозрѣвать чистоту его намѣреній, но не былъ ли онъ нѣсколько честолюбивъ? и не по причинѣ ли вліянія своего пагубнаго честолюбія онъ не подражалъ величію души и по истинѣ епископскому отреченію Златоуста?

Игнатій былъ низложенъ во второй разъ Константинопольскимъ соборомъ въ 861 году. Онъ апеллировалъ къ папѣ. Но его аппеляція была подписана только шестью митрополитами и пятнадцатью епископами.

Легаты возвратились въ Римъ. Спустя немного времени послѣ ихъ возвращенія, императорское посольство принесло Дѣянія собора и письмо Фотія, выраженное въ слѣдующихъ словахъ:

„Святѣйшему среди всѣхъ и освященнѣйшему брату и сослужителю Николаю, папѣ древняго Рима, Фотій епископъ Константинополя, новаго Рима.

„Нѣтъ ничего почтеннѣе и прекраснѣе, какъ милосердіе; это общее убѣжденіе подтверждается и Св. Писаніемъ. Посредствомъ милосердія соединяется то, что раздѣлено; борьба умиро-

творяется; а что соединено уже и внутренно связано, то еще болѣе связывается крѣпко; оно закрываетъ всякое появленіе возмущеній и внутреннихъ распрей; ибо „оно не мыслить зла, но терпитъ все; оно надѣется на все, переноситъ все, и никогда, по словамъ блаженнаго Павла, не истощается“. Оно примиряетъ виновныхъ слугъ съ своими господами, указывая для уменьшенія вины ихъ на тождество нашей природы. Оно учитъ слугъ съ кротостію переносить гнѣвъ своихъ господъ и утѣшаетъ ихъ при неравенствѣ состоянія примѣромъ тѣхъ, которые равнымъ образомъ терпѣли это неравенство. Оно смягчаетъ гнѣвъ родителей противъ ихъ дѣтей и противъ ропота этихъ послѣднихъ; оно изъ родительской любви дѣлаетъ могущественное оружіе, которое защищаетъ ихъ, и останавливаетъ въ нѣдрахъ семействъ тѣ раздоры, которыхъ ужасается природа. Оно легко прекращаетъ разногласія, возникающія между друзьями, и побуждаетъ ихъ сохранять добрыя дружескія отношенія. Что же касается тѣхъ, которые имѣютъ одни и тѣ же мысли о Богѣ и о предметахъ Божественныхъ, то хотя бы они были раздѣлены пространствомъ и никогда не видѣли другъ друга, оно соединяетъ ихъ, отождествляетъ ихъ мысли и дѣлаетъ изъ нихъ истинныхъ друзей; и если случайно одинъ изъ нихъ по большой неосторожности взведетъ обвиненіе противъ другаго, оно исцѣляетъ это, все возстановляетъ, скрѣпляя связь единства“.

Эта картина благодѣяній милосердія направлена противъ Николая, который не соблюлъ его въ отношеніи къ Фотію и слишкомъ послѣшно началъ упрекать его. Константинопольскій патріархъ продолжаетъ:

„Именно это милосердіе безъ затрудненія дало мнѣ возможность перенести упреки, которые вы бросили въ меня, какъ противъ какого либо преступника, и помѣшало мнѣ признать ваши слова плодомъ гнѣва, или словами души, ищущей обиды и недружелюбія; напротивъ, побудило меня посмотреть на нихъ, какъ на доказательство расположенія (affection), не умѣющаго притворяться, какъ на слишкомъ большую ревность о церковной дисциплинѣ, ревность, которая желаетъ, чтобы все было въ совершенствѣ. Ибо если милосердіе не позволяетъ смотрѣть

даже на зло, какъ на зло, то какъ оно позволить думать, что такой-то предметъ есть зло? Природа истиннаго милосердія такова, что милосердіе смотритъ, какъ на благодѣяніе, даже на то, что причиняетъ намъ скорбь. Но поелику ничто не препятствуетъ, чтобы между братьями, или между отцомъ и сыномъ, была высказываема истина (и въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ больше дружества, какъ не въ истинѣ), то пусть позволено мнѣ будетъ высказаться предъ вами и написать вамъ съ полною свободою, не изъ желанія противорѣчить вамъ, но въ намѣреніи защитить себя.

„Будучи совершеннымъ, какимъ вы есте, вы прежде всего должны были бы принять въ соображеніе, что мы впряжены въ это иго, вопреки нашему желанію, и слѣдовательно должны были имѣть состраданіе къ намъ, вмѣсто того, чтобы дѣлать намъ упреки; не презирать насъ, а сострадать нашей скорби. Въ самомъ дѣлѣ, въ отношеніи къ тѣмъ, которые подверглись насилію, обязательны милосердіе и доброта, а не ругательства и презрѣніе. Но мы претерпѣли насиліе такое, какое вѣдаетъ одинъ только Богъ, знающій самыя сокровенныя предметы; насъ удержали вопреки нашему желанію; мы подвергнуты были надзору, окружены шпионами, какъ преступникъ; насъ подвергли избранію, вопреки нашему желанію; насъ поставили епископомъ, не взирая на наши слезы, на наши жалобы, наше огорченіе, наше отчаяніе. Весь міръ знаетъ, что это было такъ; потому что дѣла совершались не подъ секретомъ, и крайности насилія, которымъ я подпалъ, совершались на столько публично, что весь міръ зналъ о нихъ. Какъ! не слѣдуетъ ли скорѣе сожалѣть и утѣшать, сколько возможно, тѣхъ, которые претерпѣли такое насиліе, чѣмъ нападать на нихъ, злословить ихъ и наносить имъ оскорбленія? Я лишенъ жизни тихой и спокойной; я потерялъ мою славу (ибо существуютъ же люди, любящіе мірскую славу), я потерялъ мои дорогіе досуги, мои столь чистыя и столь пріятныя сношенія съ моими друзьями, тѣ сношенія, откуда печаль, проницательство и упреки были исключены. Никто не питалъ ко мнѣ ненависти; и я никого не порицалъ, никого не презиралъ, ни чужестранцевъ, ни бѣдняковъ; я не имѣлъ ничего противъ тѣхъ, которые мало сноси-

лись со мною, а тѣмъ болѣе не имѣлъ ничего противъ моихъ друзей. Я никогда не причинялъ никому огорченія, которое послужило бы поводомъ къ нанесенію мнѣ оскорбленія, за исключеніемъ опасности, которой я подвергся по причинѣ религіи. ¹⁾ Никто не оскорблялъ меня на столько сильно, чтобы я побуждаемъ былъ въ отношеніи къ нему къ мщенію. Все было хорошо для меня. Что касается моего поведенія, то я долженъ молчать объ этомъ, но каждый скажетъ, каково оно было. Друзья мои любили меня болѣе своихъ родныхъ; что же касается моихъ родныхъ, то они любили меня болѣе, чѣмъ остальныхъ членовъ семейства и знали, что и я любилъ ихъ еще больше“.

Сами враги Фотія вынуждены сознаться, что его жизнь была жизнію человѣка, преданнаго наукамъ; что онъ обладалъ, какъ первый государственный секретарь, величайшими почестями, о которыхъ только могъ мечтать. Какъ согласить эти признанія съ тою необузданною любовію къ епископству, которую ему приписываютъ? Ближе будутъ къ истинѣ, когда признаютъ его письма подлиннымъ выраженіемъ его чувствъ. Онъ, сколько могъ, сопротивлялся своему посвященію, и только воля императора и воля Варды принудили его взойти на престолъ, который никто не могъ занимать лучше его.

Фотій, приведши параллель, столько же истинную, какъ и краснорѣчивую, между пріятностію своей ученой жизни и работами новой жизни, къ которой его призвали, продолжаетъ слѣдующемъ образомъ:

„Но для чего я возвращаюсь къ предметамъ, о которыхъ я уже писалъ? Если мнѣ вѣрятъ, то мнѣ наносятъ обиду, не оказывая состраданія ко мнѣ; если же мнѣ не вѣрятъ, то не менѣе причиняютъ мнѣ обиду, не давая вѣры моимъ словамъ, хотя я говорю истину. Итакъ, и съ этой и съ другой стороны я несчастливъ. Я встрѣтилъ упреки тамъ, гдѣ ожидалъ найти утѣшеніе и одушевленіе; такимъ образомъ скорбь присоединилась къ скорби.—Скажутъ: не слѣдовало, чтобы вамъ наносили обиду. Но вы скажите это тѣмъ, которые нанесли ее.—Не слѣ-

¹⁾ Фотій намекаетъ здѣсь на противопоставленное имъ сопротивленіе императорамъ—иконоборцамъ и ихъ сообщникамъ.

довало, чтобы васъ подвергали насилію. Прекрасное правило, но кто заслуживаетъ вашего упрека? Не тѣ ли, которые при-бѣгли къ насилію? Кто же суть тѣ, которые заслуживаютъ состраданія? Не тѣ ли, которые подверглись насилію? Если бы кто либо оставилъ въ покоѣ причиняющихъ насиліе, чтобы напасть на того, кто подвергается ему, то надѣюсь, ваша справедливость осудила бы его.

„Говорятъ, церковные каноны нарушены, потому что изъ состоянія мірянина вы возведены на вершину священства. Но кто же нарушилъ ихъ? Тотъ ли, кто употребилъ насиліе, или тотъ, кто былъ принужденъ къ этому силою и вопреки своему желанію?—Но онъ долженъ былъ сопротивляться.—До какой степени?—Я сопротивлялся и даже болѣе, чѣмъ слѣдовало. Если бы я не боялся возбудить величайшее возмущеніе, то я сопротивлялся бы еще, даже до смерти. Но что же это за каноны, о которыхъ полагаютъ, что они нарушены? Это такіе каноны, которыхъ до настоящаго дня Константинопольская Церковь не принимала. Нарушаютъ каноны тогда, когда обязаны бывать сохранять ихъ; но когда вамъ ихъ не сообщали, то вы не совершаете никакого грѣха, когда не соблюдаете ихъ.

„Я достаточно сказалъ объ этомъ, и даже болѣе чѣмъ надобно. Ибо я не думаю ни защищаться, ни оправдываться. Какъ могу я стараться защищать себя, когда единственный предметъ, котораго я желаю—это освобожденіе меня отъ мятежа, это снятіе бременящей меня тяжести? Вотъ для чего я желалъ престола, вотъ для чего я желаю удержать его!—Но если епископскій престолъ теперь составляетъ для васъ тяготу, то не такимъ онъ былъ въ началѣ?—Я взползъ на престолъ, вопреки моему желанію, и я остаюсь на немъ, тоже вопреки моему желанію. Доказательствомъ того, что въ самомъ началѣ надо мною совершено было насиліе, служить то, что въ самомъ же началѣ я желалъ, какъ и теперь желаю, оставить престолъ.—Но если обязаны были писать ко мнѣ вѣжливо, то не могли писать съ добротою и хвалить меня. Мы приняли все сказанное намъ съ радостію и съ благодарностію къ Богу, управляющему Церковію. Мнѣ сказали: „Васъ избрали изъ общества мірянъ, это дѣло не похвальное; вотъ почему мы

„являемся не рѣшительными и замедлили нашимъ признаніемъ до возвращенія нашихъ апокрисіаріевъ“¹⁾). Лучше было „бы написать: „Мы совершенно не согласны, мы не одобряемъ, мы не принимаемъ и никогда не примемъ васъ. Кто приобрѣлъ дарами этотъ престолъ, кто купилъ епископство, кто не имѣлъ въ пользу свою дѣйствительнаго избранія, тотъ дурной человѣкъ во всѣхъ отношеніяхъ. Оставьте этотъ престолъ и папѣ всѣ обязанности“. Кто написалъ бы мнѣ подобнымъ образомъ, тотъ написалъ бы вещи пріятныя, хотя большею частію ложныя. Но слѣдовало ли, чтобы потерпѣвшій обиду при возведеніи въ епископство, претерпѣлъ ее и при оставленіи его? кто былъ насильно возведенъ, былъ бы еще съ большимъ насиліемъ низведенъ? Тотъ, кто проникнуть такими чувствами и такими мыслями, не станетъ заботиться объ отраженіи клеветы, не имѣющей другой цѣли, кромѣ лишенія епископскаго престола. Но довольно объ этомъ предметѣ“.

Въ остальномъ своемъ письмѣ, Фотій весьма пространно объясняетъ, что одна Церковь не должна осуждать обычаи другой, если только эти обычаи не противны ни вѣрѣ, ни канонамъ вселенскихъ соборовъ. Онъ оправдываетъ свое посвященіе этимъ правиломъ и примѣромъ святыхъ своихъ предшественниковъ: Нектарія, Тарасія, Никифора, и примѣрами св. Амвросія, св. Григорія, отца Богослова, и Фаласія Кесарійскаго. Онъ излагаетъ Николаю, что на послѣднемъ соборѣ, происходившемъ въ присутствіи его легатовъ, были признаны многія дисциплинарныя правила, указанныя имъ и представлявшіяся полезными. Онъ хвалитъ папу за его любовь къ сохраненію

¹⁾ Аббатъ Жаже, въ своей мнимои *Исторіи Фотія* (Кн. III, стр. 64, изд. 1854), принимаетъ это изложеніе письма Николая за утвержденіе Фотія. Поэтому въ примѣчаніи говоритъ: *Новая ложь!* А прежде, въ примѣчаніи къ той же страницѣ, онъ высказываетъ слѣдующія двѣ фразы: *безстыдная ложь! это значитъ слова мать!*, чтобы этимъ охарактеризовать утвержденія Фотія, говорящаго, что онъ остается на Константинопольскомъ престолѣ вопреки своему желанію и жаждетъ оставить его. Эти примѣчанія аббата Жаже недостойны писателя, уважающаго себя. Болѣе того: прежде чѣмъ упрекать Фотія въ третьей лжи, этотъ писатель долженъ былъ бы дать себѣ трудъ понять его слова; такимъ образомъ онъ не принялъ бы за личное утвержденіе Фотія изложеніе письма папы, который въ самомъ дѣлѣ говоритъ, что онъ замедлитъ своимъ согласіемъ до возвращенія своихъ пословъ.

канонѣвъ и прославляетъ его тѣмъ болѣе, что такъ какъ папа обладаетъ первенствомъ, то его примѣръ является болѣе сильнымъ. При этомъ, въ концѣ письма, онъ пользуется случаемъ, чтобы указать ему, что огромное число виновныхъ уходитъ въ Римъ подъ предлогомъ пилигримства, съ цѣлю скрыть свои преступленія подъ ложною наружностію благочестія. Поэтому онъ проситъ его сохранять относительно этого обстоятельства каноны, предписывающіе каждому епископу принимать въ общеніе только тѣхъ, которые снабжены рекомендательными письмами отъ своего ообственнаго епископа.

Такимъ образомъ во всѣ времена Римъ укоряли въ предоставленіи убѣжища лицемѣрнымъ преступникамъ. Франкская Церковь часто писала папамъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ пишетъ теперь Фотій по этому поводу.

Письмо этого патріарха не могло быть пріятнымъ Николаю; ибо подъ формою вѣжливою и изящною оно содержало правдивые уроки. Фотій не высказываетъ въ немъ ни одного оскорбительнаго слова; онъ не пользуется своимъ почетнымъ титуломъ *оселенскаго* патріарха; онъ признаетъ *первенство* римскаго престола; но онъ не льститъ честолюбію новаго папства; онъ не унижается, и его мягкость не исключаетъ твердости.

Подобный противникъ былъ болѣе страшенъ Николаю, чѣмъ человѣкъ заносчивый и честолюбивый. Въмѣсто того, чтобы опровергать права, которыя онъ приписывалъ себѣ въ отношеніи къ нѣкоторымъ церквамъ Константинопольскаго патріархата, Фотій говоритъ ему: „Мы уступили бы вамъ ихъ, если бы это зависѣло отъ насъ; но такъ какъ дѣло идетъ о странахъ и границахъ, то оно принадлежитъ уже государству. Что касается меня, то я хотѣлъ бы не только возвратить другимъ принадлежащее имъ, но и уступить часть издревле зависящаго отъ этого престола. Я былъ бы обязанъ тому, кто освободилъ бы меня отъ нѣкоторой части моей тяжести“.

Нельзя было лучше отвѣчать папѣ, который думалъ только о распространеніи своей власти всѣми средствами. Но Николай не воспользовался этимъ урокомъ, столько же правдивымъ, какъ и скромнымъ. Онъ не хотѣлъ вѣрить ни легатамъ, ни представленнымъ ему соборнымъ актамъ. Онъ объявилъ самому

посланному Львомъ послу, что онъ не отправлялъ своихъ легатовъ для низложенія Игнатія, или для одобренія посвященія Фотія; что онъ никогда не соглашался и не согласится ни на то, ни на другое.

Такимъ образомъ Николай выставялъ себя судьей законности епископовъ, забывая, что согласно съ канонами онъ только свободно могъ входить въ общеніе съ тѣмъ или другимъ изъ нихъ. Понятно, что прежде вступленія въ общеніе съ Фотіемъ, онъ имѣлъ надобность въ положительномъ освѣдомленіи въ законности его избранія; но, согласно съ церковными правилами, эта законность зависѣла не отъ папской власти, а отъ осужденія, высказаннаго противъ Игнатія и отъ правильности избранія Фотія. Соборъ изъ трехъ сотъ двадцати восьми епископовъ всенародно одобрилъ это избраніе и низложеніе Игнатія. Легаты были свидѣтелями этого; они свидѣтельствовали о томъ, что видѣли и слышали; казалось, этого достаточно было, чтобы побудить Николая войти въ общеніе съ епископомъ, который, по своимъ почтеннымъ правамъ и по своей учености, достоинъ былъ епископства. Но принявши сторону Игнатія, Николай являлъ актъ верховнаго авторитета. Эта перспектива слишкомъ льстила его склонности и онъ не могъ отъ ней отказаться. Поэтому онъ созвалъ римскій клиръ съ цѣлю торжественнаго непризнанія своихъ легатовъ. За-тѣмъ онъ послалъ императору, Фотію и всей Восточной Церкви письма, которыя служатъ столькими же памятниками его гордости. Мы должны познакомиться съ ними, дабы можно было сравнить ученіе ихъ съ ученіемъ первыхъ восьми вѣковъ, и такимъ образомъ приобрѣсть убѣжденіе, что папство оставило это послѣднее ученіе съ цѣлю замѣнить его автократическою системою, которую Восточная Церковь не могла принять ¹⁾. Въ началѣ своего письма къ императору Михаилу, онъ предполагаетъ, что этотъ государь обратился: „къ святой, каеолической и апостольской Римской Церкви, началу (главѣ) всѣхъ Церквей, во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ слѣдующей чистому авторитету Святаго Петра“, дабы узнать, какъ надобно держать себя среди (настоящихъ) церковныхъ обстоятельствъ.

¹⁾ Николай, epist. 5 et 6.

Николай не пропускалъ ни одного случая повторять эти громкія фразы, которыя доказывали совершенно противоположное тому, что онъ утверждалъ, ибо св. отцы совершенно не знали ихъ. Переходя къ дѣлу Игнатія, онъ жалуется „на то, что объявили противъ него рѣшеніе, не согласное съ его *приказаніями (ordres)*, что не только не сдѣлали ничего изъ того, что онъ *предписалъ*, но сдѣлали совершенно противоположное. Поэтому присовокупляетъ онъ, такъ какъ вы поддерживаете Фотія и отвергаете Игнатія безъ суда Нашего Апостольства, то мы желаемъ, чтобы вы знали, что мы не принимаемъ Фотія и не осуждаемъ Игнатія“.

Вотъ рѣчь господина. За-тѣмъ папа старается найти различіе въ частностяхъ между посвященіемъ Нектарія и Амвросія и посвященіемъ Фотія. Но эти различія, если ихъ даже принимать въ представляемомъ папою смыслѣ, не уничтожали положительнаго закона, хотя бы его признавали абсолютнымъ и не допускающимъ исключеній.

Письмо Николая къ *весьма мудрому мужу* Фотію начинается слѣдующимъ торжественнымъ образомъ:

„Послѣ того, какъ Господь нашъ и Искупитель Иисусъ Христосъ, Который былъ истиннымъ Богомъ прежде вѣковъ, благоволилъ выйти изъ нѣдръ Дѣвы для нашего искупленія, и явился въ мірѣ истиннымъ человѣкомъ, Онъ ввѣрилъ блаженному Петру, князю апостоловъ, власть вязать и рѣшать на небѣ и на землѣ, и право отворять врата царствія небеснаго; Онъ благоволилъ учредить Свою святую Церковь на твердости вѣры этого апостола. *Истинно, Я говорю тебѣ: ты еси Петръ, на семъ камнѣ созижду Церковь Мою, и врата ада никогда не одолѣютъ ее; и Я дамъ тебѣ ключи царствія небеснаго; и все, что ты свяжешь на землѣ, будетъ связано на небеси, и все, что разрѣшишь на землѣ, будетъ разрѣшено на небеси*“.

Таковъ великій аргументъ, на которомъ современное папство всегда утверждаетъ. Оно открыто отвергаетъ традиціонное и каеолическое толкованіе этихъ божественныхъ словъ; оно дѣлаетъ изъ правъ, усвоенныхъ всѣмъ сообща апостоламъ, исключительное и личное право святаго Петра; оно выставляетъ себя, вопреки всѣмъ церковнымъ правиламъ и въ силу

святотатственнаго произвола единственнымъ наслѣдникомъ химерическихъ преимуществъ, и претендуетъ, на этихъ ложныхъ и зыбкихъ основаніяхъ, обосновать зданіе своей вселенской власти. Таковы были притязанія Николая, противопоставленныя Фотію; и еще хотятъ, чтобы этотъ патріархъ, знавшій церковныя древности, подчинялся подобному авторитету! Онъ долженъ былъ протестовать, какъ онъ и сдѣлалъ это; и да будетъ благоугодно Богу, чтобы всѣ епископы католической Церкви подражали его мужеству, столько же твердому, какъ и скромному и чистому!

Но вотъ толкованіе, представляемое Николаемъ приведенныхъ имъ евангельскихъ словъ: „Согласно съ этимъ обѣтованіемъ, посредствомъ скрѣпленія (сiment) святаго апостольскаго учрежденія, фундаментъ зданія, сложенный изъ драгоценныхъ камней, началъ возвышаться; и благодаря божественному милосердію, при посредствѣ ревности созидателей и твердости апостольской власти, зданіе возведено было до вершины, чтобы существовать всегда, нисколько не боясь жестокости вѣтровъ. Блаженный Петръ, князь апостоловъ и стражъ царствія небснаго, заслужилъ въ этомъ зданіи *первенство*, какъ это извѣстно всѣмъ православнымъ и какъ это было возвѣщаемо всегда“. Въ самомъ дѣлѣ; никто изъ православныхъ не отвергаетъ *первенства* св. Петра: но это *первенство* даетъ ли ему верховную власть? Нѣтъ, отвѣчаетъ католическое преданіе. Да, отвѣчаетъ Николай, который продолжаетъ слѣдующимъ образомъ: „Послѣ него (св. Петра), *его Викаріи*, служба Богу искренно, свободные отъ мрачныхъ тѣней, препятствующихъ идти прямою дорогою, приняли въ высшемъ смыслѣ заботу пасти овецъ Господа, и они исполнили этотъ долгъ тщательно. Къ числу ихъ милосердіе всемогущаго Бога благоволило причислить и Наше недостойнство; но мы трепещемъ при мысли, что мы должны будемъ отвѣтить *прежде всѣхъ и за всѣхъ* предъ Иисусомъ Христомъ, когда Онъ потребуетъ отчета у cadaго въ его дѣлахъ.

„Поелику же всѣ вѣрующіе справляются объ ученіи той святой римской Церкви, которая есть начало (глава) всѣхъ Церквей; поелику они ищутъ у ней чистоты вѣры; поелику достойные среди нихъ и искупительные по благодати Божіей

исправиваютъ у ней разрѣшенія въ своихъ прегрѣшеніяхъ: то надобно, чтобы мы, принявшіе на себя эти обязанности, были внимательны, всегда имѣли надзоръ надъ стадомъ, тѣмъ болѣе, что всегда существуютъ (люди), желающіе разогнать его жестокими нравами... Несомнѣнно, что святая римская Церковь, при посредствѣ блаженнаго Петра, князя апостоловъ, удостоившагося изъ устъ Господа принять *первенство въ церквахъ*, есть начало (глава) всѣхъ Церквей; что именно къ ней надобно обращаться за дознаніемъ правильности и порядка, которому надобно слѣдовать во всѣхъ полезныхъ вещахъ, и къ церковнымъ постановленіямъ, сохраняемымъ ею не нарушило и безпрекословно въ смыслѣ правилъ каноническихъ, синодальныхъ и св. отцовъ. Отсюда слѣдуетъ, что отвергаемое Правителями этого престола, полною ихъ власти, должно быть отвергаемо всѣми, не смотря ни на какіе частные обычаи; а что приказано ими, то должно быть принимаемо твердо и безъ колебанія*.

Такимъ образомъ Николай противопоставилъ свой верховный авторитетъ правиламъ, которымъ слѣдовала Церковь отъ глубокой древности и которыя Фотій изложилъ ему. За-тѣмъ онъ старается найти различіе въ подробностяхъ при избраніи Нектарія, Амвросія и Тарасія и при избраніи Фотія. Но и теперь онъ успѣваетъ не болѣе, какъ и въ своемъ письмѣ къ императору Михаилу, и проходитъ молчаніемъ другіе примѣры, упомянутые Фотіемъ.

Въ письмахъ своихъ къ патріархамъ и къ Восточнымъ вѣрующимъ ¹⁾ Николай излагаетъ такое же ученіе о своей автократіи. Онъ *приказываетъ* патріархамъ Александріи, Антиохіи и Іерусалима извѣстить своихъ вѣрующихъ о рѣшеніи апостольскаго престола.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Николай, epist. 1 et 4.

О Ч Е Р К И

дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

„Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ... и вы творите“ (Іоан. 13, 15).

(Продолженіе *).

2. *Обращеніе съ сомнѣвающимися.* Св. апостоль Филиппъ, по призваніи своемъ къ апостольскому служенію, находитъ Наанаила и говоритъ ему: „Мы нашли Того, о Комъ писали Моисей въ законѣ и пророки, Иисуса, Сына Іосифова, изъ Назарета“. Но Наанаиль сказалъ ему: „Изъ Назарета можетъ ли быть что доброе?“ Филиппъ говоритъ ему: „Поди и посмотри“. Иисусъ, увидя идущаго къ Нему Наанаила, говоритъ о Немъ: „Вотъ, подлинно, израильтянинъ, въ которомъ нѣтъ лукавства“. Наанаиль говоритъ Ему: „Почемъ ты знаешь меня?“ Иисусъ отвѣчалъ: „Прежде нежели позвалъ тебя Флиппъ, когда ты былъ подъ смоковицею, Я видѣлъ тебя“. Наанаиль воскликнулъ: „Равви! Ты—Сынъ Божій, Ты—Царь израилевъ!“ (Іоан. 1, 45—49). Итакъ, Наанаиль сомнѣвался въ томъ, что Иисусъ Христосъ есть Мессія, Сынъ Божій. Основаніемъ сомнѣнія въ данномъ случаѣ является для Наанаила общеіудейское предубѣжденіе противъ Галилеи, какъ страны полуязыческой, нечистой, и—противъ ея жителей, какъ таковыхъ же. Христосъ-Спаситель не споритъ съ Наанаиломъ о томъ, правъ или не правъ онъ въ своемъ возрѣніи на Галилею. Онъ прямо даетъ ему неопровержимое доказательство своего Божественнаго достоинства отъ своего всевѣднія, какъ одного

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 17, 1894 г.

изъ свойствъ Божіихъ. Спаситель именно даетъ понять Наѳанаилу, что Онъ—сердцевѣдецъ: Ему, Спасителю, хорошо извѣстно, хотя Онъ его прежде и ни видывалъ, что онъ, Наѳанаиль, искренній, прямой человѣкъ. Сознаніе и совѣсть самого Наѳанаила, который дѣйствительно былъ такимъ, должны были подсказать ему, что высказанный Спасителемъ взглядъ на него справедливъ и что Спаситель, слѣдовательно, хорошо знаетъ его душу. Затѣмъ Спаситель даетъ понять Наѳанаилу, что Онъ знаетъ и многое другое, чего, какъ простой человѣкъ, Онъ не могъ бы знать. Такъ, Онъ знаетъ о бывшемъ не при Немъ разговорѣ Наѳанаила съ Филиппомъ, Онъ знаетъ о чемъ-то, что Наѳанаиль хранилъ втайнѣ отъ всѣхъ и что имѣло мѣсто подъ смоковницею. Пораженный такими неопровержимыми доказательствами божественнаго достоинства Иисуса Христа, Наѳанаиль увѣровалъ въ Него, какъ въ Мессію.

Обративъ Наѳанаила отъ сомнѣнія къ вѣрѣ, Христосъ-Спаситель сказалъ ему: „Ты вѣришь, потому что Я тебѣ сказалъ, что видѣлъ тебя подъ смоковницею; увидишь больше сего“ (ст. 50). Итакъ, вѣра Наѳанаила покоится теперь на свидѣтельствѣ опыта и на чудѣ. Но изъ другихъ случаевъ обращенія Спасителя съ сомнѣвающимися видно, что вѣру, покоящуюся на чудѣ и свидѣтельствѣ опыта, Спаситель признаетъ лишь несовершенной вѣрой, а требуетъ отъ насъ, какъ совершенной, такой вѣры, которая основывается на простомъ довѣріи къ свидѣтельству о предметѣ вѣры, на словѣ, на ученіи. Св. апостолъ Ѳома не хотѣлъ вѣрить истинѣ воскресенія Христова. Когда другіе ученики сказали ему, что они видѣли Воскресшаго, св. Ѳома сказалъ: „Если не увижу на рукахъ Его ранъ отъ гвоздей, и не вложу руки моей въ бокъ Его, не повѣрю“ (Іоан. 20, 25). Черезъ восемь дней послѣ этого разговора, Господь снова явился ученикамъ своимъ, вмѣстѣ съ которыми былъ и Ѳома. Господь сказалъ Ѳомѣ: „Подай перстъ твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи въ бокъ Мой; и не будь невѣрующимъ, но вѣрующимъ. Ѳома сказалъ Ему въ отвѣтъ: Господь мой и Богъ мой! Иисусъ говоритъ ему: ты повѣрилъ, потому что увидѣлъ Меня; блаженны не видѣвшіе, но увѣровавшіе“ (ст. 27—29). Почему Ѳома не хотѣлъ вѣрить

воскресенію Христову? Душевное состояніе св. апостола въ данное время представляется намъ такимъ. Крестная смерть горячо любимаго Учителя была для св. Θомы, какъ и для другихъ апостоловъ, горемъ на столько тяжкимъ, что оно убило въ немъ всякую вѣру въ возможность для него какихъ-либо радостей на землѣ,—вѣдь Источникъ и Надежда всѣхъ его радостей, вѣдь „Утѣха израилева“ лежалъ теперь во гробѣ! И съ нами бываетъ, что, подъ влияніемъ тяжелыхъ скорбей и утратъ, мы перестаемъ надѣяться на что-либо свѣтлое и радостное для насъ въ нашей земной жизни. И вдругъ, въ такой тяжелой скорби, св. Θома слышитъ самую радостную для себя вѣсть, что Учитель его живъ и является ученикамъ своимъ. Такой рѣзкій переходъ отъ одной крайности къ другой, отъ тяжелой скорби къ слишкомъ большой радости въ натурахъ сильныхъ, твердыхъ и въ вѣрѣ, и въ сомнѣніи, не совершается сразу, безъ известной внутренней борьбы. Исходъ этой борьбы обусловливается перевѣсомъ побужденій за переходъ надъ побужденіями противъ перехода отъ одной крайности къ другой. Какъ же поступаетъ Христосъ-Спаситель съ св. Θомою, чтобы воззвать его отъ унынія къ радости, отъ сомнѣній къ вѣрѣ? Онъ именно увеличиваетъ въ его душѣ количество оснований къ переходу отъ горя къ радости, отъ невѣрія къ вѣрѣ. Такъ какъ св. Θома самъ говорилъ другимъ апостоламъ,—что онъ повѣритъ воскресенію Спасителя только тогда, когда осязаетъ своими руками его раны, то Спаситель, явившись ему, прямо предлагаетъ ему сдѣлать это.—Θома осязаетъ Его язвы, и сомнѣніе его въ истинѣ воскресенія Христова уничтожается въ виду неопровержимой дѣйствительности: Воскресшій Самъ стоялъ предъ нимъ; а что Онъ не былъ призракомъ, за который приняли—было Его другіе апостолы при явленіи Его имъ въ отсутствіе Θомы, это для послѣдняго было ясно изъ осязанія язвъ Христовыхъ, дѣйствительно нанесенныхъ Спасителю во время Его распятія. Итакъ, въ случаѣ съ св. Θомою, Спаситель устраняетъ сомнѣніе его Своимъ явленіемъ послѣ своей смерти, то есть, опять-таки чудомъ и—неопровержимыми фактами дѣйствительности, неотразимымъ свидѣтельствомъ непосредственнаго опыта. Но вѣра св. Θомы, основавшаяся на чудѣ Богоявленія и на ося-

зательномъ свидѣтельствѣ опыта, не одобряется Спасителемъ, какъ вѣра совершенная: „Ты повѣрилъ, потому что увидалъ Меня; блаженны не видѣвшіе, но увѣровавшіе“, говоритъ Спаситель св. Ѳомѣ. „Не видѣвшіе, но увѣровавшіе“—это именно тѣ люди, которые вѣрятъ ученію Христову не на основаніи лишь чудесъ, не по неотразимости какихъ-либо наглядныхъ, опытныхъ доказательствъ его истинности, а вѣрятъ просто на слово проповѣдника, подобно тому, какъ малыя дѣти на слово вѣрятъ старшимъ. Вотъ такая-то вѣра и признается Спасителемъ совершеннѣйшею. Почему такъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дается намъ въ бесѣдѣ Иисуса Христа съ Никодимомъ. Никодимъ никакъ не могъ принять образа возрожденія человѣка водою и Духомъ. Непонятность такого возрожденія смущала его и заставляла его сомнѣваться въ самой его возможности. Спаситель говоритъ ему: „Вѣтеръ дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ: такъ бываетъ со всякимъ, рожденнымъ отъ Духа“ (Іоан. 3, 8). Но Никодимъ все таки не понимаетъ Спасителя и сомнѣвается въ возможности духовнаго возрожденія, о которомъ, къ слову сказать, онъ, какъ учитель израилевъ, долженъ былъ бы знать нѣчто, такъ какъ о немъ свидѣтельствовали и пророки (напр. Исаія 44, 3; Іезек. 36, 25—26). Спаситель говоритъ Никодиму, что если онъ не понимаетъ доказательствъ отъ земного, то какъ онъ можетъ понять доказательства отъ небеснаго (ст. 12)? Вѣдь если въ видимой, окружающей насъ, доступной нашему непосредственному изслѣдованію, природѣ встрѣчается много таинственнаго, чего мы не понимаемъ и въ чемъ, вслѣдствіе непониманія, готовы сомнѣваться: то въ области религіи Христовой, въ системѣ христіанскаго вѣроученія мы часто имѣемъ дѣло съ тайнами, вовсе не доступными нашему непосредственному изслѣдованію, нашему пониманію. Какъ же быть съ такими тайнами? Нужно просто вѣровать въ нихъ безъ всякаго изслѣдованія, успокаиваясь на томъ, что эти тайны хотя намъ и непонятны, но они—факты, дѣйствительно существующіе, ибо возвѣщены намъ Тѣмъ, Который спелъ съ небесъ и Который въ то же время всегда, какъ вседѣшій, пребываетъ на небесахъ (ст. 13). Онъ, Сынъ Человѣ-

ческий и Сынъ Божій, созерцалъ и созерцаетъ эти тайны на небѣ и знаетъ, что эти тайны—неопровержимые факты (ст. 11). Вотъ потому-то, что онѣ—истины, вѣра въ которыя спасительна для людей, Господь и открываетъ ихъ людямъ для ихъ счастья. А люди? Такъ какъ они не могутъ сами взойти на небо и тамъ убѣдиться въ истинности имъ проповѣдуемаго; такъ какъ, съ другой стороны, они не могутъ доказать и неистинность послѣдняго: то ихъ дѣло—просто вѣрить тому, что открываетъ имъ Самъ Сынъ Божій.

Итакъ, обращеніе съ сомнѣвающимися мы должны свести къ слѣдующему. Сомнѣніе можетъ устраняться, а слѣдовательно—и вѣра поддерживаться, чудомъ, нагляднымъ свидѣтельствомъ опыта и простымъ сообщеніемъ божественной истины. Хотя совершеннѣйшей вѣрой считается послѣдняя, однако же не уступаются, какъ первыя ступени къ ней, и два первые вида вѣры. Значить, пастырь церкви обязанъ, на сколько то возможно, практиковать всѣ эти три способа устраненія сомнѣній и поддержанія вѣры въ людяхъ, судя по тому, къ какому типу людей подходитъ сомнѣвающийся. Есть люди, которые, для устраненія своихъ сомнѣній, требуютъ именно чудесъ: „если бы мы сами“, говорятъ они „видѣли какое-нибудь чудо, то мы повѣрили бы вотъ тому-то и тому-то“. Какъ быть съ такими людьми? Весьма полезно будетъ, на основаніяхъ здоровой исторической критики, убѣдить такихъ людей въ дѣйствительности тѣхъ чудесъ, которыми сопровождалось насажденіе и распространеніе христіанства среди людей! Можно, затѣмъ, указывать имъ на чудеса, и доселѣ совершающіяся, время отъ времени, въ лонѣ церкви Христовой, напр. на чудеса отъ св. иконъ, св. мощей и т. под. Можно указывать, далѣе, на чудеса всемогущаго Промысла Божія въ исторіи Церкви Христовой, въ гражданской исторіи народовъ и отдѣльныхъ историческихъ личностей, особенно же—въ исторіи нашего отечества: здѣсь много найдется такого, что можно считать только чудомъ, такъ какъ всѣ извѣстные намъ историческіе законы здѣсь совершенно не приложимы. Но лучше всего вести бесѣды съ сомнѣвающимися на основаніи здоровой человѣческой логики, такъ какъ самое сомнѣніе есть плодъ критической дѣятельности

нашего разсудка. Все христіанское вѣроученіе есть, строго говоря, рядъ истинъ, тѣсно какъ звенья одной цѣпи, связанныхъ другъ съ другомъ: потянешь одно звено этой цѣпи—за нимъ тянутся и всѣ другія, или какъ слѣдствія изъ предшествовавшихъ, или какъ основаніе для послѣдующихъ. Сомнѣвающійся вѣдь не все отвергаетъ; онъ признаетъ нѣкоторыя и нерѣдко—очень многія истины христіанства. Вотъ съ этихъ-то истинъ и слѣдуетъ начинать бесѣду съ нимъ. Раскрывъ эти истины со всѣми ихъ основаніями и возможными изъ нихъ выводами, пастырь церкви можетъ возбудить въ сомнѣваемомся сознаніе нелогичности, непослѣдовательности его мышленія: одно онъ признаетъ, а другое, ему подобное или тѣсно съ нимъ связанное, отвергаетъ. Пусть сомнѣвающійся придетъ такимъ образомъ къ выводу, что ему остается одно изъ двухъ: или все признать, или все отвергнуть. Никодимъ вѣровалъ въ Бога, вѣровалъ въ чудеса, совершенныя Имъ среди Израиля, вѣровалъ въ непреложность пророчествъ. Но онъ не хотѣлъ-было вѣрить въ чудо возрожденія человѣка водою и Духомъ, производимое Богомъ же и предсказанное пророками. Христось-Спаситель и уличаетъ его въ непослѣдовательности: „ты—учитель израилевъ, и этого не знаешь“ (Іоан. 3, 10). То есть, ты знаешь и вѣруешь, что есть Богъ всемогущій, творяя чудеса, о которыхъ тоже знаешь, что они были и еще должны быть: почему же ты не хочешь вѣрить въ одно изъ такихъ чудесъ того же всемогущаго Бога? Затѣмъ слѣдуетъ указывать на то, что причиною такого сомнѣнія въ тѣхъ или другихъ истинахъ христіанскаго вѣроученія является собственно непонятность этихъ истинъ для нашего ума, невозможность исполнѣ точнаго ихъ изслѣдованія и полнаго—до мелочей—усвоенія нашимъ умомъ. Но такова уже самая природа этихъ сверхъ-опытныхъ истинъ. Ихъ непонятность для насъ, недоступность для нашего обыкновеннаго мышленія еще ничего не говоритъ противъ нихъ, какъ истинъ. Вѣдь и въ природѣ много для насъ непонятнаго; но отвергаемъ ли мы, какъ не сущее, то, чего не понимаемъ? Нѣтъ. Мы, напр. не видимъ вѣтра и не знаемъ, гдѣ онъ начинается и гдѣ кончается; но мы не отрицаемъ бытія вѣтра, ибо *ощущаемъ* его въ его проявленіяхъ. Или напр. непонят-

ность для современниковъ идей Галилея объ устройствѣ нашей солнечной системы еще ничего не говорила противъ ихъ истинности: время показало, что Галилей былъ правъ. Точно то же и съ истинами христіанскаго вѣроученія. Пусть мы не можемъ подвергнуть ихъ вполнѣ точному, опытному изслѣдованію. но мы *ощущаемъ* эти истины въ ихъ проявленіяхъ въ нашей душѣ и въ нашей жизни. Такъ, возьмемъ, напр. идеи о Богѣ, о добромъ, о прекрасномъ, о безсмертіи души и т. под. —кто изъ непредубѣжденныхъ не согласится, что мы ощущаемъ ихъ въ себѣ, какъ что-то внѣдренное въ насъ съ самаго нашего рожденія? Вѣдь не безъ основаній же сказано, что душа наша „по природѣ христіанка“. Затѣмъ, въ истинахъ христіанскаго вѣроученія, какъ истинахъ, мы убѣждаемся и по добрымъ плодамъ, какіе приносятъ онѣ въ нашей жизни: не будь онѣ истинами, а ложью, и плоды ихъ въ нашей жизни не могли бы быть добрыми.

Ведя такимъ образомъ бесѣды съ сомнѣвающимися на основаніи здоровой человѣческой логики, опираясь на свидѣтельства нашего внутренняго опыта и указывая на прозренія сверхъестественной божественной силы въ судьбахъ міра и человѣка, пастырь церкви можетъ привести ихъ къ полной вѣрѣ, къ такой именно вѣрѣ, какую ублажаетъ Самъ Господь,—къ вѣрѣ безъ всякихъ доказательствъ, къ вѣрѣ на слово, по простому свидѣтельству Откровенія.

3. *Обращеніе съ суевѣрами и фанатиками.* Суевѣріемъ называется слѣпая, неразумная и ложная вѣра во что-либо обыкновенное, какъ въ нѣчто необычайное, таинственное, сверхъестественное, скрывающее въ себѣ какія-то особенныя, сверхъестественныя силы, могущія оказывать доброе или дурное вліяніе на жизнь и судьбу человѣка. Предметомъ суевѣрія можетъ служить что угодно,—извѣстная мысль, убѣжденіе, ученіе, правило вѣры, явленіе природы, какая-либо вещь (въ родѣ напр. „древнепечатной“ книги нашихъ старообрядцевъ) и т. п. Суевѣріе имѣетъ весьма вредное вліяніе на нравственную жизнь человѣка. Такъ, во-первыхъ, будучи вѣрою именно слѣпой, основанной не на разумномъ изслѣдованіи истины, а на умственной неразвитости, темнотѣ, нерѣдко—очень сомнительномъ авто-

ритетѣ и примѣрѣ другихъ, оно оставляетъ человѣка въ состояніи какой-то умственной и нравственной неподвижности, такъ противной обязанности всякаго христіанина — усовершенствоваться въ религіи и нравственности христіанскихъ (2 Петр. 3, 18; Ефес. 4, 13). Во вторыхъ, оно ведетъ къ искаженію богооткровенной религіи во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда касается какихъ-либо ученій и убѣжденій, несогласныхъ съ вѣроученіемъ христіанскимъ, имѣетъ своимъ предметомъ и вводитъ въ обиходъ чело-вѣческой жизни пустыя и нерѣдко безнравственныя правила, совершенно несообразныя съ истинными и существенными правилами христіанской нравственности. Наконецъ, слѣпо вѣруя во что-либо, суевѣръ на столько слѣпо и ревностно привязывается къ предмету своего суевѣрія, что оберегаетъ его, какъ святыню, отъ возможности всякихъ посягательствъ со стороны другихъ людей и относится къ послѣднимъ съ ненавистію, если они не раздѣляютъ его суевѣрія или такъ или иначе посягаютъ на него: суевѣръ становится *фанатикомъ*. Какъ же обращались Господь Иисусъ Христосъ и Его св. апостолы съ суевѣрами и фанатиками? У современныхъ Христу-Спасителю іудеевъ было множество суевѣрій. Можно даже сказать, что весь почти нравственный кодексъ ихъ былъ однимъ сплошнымъ суевѣріемъ. Общераспространеннымъ суевѣріемъ было, какъ мы выше видѣли, неразумное и черезъ-чуръ ревностное, фанатическое уваженіе къ буквѣ закона, основывавшееся на излишнемъ уваженіи къ преданію старцевъ, доходившемъ до того, что послѣднее ставилось выше заповѣдей закона Моисеева; вслѣдствіе этого происходило то, что за буквой и обрядомъ іудеи не видали самаго духа закона: заботясь о буквѣ, они нерѣдко нарушали изъ-за нея самыя существенныя заповѣди закона Божія. Выше мы уже видѣли, какимъ уваженіемъ пользовался среди іудеевъ обрядъ омовенія рукъ предъ принятіемъ пищи, освященный преданіемъ старцевъ. Когда фарисеи упрекнули Иисуса Христа за то, что ученики Его сѣли ѣсть хлѣбъ съ неумытыми руками (Мѡ. 15, 2), Онъ ничего не сказалъ имъ о томъ, нужны или нѣтъ преданія старцевъ сами по себѣ, хорошо или дурно дѣлаютъ фарисеи, соблюдая ихъ. Этого Онъ не сказалъ потому, чтобы не раздражать ихъ фанатической

привязанности къ преданіямъ старцевъ. Не осудилъ и учениковъ своихъ, дабы не дать фарисеямъ повода думать, что фарисеи правы, оказывая суевѣрное уваженіе къ преданіямъ старцевъ. Онъ только ясно и убѣдительно указалъ имъ на тотъ вредъ, который вносили въ ихъ жизнь именно суевѣрное уваженіе и фанатическая привязанность къ преданіямъ старцевъ: держась въ своей жизни послѣднихъ, они становились преступниками предъ Богомъ ¹⁾. Когда, далѣе, фарисеи упрекнули Иисуса Христа за то, что ученики Его въ субботу срывали колосья, растирали ихъ руками и ѣли, чего, по преданіямъ старцевъ, они не имѣли права дѣлать въ субботу (Мѡ. 12, 2); Спаситель, по той же причинѣ, какъ и въ бесѣдѣ съ фарисеями по случаю вкушенія св. апостолами пици съ неумытыми руками, ничего не сказалъ имъ о томъ, было или нѣтъ уваженіе къ преданію старцевъ законно само въ себѣ, ничего о томъ, чтобы фарисеи были виноваты за соблюденіе, а ученики Его за нарушеніе этого преданія. Онъ указалъ имъ только на то противорѣчіе съ самими собою, въ которое впадаютъ фарисеи, считая нарушеніемъ субботняго покоя срываніе колосьевъ: царь и пророкъ Давидъ, вошедшій въ святилище и ѣвшій хлѣбы предложенія, чего никто не имѣлъ права дѣлать, кромѣ священниковъ, сами священники, которые каждую субботу такъ много трудятся при отправленіи Богослуженія и принесеніи жертвъ, не повинны, по мнѣнію фарисеевъ, въ нарушеніи субботняго покоя, потому что дѣйствуютъ по необходимости, по нуждѣ; ученики же Спасителя, дѣйствовавшіе также по нуждѣ, ибо были голодные, остаются виновны въ нарушеніи субботы. Такимъ образомъ фарисеи должны признать одно изъ двухъ: или первымъ нарушителемъ субботы является сами Моисей, разрѣшившій въ субботу нѣкоторыя необходимыя въ жизни человѣческой дѣла и занятія (напр. Числ. 28, 9); чего допустить невозможно; или и апостолы, утолявшіе въ субботу свой голодъ, не повинны въ нарушеніи субботы. Выводъ ясенъ: суевѣрное уваженіе и фанатическая привязанность фарисея къ преданіямъ старцевъ не разумны, не согласны съ здравымъ

¹⁾ Сравни св. Златоуста у Арх. Михавла на Мѡ. 15, 3.

человѣческимъ смысломъ и вредны для самихъ же фарисеевъ, ибо дѣлаютъ ихъ нарушителями закона Божія.

Св. апостоламъ также приходилось бороться и съ суевѣріемъ, и съ фанатизмомъ. При этомъ они употребляли тѣ же средства, что и Христось-Спаситель, то есть, раскрывали неразуміе, нелѣпность и вредъ суевѣрій и оказывали самую широкую терпимость и снисходительность къ фанатикамъ. Какъ мы выше уже замѣчали, въ вѣкъ апостольскій среди язычниковъ, особенно же среди простонародья, сильно развита была вѣра въ воплощенія боговъ. И вотъ въ Листрѣ св. ап. Павелъ, исцѣлившій не владѣвшаго ногами человѣка, и спутникъ его св. ап. Варнава были сочтены народомъ за боговъ. Жрецъ Зевса, приведя къ воротамъ города воловъ и принеся вѣнки, хотѣлъ принести св. Павлу и Варнавѣ жертву, какъ Гермесу и Зевсу. Но апостолы разорвали одежды свои и стали доказывать народу, что они такіе же обыкновенные люди, какъ и всѣ, что боги, въ воплощеніе которыхъ народъ такъ вѣруетъ, не существуютъ и слѣдовательно не могутъ воплощаться, что истинно Сущій есть только Богъ, сотворившій небо и землю, Котораго они, Павелъ и Варнава, чтутъ и силою Котораго творять чудеса. И только тогда, когда народъ былъ убѣжденъ ими въ несообразности принесенія имъ жертвы, какъ богамъ, они отпустили его по домамъ (Дѣян. 14, 8—18). Извѣстно такъ же, какъ соборъ апостольскій въ Іерусалимѣ разрѣшилъ вопросъ о томъ, принимать ли предварительно язычникамъ, обращающимся ко Христу, иго закона Моисеева, или нѣтъ. Щадя немощную совѣсть какъ христіанъ изъ іудеевъ, особенно сильно приверженныхъ къ обрѣзанію, и христіанъ изъ язычниковъ, находившихъ послѣднее слишкомъ для себя отяготительнымъ, апостолы и не отмѣнили обрядовъ закона Моисеева для желающихъ, и не сдѣлали ихъ общеобязательными (Дѣян. 15, 1—29). Далѣе, выше мы уже говорили, какъ св. ап. Павелъ, о которомъ христіане изъ іудеевъ, не могшіе отрѣшиться отъ своей привязанности къ своей прежней религіи (Дѣян. 21, 20), слышались, что онъ „всѣхъ іудеевъ, живущихъ между язычниками, учить отступленію отъ Моисея“ (ст. 21), взялъ четверыхъ эллиновъ въ храмъ, чтобы принести за нихъ жертву очищенія (ст.

26),—которую онъ, конечно, не считалъ уже нужною въ Новомъ завѣтѣ,—и тѣмъ успокоить немощную совѣсть соблазнявшихся о немъ христіанъ изъ іудеевъ. Къ этому мы добавимъ, что тотъ же св. ап. Павелъ, приготовляя св. Тимофея къ пастьерскому званію, обрѣзалъ его. Почему? Конечно, не потому, чтобы считалъ обрѣзаніе, замѣненное уже Крещеніемъ, необходимымъ для спасенія, а по вышеуказанному уже нами правилу своему, котораго онъ всегда держался: „всѣмъ быхъ вся, да всяко нѣкія спасу“ (2 Кор. 9, 19—22). Св. Тимофею приходилось проповѣдывать и іудеямъ, и язычникамъ; первые, слѣпо привязанные къ своимъ обрядамъ, конечно, зазирали бы св. Тимофея, какъ „необрѣзаннаго“, и это могло бы вредить успѣху его проповѣди среди нихъ ¹⁾. И вотъ, въ успокоеніе немощной совѣсти слѣпотствующихъ, св. апостоль языкъ, проповѣдывавшій отмѣненіе обрядовъ Ветхаго завѣта, самъ же иногда исполняетъ эти обряды, дабы тѣмъ дать большую возможность немощствующимъ совѣстію іудеямъ переступить тотъ роковой для нихъ порогъ, который лежалъ на грани обоихъ завѣтовъ.

Итакъ, разяснить все неразуміе, всю нелѣпость суетвѣрій, весь вредъ, отъ нихъ происходящій, ничѣмъ не раздражать фанатизма суетвѣрныхъ и оказывать самую широкую терпимость и снисходительность къ заблужденіямъ ума и немощамъ совѣсти,—вотъ какъ долженъ поступать пастьеръ церкви въ отношеніи къ суетвѣрамъ и фанатикамъ.

4) *Обращеніе съ неправо вѣрующими или еретиками.* Появленіе еретиковъ было предусмтрѣно и предсказано Христомъ Спасителемъ и Его св. апостолами. Такъ Господь говорилъ: „Берегитесь лжепророковъ, которые приходятъ къ вамъ въ овечьей одеждѣ, а внутри суть волки хищные. Берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ. Ибо многіе придутъ подъ Именемъ Моимъ, и будутъ говорить: я—Христось, и многихъ прельстятъ (Мѡ. 7, 15; 24, 4). Въ вѣкъ апостольскій еретики уже были; поэтому св. апостолы предостерегали отъ нихъ вѣрующихъ. „Я знаю“, говорилъ св. апост. Павелъ пресвитерамъ Ефесскимъ: „я

¹⁾ Срав. еп. Теофана введеніе къ толкованію посланій св. ап. Павла къ Тимофею, стр. 145.

знаю, что по отшествіи моемъ войдутъ къ вамъ лютые волки, не щадящіе стада; и изъ васъ самихъ возстануть люди, которые будутъ говорить превратно, дабы увлечь учениковъ за собою“ (Дѣян. 20, 29—30). И ефесянь тотъ же апостоль убѣждалъ „не быть младенцами въ вѣрѣ, колеблющимися всякимъ вѣтромъ ученія, по лукавству чловѣковъ, по хитрому искусству обольщенія“ (Ефес. 4, 14). „Возлюбленные! Не всякому духу вѣрьте, но испытайте духовъ, отъ Бога ли они: потому что много лжепророковъ появилось въ мірѣ“ (1 Иоан. 4, 1). „У васъ будутъ лжеучители, которые введутъ пагубныя ереси... И многіе послѣдуютъ ихъ разврату... И изъ любостыжанія будутъ уловлять васъ льстивыми словами“ (2 Петр. 2, 1—3). „Кто учитъ иному (не тому, что проповѣдано Господомъ и Его св. апостолами) и не слѣдуетъ здоровымъ словамъ Господа нашего Иисуса Христа и ученію о благочестіи; тотъ гордъ, ничего не знаетъ, но зараженъ страстію къ состязаніямъ и словопреніямъ“ (1 Тим. 6, 3—4). (Еретикъ) „развратился и согрѣшаетъ, и есть самоосужденъ“ (Тим. 3, 11). Изъ приведенныхъ мѣстъ св. Писанія относительно еретиковъ видно, что за люди эти послѣдніе: они—инакоучители, которые вѣруя въ общемъ въ Бога и его откровеніе, въ то же время въ свое религіозно-нравственное міровоззрѣніе вносятъ мнѣнія и положенія, не согласныя съ словомъ Божиимъ. Изъ этихъ же мѣстъ св. Писанія видно, почему чловѣкъ становится еретикомъ: или по гордости, или по своекорыстію, или же вообще по своей испорченности, которую онъ хочетъ оправдать, якобы отъ св. Писанія и такимъ образомъ показать себя нравственно добрымъ (значить—та же гордость и лицемѣріе). Какъ же поступать пастырю церкви въ отношенія къ еретикамъ?

Прежде всего—пастырь церкви долженъ бодрствовать (Дѣян. 20, 31), то есть, быть трезвымъ, зорко слѣдить, какъ бы не появился еретикъ, въ его стадѣ. Затѣмъ если еретикъ появится, пастырь церкви обязанъ убѣдиться, дѣйствительно ли онъ еретикъ, и узнать въ чемъ именно заключается его ересь: „не всякому духу вѣрьте, но испытайте духовъ“. Какъ же узнать еретика? По плодамъ его жизни. „Не собираютъ съ терновника виноградъ или съ репейника смоквы... Всякое дерево

доброе приноситъ и плоды добрые; а худое дерево приноситъ и плоды худые“ (Мѡ. 7, 16—17). Значитъ качество исповѣдуемаго человѣкомъ ученія разумѣется по его жизни: хороша жизнь человѣка, хорошо и ученіе и—наоборотъ. Затѣмъ, доброкачественность исповѣдуемаго человѣкомъ ученія узнается по согласію или несогласію его съ ученіемъ Христовымъ и апостольскимъ: въ первомъ случаѣ ученіе, исповѣдуемое кѣмъ-либо, хорошо, а во второмъ случаѣ худо и заслуживаетъ осужденія (Іоан. 12, 48; Галат. 1, 8). Что касается самаго способа воздѣйствія пастыря церкви на еретика, то онъ, по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ, долженъ быть таковъ:

Среди современниковъ Христа-Спасителя еретиками можно назвать саддукеевъ: признавая въ общемъ ветхозавѣтное откровеніе, саддукеи отвергали нѣкоторые частныя пункты его, каковы напр. ученіе о бытіи ангеловъ, о будущемъ воскресеніи мертвыхъ и о мздовоздаяніи за гробомъ. Саддукеи придумали такой случай, который, по ихъ мнѣнію, ясно показывалъ нелѣпость ученія о воскресеніи мертвыхъ и загробной жизни, а именно: было въ одномъ семействѣ семь братьевъ; первый женившись, умеръ и, не имѣя дѣтей, оставилъ (по закону ужичества) жену свою брату своему. Подобно и второй, и третій, даже до седьмого (Мѡ. 22, 25—26). Передавъ Христу-Спасителю объ этомъ измышленномъ ими случаѣ, саддукеи поставили Ему вопросъ: „въ воскресеніи которого изъ семи братьевъ будетъ эта семикратная вдова женою“ (ст. 28). Такимъ вопросомъ саддукеи думали „привести Его въ недоумѣніе и опровергнуть и то, что будетъ воскресеніе, и что оно будетъ такое, какое разумѣлъ Спаситель... А дабы Онъ не спросилъ, почему семеро имѣло одну жену, они ссылаются на Моисея (законъ объ ужичествѣ—Второз. 25, 5—6), хотя весь ихъ рассказъ, по всей вѣроятности, былъ вымышленъ... Для чего же саддукеи выдумываютъ... что семь мужей имѣла одна жена? Черезъ сіе они надѣялись еще болѣе осмѣять ученіе о воскресеніи. Потому-то и говорятъ: всѣ имѣли ее, думая, что послѣ этого Ему уже нечего сказать“ (св. Златоустъ) ¹⁾. Въ отвѣтъ на возраженіе саддукеевъ

¹⁾ См. у Архим. Михаила на Мѡ. 22, 25—28.

Спаситель сказалъ: „Заблуждаетесь, не зная Писаній, ни силы Божіей. Ибо въ воскресеніи не женятся и не выходятъ замужъ, но пребываютъ, какъ ангелы Божіи на небесахъ. А о воскресеніи мертвыхъ не читали ли реченнаго вамъ Богомъ: Я—Богъ Авраама, и Богъ Исаака, и Богъ Іакова? Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ“ (ст. 29—34). Такой отвѣтъ Спасителя былъ одобренъ даже книжниками (Лук. 20, 39). Въ самомъ дѣлѣ, все возраженіе саддукеевъ основывается на непониманіи, отчасти на искаженіи св. Писанія и на неразумнѣи всемогущества Божія. Такъ, нигдѣ въ Писаніи не сказано, что въ загробной жизни будетъ продолженіе рода человѣческаго; это саддукеи придумали отъ себя. Спаситель и разъясняетъ имъ, что такого продолженія рода за гробомъ нѣтъ, а потому нѣтъ тамъ и супружества. Такимъ разъясненіемъ Спаситель опровергаетъ мнѣніе саддукеевъ, будто бы ученіе о воскресеніи мертвыхъ несообразно съ разумомъ. Затѣмъ Спаситель отъ того же Писанія, на которое думали опереться саддукеи, доказываетъ имъ, что загробная жизнь и воскресеніе существуютъ несомнѣнно, а именно, Онъ приводитъ записанныя Моисеемъ (Исх. 3, 6) слова Господни: „Я—Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова“, и разъясняетъ, что если Іегова называетъ Себя Богомъ этихъ праотцевъ, то нужно согласиться, что они за гробомъ не умерли; ибо, если бы послѣ смерти тѣла они превратились въ ничто, то Богъ не былъ бы ихъ Богомъ и не изрекъ бы означенныхъ словъ. А въ виду мнѣнія саддукеевъ, будто невозможно тѣлу, уже ислѣвшему и разсыпавшемуся въ прахъ, снова возстановиться и ожить, Христосъ-Спаситель указываетъ на всемогущество Божіе, о которомъ саддукеи должны были знать изъ тѣхъ же книгъ Моисеевыхъ. Итакъ, разъяснять смыслъ св. Писанія и отъ Писанія подтверждать догматы христіанства—вотъ что долженъ дѣлать пастырь церкви при обращеніи съ еретиками. Пусть то же самое Писаніе, которымъ, при посредствѣ неправильныхъ его толкованій, еретики хотятъ доказать истинность своихъ ложныхъ мнѣній, будетъ оружіемъ противъ нихъ же самихъ. Особенно же полезно заставлять ихъ—во всей полнотѣ высказывать ихъ неправильныя толкованія Писаній и по-

томъ, на основаніи Писаній же, доказывать, что такія толкованія не согласны съ Писаніемъ. Но при обращеніи съ еретиками слѣдуетъ имѣть въ виду заповѣданное св. апостоломъ правило: „еретика, послѣ перваго и втораго вразумленія, отвращайся, зная, что таковой развратился, и грѣшитъ, будучи самоосужденъ“ (Тит. 3, 10—11), зная, что онъ „гордъ, ничего не знаетъ, зараженъ страстію къ состязаніямъ и словопреніямъ“ (1 Тим. 6, 4). „Еретики обычно, опираясь на словахъ Писанія, учатъ противно Писанію... Ибо печестіе, зная, какой большой вѣсъ имѣетъ авторитетъ Писанія, подъ его именемъ слагаетъ ложь, чтобъ, поелику худая вещь не можетъ быть принята сама по себѣ (подъ своимъ именемъ), она показалась удобопріемлемою подъ чужимъ добрымъ именемъ. Такихъ людей апостоль велить однажды и дважды вразумлять, но не больше. Потому что если чаще ихъ обличать, то они еще болѣе сдѣлаются возбудительными на зло“ (св. Амврос.) „Когда кто нибудь (держится ереси) явно и открыто предъ всѣми, то для чего напрасно спорить съ нимъ, для чего бить воздухъ“ (св. Злат.) ¹⁾. Почему же еретика можно вразумлять лишь однажды или дважды, но не больше? Потому что онъ „развратился и грѣшитъ, будучи самоосужденъ“. У еретика и умъ, и воля превратны, такъ что онъ не видитъ истины, не принимаетъ ее, упорно оставаясь въ своемъ заблужденіи, не слушая никакихъ вразумленій. Хотя онъ и самоосуждается своею совѣстію въ томъ, что онъ не правъ, но изъ самолюбія, изъ гордости, изъ страсти къ словопреніямъ, не хочетъ сознаться, что онъ погрѣшаетъ. Зачѣмъ же понапрасну терять съ нимъ время послѣ перваго и втораго неуспѣшнаго вразумленія его? Въ чемъ же должно состоять двукратное вразумленіе еретика?

Первое вразумленіе должно, по нашему мнѣнію, состоять въ изложеніи ученія Христова и его разъясненіи, дабы еретикъ зналъ его, если не знаетъ, а если и знаетъ, то не имѣлъ бы основанія говорить на страшномъ судѣ Христовомъ, что онъ не былъ наученъ истинѣ. Второе вразумленіе должно состоять въ отверженіи мнѣній и взглядовъ еретика, какъ не соглас-

¹⁾ См. у еписк. Теофана на Тит. 3, 10—11.

ныхъ съ св. Писаніемъ. Впрочемъ, такъ какъ еретикъ неправо вѣруетъ нерѣдко по гордости или своекорыстію, или по другой какой-нибудь грѣховной склонности, то программу первого и второго его вразумленія можно начертить и такъ: при первомъ вразумленіи—изложеніе ученія Писанія о предметѣ, относительно котораго заблуждается еретикъ, и опроверженіе, на основаніи этого ученія, заблужденій еретика; при второмъ вразумленіи—бесѣда съ еретикомъ о тѣхъ грѣховныхъ склонностяхъ, подъ вліяніемъ которыхъ онъ держится своей ереси (и о врачеваніи которыхъ будетъ сказано нами ниже). Впрочемъ, можетъ случиться, что или при первой, или при второй бесѣдѣ съ еретикомъ, пастырь церкви не успѣетъ изложить всего, что нужно. А между тѣмъ онъ замѣтилъ, что его вразумленіе оказываетъ надлежащее дѣйствіе на вразумляемаго. Въ такомъ случаѣ, по нашему мнѣнію, не будетъ противорѣчіемъ духу пастырства Христова и апостольскаго, если пастырь церкви слова апостола: „первое и второе вразумленіе“ будетъ понимать въ смыслѣ бесѣды съ еретикомъ, собственно на двѣ вышеуказанныя темы, или по двумъ вышенамѣченнымъ программамъ, пока всецѣло не исчерпаетъ послѣднихъ, хотя бы собственно бесѣды на эти темы или по этимъ программамъ пришлось бы сдѣлать болѣе одной или двухъ.

Давая „первое и второе“ вразумленіе еретикъ, пастырь церкви долженъ имѣть въ виду, что еретики и сектанты нерѣдко бываютъ фанатически преданы своимъ ересямъ и заблужденіямъ. Поэтому на основаніи сказаннаго нами выше объ обращеніи пастыря церкви съ суевѣрами и фанатиками, онъ долженъ всѣми мѣрами остерегаться того, чтобы какъ-нибудь не затронуть и не разжечь фанатизма вразумляемаго; напротивъ, бесѣдуя съ послѣднимъ, онъ долженъ относиться къ нему съ полной терпимостію и съ дружественной снисходительностію къ немощамъ его ума и совѣсти. Но если первое и второе вразумленіе не вразумляетъ еретика, то слѣдуетъ его отрицаться, то есть, если онъ свою ересь не распространяетъ среди другихъ членовъ паствы, то слѣдуетъ просто отойти отъ него и не вступать съ нимъ въ словопренія. Если же онъ станетъ соблазнять и уловлять въ свою ересь и другихъ, то слѣдуетъ „предать его сатанѣ, дабы онъ научился не богохульствовать“.

5. *Обращеніе съ иновѣрцами.* „Я пришелъ къ погибшимъ овцамъ дома Израилева... Но есть у Меня и другія овцы, которыя не сего двора; и тѣхъ надлежитъ Мнѣ привести: и онѣ услышатъ голосъ Мой, и будетъ одно стадо и одинъ Пастырь“ (Иоан. 10, 16). Итакъ, всѣ люди, безъ различія національностей и религій, должны, по смотрѣнію Промысла, составить изъ себя единое общество вѣрующихъ во Христа Иисуса, единую паству подъ верховнымъ главенствомъ и пастырствомъ Самого Спасителя. Обязанность — привлекать въ ограду церкви Христовой „иныхъ овецъ не сего двора“ лежитъ первѣе всего на пастырѣ церкви. Какъ же онъ долженъ вести дѣло обращенія иновѣрцевъ съ возможно большими надеждами на успѣхъ, по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ?

Рѣшеніе этого вопроса мы находимъ въ притчѣ Иисуса Христа о милосердіи самарянѣ (Лук. 10, 25—37) и въ повѣствованіи объ отказѣ самарянъ пустить Иисуса Христа въ свое селеніе (Лук. 9, 51—56). Всякому человѣку видѣрена идея Божества, такъ что всякій человѣкъ по природѣ религіозенъ, чѣмъ объясняется то, иначе не объяснимое, явленіе, что всякій человѣкъ, всякій народъ имѣетъ религію. Привязывая къ имѣющимся у всякаго человѣка религіознымъ понятіямъ и представленіямъ проповѣдь о религіи Христовой, говоря съ каждымъ понятнымъ ему языкамъ, очищая идею Божества отъ тѣхъ наростовъ, которыхъ на ней не должно быть (см. оч. I, §§ 1—3), пастырь церкви можетъ такимъ образомъ привести во дворъ свой и чуждыхъ ему овецъ. При этомъ онъ не долженъ быть похожимъ на тѣхъ священника и левита, которые прошли мимо израненнаго разбойниками путника, не оказавъ ему помощи. Они не помогли ему потому, что были чужды терпимости къ людямъ другой національности и религіи, неправильно понимали идею о своемъ ближнемъ и поэтому не имѣли истинной любви къ людямъ и Богу. Напротивъ, въ обращеніи съ иновѣрцами пастырь церкви долженъ уподобляться милосердному самарянину по силѣ любви къ ближнему. Какъ видно этотъ самарянинъ имѣлъ правильныя понятія о ближнемъ, считая таковымъ всякаго человѣка, какой бы національности и религіи онъ ни былъ. Мало того, означенный самаря-

нинъ стумѣлъ подняться до сознанія, какъ долга любви даже ко врагамъ своимъ: вѣдь облагодѣтельствованный имъ былъ іудей, врагъ, въ глазахъ котораго онъ, самарянинъ, какъ это послѣднему было хорошо извѣстно, былъ лишь презрѣнной „самарійской собакой“. Если же такъ, то милосердый самарянинъ въ значительной степени достигъ общечеловѣчности (о которой говорили мы въ I очеркѣ), въ значительной степени достигъ свободы отъ національныхъ, религіозныхъ и своихъ личныхъ симпатій и антипатій, взглядовъ и предрасудковъ. Результатомъ такой свободы его личнаго человѣческаго я отъ различныхъ ограниченій, результатомъ его терпимости, вмѣстѣ съ правильно понятой идеей ближняго и послушаніемъ закону Божію, повелѣвающему любить всѣхъ людей, какъ нашихъ братьевъ, какъ чадъ Единого для всѣхъ насъ Отца Небеснаго, и является его поступокъ въ отношеніи къ израненному разбойниками путнику. Ему нѣтъ дѣла до того, что нуждающійся въ его помощи принадлежитъ къ враждебной ему націи, къ иной вѣрѣ, есть его врагъ; онъ видитъ въ немъ только человѣка, равноправное себѣ созданіе Божіе, и помогаетъ ему по заповѣди Божіей. Рядомъ съ притчею о милосердомъ самарянинѣ мы должны рассмотреть здѣсь и евангельскій рассказъ объ отказѣ самарянъ принять Іисуса Христа въ свое селеніе. Самаряне не захотѣли принять Іисуса Христа вслѣдствіе того, что Онъ, какъ замѣчаетъ евангелистъ, „имѣлъ видъ путешественнаго въ Іерусалимѣ“, то есть, видъ іудея, который шелъ въ столицу ненавистнаго самарянамъ народа іудейскаго для исполненія обрядовъ ненавистной имъ религіи іудейской. Отказъ самарянъ оскорбилъ учениковъ Христовыхъ, которые, въ свою очередь, не прочь были отвѣтить самарянамъ какимъ-либо зломъ, по племенной и религіозной враждѣ къ нимъ. Іаковъ и Іоаннъ, сыны Заведеевы, сказали Господу: „Хочешь ли, мы скажемъ, что бы огонь сошелъ съ неба и истребилъ ихъ, какъ и Іилія сдѣлалъ“? Но Спаситель запретилъ имъ это, сказавъ: „Не знаете, какого вы духа. Ибо Сынъ Человѣческій пришелъ не погублять души человѣческія, а спасать“. Эти слова означали: вы сами не знаете, что говорите. Вамъ кажется, что вы дѣйствуете по любви ко Мнѣ; а на самомъ дѣлѣ въ васъ говорятъ лишь не-

пониманіе моеѣ религіи и чувства неприязни и нетерпимости къ самарянамъ. А такихъ чувствъ къ людямъ въ служительѣ Новаго завѣта, основаннаго на любви и милосердіи, быть не должно. Въ самомъ дѣлѣ, не заслуга, а преступленіе будетъ со стороны исповѣдника евангелія, если онъ просто будетъ стирать съ лица земли всѣхъ, не принимающихъ евангелія, только за то, что они не принимаютъ его. Вѣдь никто не виноватъ въ томъ, что онъ родится въ извѣстной націи, воспитывается съ дѣтства въ извѣстной религіи; и если каждый считаетъ свою націю и свою религію лучше другихъ, то и въ этомъ онъ не виноватъ, такъ какъ это убѣжденіе внѣдрено въ него съ молокомъ матери. Кромѣ того, всякій, не принимающій евангелія въ извѣстное время своей жизни, можетъ принять его въ другое время и такимъ образомъ получить вѣчное спасеніе. Вотъ, если проповѣдникъ евангелія, проникнутый духомъ любви къ Богу и ко всякому человѣку, кто бы онъ ни былъ, обратитъ силою любви своей и исповѣдуемой имъ истины заблуждающагося на правый путь закона Христа, то это, дѣйствительно будетъ заслугой съ его стороны предъ Богомъ: онъ спасетъ душу свою отъ смерти, покроетъ множество грѣховъ своихъ (Гак. 5, 20) и „велиі наречется въ царствіи небеснѣхъ“ (Мѣ. 5, 19).

И такъ, духъ любви, милосердія и терпимости со стороны пастыря церкви въ отношеніи къ иновѣрцамъ, съ проповѣдью имъ евангелія вышеуказаннымъ способомъ и—съ воздѣйствіемъ на нихъ вышеуказанными личными качествами пастыря церкви (см. оч. II)—вотъ способъ обхожденія съ ними пастыря церкви. Все, что можетъ быть несогласно съ духомъ любви, милосердія, кротости и терпимости въ отношеніи къ иновѣрцамъ, какъ напр. вражда, нетерпимость къ немощамъ ихъ ума и совѣсти, насмѣшки надъ ихъ вѣрою и обычаями, возбужденіе въ нихъ фанатизма, суровое выраженіе презрѣнія къ правственной сторонѣ ихъ жизни по ихъ вѣрѣ и обычаямъ,—все это и тому подобное, какъ именно несогласное съ христіанскою любовію и справедливостію, а слѣдовательно могущее возмущать и оскорблять иновѣрцевъ, не должно имѣть мѣста при обращеніи съ ними проповѣдника ученія любви и правды.

Пусть даже дѣятельность пастыря церкви по обращенію иновѣрцевъ не увѣнчивается успѣхомъ; это не должно возмущать его и вызывать на непріязненные слова и поступки въ отношеніи къ нимъ. Все, что онъ можетъ сдѣлать въ случаѣ неуспѣха своей дѣятельности среди иновѣрцевъ, это—отойти отъ нихъ (Мѡ. 10, 14) и молиться объ ихъ обращеніи.

И православные христіане, и самые пастыри церкви, какъ и всѣ другіе люди, могутъ быть не свободны отъ фанатизма въ своей религіи. Въ такомъ случаѣ они могутъ относиться къ еретикамъ и иновѣрцамъ пренебрежительно и сурово, какъ бы „къ мытарямъ и грѣшникамъ“. Такой способъ обращенія съ еретиками и иновѣрцами такіе люди станутъ, пожалуй, оправдывать извѣстнымъ въ евангеліи случаемъ, какъ бы пренебрежительнаго обращенія Иисуса Христа съ хананеянкой. Могутъ именно сказать: вѣдь Самъ Спаситель назвалъ всѣхъ язычниковъ, а въ томъ числѣ и хананеянку, псами (Мѡ. 15 26); стало быть и всѣ вообще иновѣрцы мерзки предъ Богомъ и не должны удостоиваться вниманія и любви и съ нашей стороны. Правда, отвѣтимъ мы, Христосъ-Спаситель сказалъ хананеянкѣ, что не хорошо отнимать хлѣбъ у дѣтей (т. е. іудеевъ) и бросать его псамъ (т. е. язычникамъ). Но эти слова были сказаны Имъ не по презрѣнію Его къ язычникамъ, какъ людямъ, вовсе недостойнымъ любви Божіей; иначе Онъ не могъ бы говорить, что язычники болѣе достойны Его и болѣе способны принять Его ученіе, нежели іудеи, къ которымъ Онъ пришелъ къ первымъ (напр. Мѡ. 21, 43). Означенныя слова были сказаны Имъ единственно для испытанія вѣры и смиренія язычницы, которыя такъ необходимы человѣку для полученія милости Божіей ¹⁾.

Н. Румянцевъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ См. у Архимандр. Микхала на Мѡ. 15, 25—28.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 19.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Пісней вообмен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ МИСТИКА

и

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ

(Продолженіе *).

Послѣдніе годы своей жизни съ 1352—1361 Таулеръ, какъ думаютъ на основаніи данныхъ, выраженныхъ въ книгѣ о мейстерѣ, (Meisterbuch) провелъ большею частію въ Страсбургѣ. Онъ, какъ говоритъ эта книга, „возрасталъ въ истинной смиренной божественной жизни“ (göttlichen Leben); произнесъ много духовныхъ и свѣтскихъ рѣчей; получилъ такую извѣстность, что къ нему охотно обращались и за совѣтомъ и руководствомъ въ жизни лица разныхъ сословій, какъ свѣтскія, такъ и духовныя, изъ сель и городовъ. Однако по содержанію самыхъ проповѣдей Таулера можно заключить, что онъ значительное время жилъ также въ Кельнѣ. Нѣкоторыя проповѣди его были произнесены въ Кельнскомъ монастырѣ св. Гертруды около 1357 г., почему впоследствии (въ 1543) послѣдовало Кельнское изданіе его проповѣдей, начатое, вѣроятно, съ согласія самого автора. Дѣятельность Таулера въ Кельнѣ была въ интересахъ доминиканскаго ордена, желавшаго имѣть въ этомъ городѣ своего выдающагося проповѣдника именно потому, что здѣсь находилась высшая школа, служившая разсадникомъ богословскаго образованія для всей Германіи. Кельнъ былъ любимымъ городомъ самого Таулера, потому что онъ служилъ мѣстомъ дѣятельности различныхъ мистиковъ. Въ одной изъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1894 г., № 18.

своихъ проповѣдей, произнесенныхъ въ этомъ городѣ, Таулеръ обращается къ обществу мистиковъ, группировавшихся около его кафедръ, съ такими словами. „Остановимся на городѣ Кельнѣ. Я не знаю во всей вселенной, отъ одного конца до другаго, ни одного мѣста, гдѣ слово Божіе было-бы распространяемо съ такимъ богатствомъ и чистотою въ продолженіе послѣднихъ шестидесяти лѣтъ, гдѣ оно было-бы возвѣщаемо въ это время столь многими просвѣщенными учителями, столь многими друзьями Божіими, какъ въ этомъ городѣ Кельнѣ. Гдѣ видно что-нибудь подобное? Однако обратите вниманіе, любезныя чада, на драгоценное Слово Божіе, которое вамъ было проповѣдуемо въ мѣрѣ болѣе обильной, чѣмъ въ другихъ городахъ христіанскихъ. Сообразно-ли ваше поведеніе съ его заповѣдями? Приняли ли это ученіе въ жизнь? Въ такомъ случаѣ вы счастливѣйшій народъ; иначе, горе вамъ, Капернаумъ и Виесаида; горе вамъ слушающимъ бесплоднымъ сердцемъ драгоценное слово Божіе!“¹⁾ Не замѣчая съ своей точки зрѣнія желаннаго совершенства въ средѣ мистиковъ, проповѣдникъ тѣмъ менѣе могъ удовлетворяться религіозною жизнію преобладавшаго большинства католиковъ. Но если въ Страсбургѣ онъ преимущественно обличалъ грубые пороки, то въ своихъ Кельнскихъ проповѣдяхъ онъ съ особою опредѣленностію и рѣзкостію возстаетъ противъ религіознаго формализма, полагавшаго все спасеніе въ одномъ внѣшнемъ выполненіи добрыхъ дѣлъ, предписываемыхъ ли положительнымъ нравственнымъ закономъ, или постановленіями Церкви и правилами ордена. Такой религіозный формализмъ онъ называетъ не безъ основанія фарисействомъ. „Эти люди дѣлають слишкомъ много мнимыхъ дѣлъ: они выпрашиваютъ отпущеніе грѣховъ, бьютъ себя по груди; устремляютъ свои глаза на иконы, преклоняють колѣна, но всего этого Богъ не принимаетъ. Что фарисействующій челоувѣкъ дѣлаеть, въ томъ онъ повсюду имѣеть въ виду себя (meinet er überall sich selbst); его любовь обращена не къ Богу, но къ тварямъ“²⁾. Но что я долженъ теперь ска-

¹⁾ Jundt les Amis de Dieu p. 18—69.

²⁾ Pred. 100.

зять о той благородной сущности—отрѣшимости отъ внѣшняго смиренія (*der Ledigkeit und Gellassenheit*), которой не хотятъ слѣдовать внѣшніе люди, восхищающіеся внѣшними дѣлами? Дѣти, этой сущности, въ которой я вижу истинное основаніе, какъ мнѣ Богъ открылъ, я совѣтую слѣдовать“¹⁾). Но постоянно возводя своихъ слушателей отъ внѣшняго къ внутреннему, проповѣдникъ, какъ мистикъ, быть можетъ и не замѣтно для себя, утрачиваетъ твердую почву, вдаваясь въ релігіозный спиритуализмъ и видя все достоинство человѣка въ смиренномъ настроеніи духа, основанномъ на увѣренности, что Богъ самъ приведетъ преданнаго Ему человѣка къ единенію съ Собою. Неудивительно, если ученіе Таулера въ глазахъ доминиканцевъ, бывшихъ строгими ревнителями католическаго правовѣрія, могло казаться подозрительнымъ, опаснымъ. Ученіе его нѣкоторымъ могло представляться даже отраженіемъ ереси Беггардовъ. Это озлобляло Таулера, почему обличенія его отзывались иногда страстностію. Онъ возмущался, что „монахи, подобно древнимъ фарисеямъ, придерживались своихъ постановленій, своихъ обычаевъ, прибавляемыхъ къ божественнымъ заповѣдямъ, что они уничтожали друзей Божіихъ, которые не хотятъ слѣдовать никакимъ особеннымъ способамъ въ жизни, потому что они должны слѣдовать Богу въ своихъ сокровенныхъ дѣйствіяхъ“²⁾). „И если кто хочетъ ихъ предостеречь, то говорятъ о такомъ: это рѣчь Беггарда; это—новые духи. Такъ они относятся къ тѣмъ, которые неохотно смотрятъ на ихъ плачевную гибель и стараются вывести ихъ на прямую дорогу. Иудеи и язычники никогда не презирали и не осмѣивали христіанъ, какъ они насъ осмѣиваютъ“³⁾). Обличая фарисейство, проповѣдникъ вступалъ на почву мистическаго антиномизма, когда говорилъ: „пока разнообразныя установленія и образы овладѣваютъ вашею волею и вы ими облечены, женихъ не можетъ облечь васъ по своей волѣ. Никакихъ образовъ и дѣлъ не счи-

1) Pred. 97.

2) Dieselben Menschen vernichten die Freunde Gottes, die keinen eigenen aufgesetzten Weisen nachfolgen wollen, weil sie Gott in seinen verborgenen Weisen folgen müssen. Pred. 33 Preger, Gesch. der Myst. III th. 128.

3) Pred. 76 и 77.

тайте истинными, кромѣ Его божественной воли“¹⁾. Отсюда слѣдуетъ, что проповѣди, произнесенныя Таулеромъ въ Кельнѣ около 1357 г., представляютъ значительное поступательное движеніе въ смыслѣ пропагандированія мистицизма.

Послѣдніе годы жизни Таулера въ Кельнѣ наполнены новыми заботами объ ослабленіи возраставшей безнравственности. Пророки мірянъ, лишенныхъ руководства со стороны католической іерархіи и разложеніе монастырской дисциплины возвышали высокохѣріе еретиковъ, которые совершенно отдѣлялись отъ католической церкви. Таулеръ не былъ такъ рѣшителенъ въ отношеніи къ Церкви, хотя и сознавалъ злоупотребленія католической іерархіи. „Должно терпѣть, говорилъ онъ, подчиняться терпѣливо установленному порядку и учителямъ вѣры, какъ сказалъ Христосъ: на Моисеевомъ сѣдалищѣ сѣли книжники и фарисеи. И такъ все, что они велятъ вамъ соблюдать, соблюдайте и дѣлайте; по дѣламъ-же ихъ не поступайте: ибо они говорятъ и не дѣлаютъ“. (Матѣ. XXIII, 2—3). Этими словами заканчивается одно увѣщательное письмо Таулера²⁾. Но если авторитетъ Церкви и признавался необходимымъ, то только до извѣстной степени; не въ ней искалъ Таулеръ средствъ къ нравственному возрожденію общества. Всю свою надежду въ этомъ отношеніи Таулеръ возлагалъ на друзей Божіихъ, которыхъ Богъ спасаетъ среди всякихъ превратностей. „Ради ихъ Богъ пощадитъ и міръ на сколько возможно. Но если суровая зима наступитъ, чего мы во всякое время ожидаемъ, то хотя послѣдній день еще не насталъ, но служеніе Богу будетъ совсѣмъ особое (gag fremde) и будетъ тогда такая нужда, что никто не выздоровѣетъ, кромѣ того, кто возложитъ на свои рамена крестъ. Тогда Богъ для своихъ найдетъ гнѣздышко, въ которомъ они будутъ сохранены“³⁾.

Изъ Кельна Таулеръ возвратился въ Страсбургъ. Почти пяти-

¹⁾ So lange die mannigfaltigen Aufsätze und Weisen noch eueren Willen besitzen und ihr damit bekleidet seid, kann der Bräutigam euch nicht bekleiden nach seinem Willen. Nehmet keine Weise noch Werke wahr, denn seines göttlichen Willens (Pr. 102).

²⁾ Schmidt. Tauler. s. 223.

³⁾ Predigt. 109, 104, 133, 134.

лѣтняя болѣзнь приковала его къ постели. Предчувствуя свою близкую смерть, онъ вызвалъ виновника „своего обращенія“ Николая Базельскаго, выразилъ желаніе, что-бы оно было описано въ особой книжечкѣ, однако безъ упоминанія его имени. Отсюда получила свое происхождение книжечка о мейстерѣ, извѣстная подъ именемъ „Meisterbuch“. Думаютъ, что Таулеръ по своему смиренію старался сохранить особую таинственность касательно жизненныхъ обстоятельствъ, избѣгая особыхъ почестей, не желая упрочивать за собою славы, полученной при жизни ¹⁾. Но естественнѣе и о немъ сказать то-же, что и о другихъ его современникахъ мистикахъ—Николаѣ Базельскомъ и Рульманѣ Мерсвинѣ: таинственность была нужна, что-бы отвлекать вниманіе католической іерархіи какъ лично отъ нихъ, такъ и отъ всего общества друзей Божіихъ по неправотѣ убѣжденій и самой жизни. Смерть Таулера послѣдовала въ 1361 году.

Сочинительство Таулера состояло въ проповѣдяхъ, которыхъ по древнѣйшему лейпцигскому изданію 1498 г. насчитывалось до 84 нумеровъ, а по изданію Базельскому 1521—до 126, причемъ въ немъ къ прежнимъ приложено было только 42 проповѣди. Въ 1543 году послѣдовало новое изданіе проповѣдей Таулера въ Кельнѣ, причемъ къ прежнимъ 126 проповѣдямъ было присоединено еще 25 проповѣдей новыхъ, изъ которыхъ однако нѣкоторыя приписываются другимъ сочинителямъ ²⁾.

Въ своихъ проповѣдяхъ Таулеръ, хотя и занимается обличеніемъ пороковъ современниковъ, но главнымъ образомъ заботится раскрыть ученіе „о восхожденіи души къ Богу“. Это ученіе составляетъ главную тему его проповѣдей. Ближе всего по развитію этой темы онъ подходитъ къ Эккарту, но отличается отъ послѣдняго тѣмъ, что обращаетъ вниманіе не столько на метафизическіе вопросы, сколько на вопросы нравственно-практическіе. Эккартъ въ своихъ проповѣдяхъ болѣе всего интересуется рѣшеніемъ вопросовъ объ основаніи и сущ-

¹⁾ Er will nicht den Schein tragen, als hätte er seinen eigenen Ruhm mit diesem Buche gesucht. Preger, Gesch. der Mystik th. III, 138.

²⁾ Линзеймайеръ полагаетъ, что Таулеру принадлежало до 150 проповѣдей, изъ которыхъ 113 произнесено въ праздничные дни и 37 въ дни святыхъ. Linzenmayer, Geschichte der Predigt. in Deutschland 413 München 1886.

ности вещей, причѣмъ желаетъ прежде всего какъ-бы удовлетворить своей личной любознательности, просвѣтить себя самымъ свѣтомъ высшаго знанія и потомъ уже имъ озарить другихъ. Таулеръ касается вопросовъ о сущности Бога, о Троичности Лицъ настолько, насколько они обусловливаютъ единеніе человѣка съ Богомъ. Самое-же единеніе съ Богомъ вмѣстѣ съ преобразованіемъ души служитъ для него центральнымъ пунктомъ, на который всегда обращается вниманіе; признается такимъ дѣломъ, безъ котораго всякое иное дѣло утрачиваетъ свой смыслъ. Онъ имѣетъ въ виду по своему возвести къ этому единенію съ Богомъ всѣхъ, чтобы въ этомъ единеніи всѣ видѣли смыслъ жизнь. Оттого мистика его имѣетъ болѣе популярный характеръ. Найденное по своему убѣжденію „сокровище“ онъ не просто только старается открыть другимъ, но и—сдѣлать его неотъемлемымъ достояніемъ cadaго. Обладать Богомъ такъ, чтобы въ Немъ жить и Имъ только наслаждаться—предметъ всѣхъ его желаній. Въ одной изъ проповѣдей путь и цѣль мистики Таулеръ представляетъ подъ образомъ корабля, который возводится на высоту, чтобы оттуда забросить неводъ. „Корабль—это духъ. Онъ возводится на высоту, т. е. отрѣшается отъ всего, что не Богъ. Неводъ, который выбрасывается съ высоты—это мысли, которыя въ святомъ созерцаніи преобразуются въ жизни во Христѣ и въ страданіи съ Нимъ, такъ что любовь ко Христу проходитъ всѣ силы и чувства человѣка и душа паритъ въ экстазѣ. Корабль, хотя и возведенъ на высоту, но долженъ подыматься все выше и выше: духъ долженъ отпадать отъ всего, что получаютъ низшія силы, отъ мыслей и образовъ (даже священнныхъ) отъ радости и торжества. Отъ всего этого духъ отвлекается; ничто его не радуетъ, пока онъ не овладѣетъ тѣмъ, чѣмъ онъ услаждается—существеннымъ единеніемъ съ Богомъ. Тогда прежніе образы и искушенія опять возстаютъ, душа приходитъ въ тяжкое состояніе горя, тѣсноты, но она не должна бояться оставаться при себѣ (т. е. вдали отъ міра). Когда же корабль твердо прикованъ къ непоколебимому камню (Христу), о которомъ говоритъ славный Павелъ, то удалить отъ Него не могутъ ни смерть, ни жизнь, ни власть (Рим. 8). Если человѣкъ

въ этомъ состояніи страдаетъ, то онъ чрезъ это получаетъ болѣе (плодовъ), чѣмъ посредствомъ всякихъ внѣшнихъ упражненій и имѣетъ при этомъ миръ при всякой бурѣ и непогодѣ, даже когда онъ ничего не вкушаетъ, подобно бѣдному рыболову. Въ одномъ отношеніи миръ такого человѣка—не миръ, что не имѣетъ самого Бога въ такой степени, въ какой онъ могъ-бы имѣть. Но если мы желаемъ быть обладателями Бога въ силу любви, отдаемся съ любовію такому направленію, то, наконецъ, достигается существенный миръ или преобразование души, къ которому она стремится, хотя бы это (преобразование) послѣдовало въ часъ смерти“¹⁾).

Конечно, главная тема Таулера о высокой важности для человѣка общенія съ Богомъ и о благотворныхъ слѣдствіяхъ этого общенія далеко возвышала его; какъ моралиста надъ средне-вѣковыми схоластиками, которые заботились не о томъ, чтобы выяснитъ этическое ученіе во всей его широтѣ, но о томъ, чтобы точно раздѣлять добродѣтели по категоріямъ на низшія и высшія—общеобязательныя и необязательныя, примѣнить этику до извѣстной степени, съ одной стороны, къ правиламъ древней морали Аристотеля, а съ другой—къ житейской практикѣ. Но самъ Таулеръ въ развитіи своей темы впадалъ въ противоположныя крайности, отрѣшая мораль отъ догматической почвы, извращая болѣе или менѣе, подобно Эккарту, важнѣйшія догматическія истины, служащія основаніемъ нравственности, не сообразуя требованія высшаго идеальнаго совершенства съ реальными условіями земной жизни и ограниченной природы человѣка. Это мы увидимъ, если разсмотримъ догматическое и нравственное ученіе Таулера въ основныхъ пунктахъ.

Если обратитъ вниманіе на общее отношеніе Таулера къ догматическимъ вопросамъ и особенно на отношеніе его къ вопросу о Богѣ, то мы прежде всего должны отмѣтить его похвальную сдержанность въ умозрѣніяхъ. Таулеръ не раздѣляетъ смѣлости своего предшественника Эккарта въ глубокомъ спекулятивномъ раскрытіи догматическихъ вопросовъ. Онъ даже опасается, чтобы стремленіе къ изслѣдованію возвышенныхъ

1) Pred. 81.

предметовъ религіознаго знанія не повело къ заблужденіямъ. „Дѣти“, говоритъ онъ въ одной изъ проповѣдей ¹⁾, „вы не должны спрашивать о возвышенныхъ предметахъ; войдите просто въ ваше внутреннее основаніе и учитесь сами познавать его въ духѣ и природѣ, не спрашивайте о сокровенности Бога, о Его истеченіи и втеченіи (Ausfliessen und einfliessen), о бытіи въ небытіи и о сущности въ небытіи, потому что Христосъ сказалъ: „не вамъ знать тайну Божества и потому мы должны содержать истинную простую вѣру въ Единаго Бога, въ Троичность Лицъ и не широко и не разнообразно, но просто и ясно“. Онъ мотивируетъ эту осторожность опасностію заблужденій, подобныхъ тѣмъ, въ которыя впадали Арій и Савелій. Такая сдержанность въ догматическихъ умозрѣніяхъ могла бы дать намъ основаніе поставить Таулера, какъ богослова, наравнѣ съ Бернардомъ Клервосскимъ. Но далѣе оказывается, что эта сдержанность слишкомъ относительна. Таулеръ предостерегаетъ отъ занятія высшими вопросами только тѣхъ, которые „не имѣютъ къ тому призванія“. „Великіе прелаты и ученые, говоритъ онъ, должны что нибудь имѣть для защиты вѣры, а мы можемъ просто вѣрить“. Кругъ лицъ, призванныхъ къ уясненію вопросовъ вѣры, Таулеръ не хочетъ слишкомъ ограничивать. Онъ находитъ, что „стыдно намъ, не смотря на свѣтъ христіанскаго откровенія, знать меньше, чѣмъ знаютъ отдѣльные язычники, такіе, какъ Платонъ и Прокль“ ²⁾. И если онъ считаетъ необходимымъ предостерегать непризванныхъ отъ особаго мудрованія, то тѣмъ не менѣе сознаетъ, что ничто не можетъ быть такъ пріятно и полезно, какъ знаніе божественныхъ вещей. Въ самомъ знаніи божественныхъ вещей Таулеръ признаетъ необходимымъ придерживаться авторитета „богозаренныхъ учителей“ (gottereuchtete Lehrer) и оставаться въ предѣлахъ начертанныхъ ими. Но вопросъ въ томъ, кого Таулеръ причисляетъ къ богозареннымъ учителямъ, авторитету которыхъ намѣренъ слѣдовать? Несомнѣнно, что подъ ними нужно разумѣть не вселенскихъ учителей, но западныхъ мистиковъ и особенно Эккарта, хотя они прямо и не называются здѣсь по имени.

¹⁾ Pred. 54.

²⁾ Pr. 119 Bõbringer, Die Kirche Christi XVII B.—59—61

Что въ воззрѣніяхъ на Божество Таулеръ ближе всего слѣдуетъ абстракціи указаннаго теософа и тѣмъ самымъ измѣняетъ своей сдержанности, видно изъ опредѣленнаго имъ понятія о божественной сущности. Божественную сущность онъ называетъ, подобно Эккарту, божественнымъ мракомъ (göttliche Finsterniss) ¹⁾, дикою пустынею (wilde Wüste), безыменною, безобразною, безформенною сущностію (namenlose, weise lose, formlose Wesen). Въ сущности Божества уничтожается всякое разнообразіе. Если Тома Аквинатъ опредѣляетъ Божественную сущность, согласно съ Аристотелемъ, какъ чистое дѣйствіе (actus purus), ²⁾ то Таулеръ, подобно Эккарту, устраняетъ въ Божественной сущности всякое жизненное разнообразіе. „Будучи вѣчно единою, Божественная сущность остается безъ дѣлъ; Ея знаніе Божества, Ея любовь—все едино. Она ничто (das Nicht) ³⁾, потому что ея нельзя ни уразумѣть, ни выразить словами. „Нельзя не замѣтить, что Таулеръ, повидимому руководясь благовиднымъ побужденіемъ отрѣшиться понятіе о Богѣ отъ всего конечнаго, ограниченнаго, что замѣчается въ мірѣ, впадаетъ въ грубое заблужденіе, доходя до отрицанія въ Богѣ тѣхъ свойствъ, которыя должны быть приписаны Ему, какъ личному Существу. Такъ Таулеръ воспроизводитъ въ ученіи о Богѣ тотъ абстрактный идеализмъ, который съ особенною опредѣленностію и полнотою развитъ былъ Эккартомъ. Конечно, здѣсь Таулеръ не избѣжалъ и подчиненія древнему языческому неоплатонизму. Это особенно проявляется въ воззрѣніи на отношеніе Троичности къ Божественной субстанціи. Послѣдняя мыслится прежде всего, какъ такая единая сущность, которая не только исключаетъ всякое разнообразіе свойствъ, но и разнообразіе Лиць. Заслуживаетъ вниманія, что Таулеръ въ своемъ опредѣленіи понятія о Божественной сущности ссылается на неоплатоника Прокла, который понимаетъ „Единое“, какъ спокойный, молчаливый, спящій, неоощуцаемый Разумъ“ ⁴⁾. Без-

1) Pred. 145.

2) Preger. II t. 181.

3) Das Nicht, weil man es nicht verstehen noch geworten mug. Pred. 66.

4) Preger t. III. 151.

жизненная абстракція неоплатоническаго философа представляется Таулеру абсолютною истиною и онъ удивляется что христiane далеки отъ нея. „Чада мои, взываетъ Таулеръ, великій стыдъ для насъ, если мы слишкомъ далеки отъ того, что язычникъ уразумѣлъ и къ чему онъ пришелъ“¹⁾. Къ обезразличенію существа Божія Таулеръ могъ приходить и при развитіи мистической тенденціи о тѣсномъ общеніи съ Богомъ въ основѣ духа человѣческаго, такъ какъ послѣднее мыслилось возможнымъ, но при устраненіи разнообразія въ духовной субстанціи, что мы увидимъ ниже. Таулеръ оспариваетъ Ому Аквината, полагающаго, что образъ Божій въ человѣкѣ лежитъ въ дѣятельности его силъ. „Несравненно выше и совершеннѣе учатъ иные мастера: онъ лежитъ во внутреннѣйшемъ сокровеннѣйшемъ, глубочайшемъ основаніи духа: въ немъ Богъ существенно и дѣйствительно присутствуетъ и наслаждается Собою“. Но если Богъ Самъ Собою наслаждается въ основаніи духа, то это основаніе должно показывать намъ, каковъ Богъ по своему существу. Средство между духомъ и Богомъ полагается такимъ образомъ не въ томъ, что составляетъ особенность личности, а въ безразличіи субстанціональнаго начала²⁾.

Таулеръ, однако, находитъ въ Существѣ Божіемъ двѣ стороны—субстанціональную и модальную—образную. Иное дѣло Существо Божіе само въ себѣ и иное во—внѣ—въ своемъ образѣ, природѣ. Хотя Богъ остается себѣ равнымъ въ своей сущности и въ своемъ чистомъ образѣ³⁾, истекшемъ изъ нея однако въ сущности Богъ пребываетъ въ безформенномъ единствѣ, а въ образѣ, или природѣ Онъ проявляется въ разнообразіи Лицъ. Природа или образъ есть объектированіе сущности, то, въ чемъ Богъ себя познаетъ, возвышается до понятія

¹⁾ Er (Proclus) nimmt dies eine wie eine stillschweigende, schlafende, gottliche, unempfindliche Verständnis. Kinder, das ein Heide dies verstand und dazu kam, dass aber wir dem so fern und so ungleich sind, das ist uns ein Schimpf und eine grosse Schande. Predigt 69. Preger, t III 151:

²⁾ Predigten 36. 64 Böhringer, Die höchste Ansicht (die mystische) sei diese nige, worum das trinitarische Bild im allerinnersten, in dem allerbogernsten Grunde der Seele Böhringer, Kirche Christi t XVIII—61.

³⁾ Pred. 77.

о Себѣ и дѣлается Отцемъ. Образъ—это Самъ Богъ, исходящій изъ своей сущности и въ немъ любящій и познающій себя. Здѣсь въ образѣ пробуждается личная жизнь въ Богѣ, которая была скрыта въ сущности, какъ потенція, возможность. У Таулера, какъ у Эккарта, мы находимъ, что объектированіе сущности есть условіе для изведенія личности и для самооткровенія ея. Лица, которыя тождественны съ сущностію и заключались въ ней только потенциально чрезъ образъ, или отраженіе ея, выходятъ изъ своего единства къ своему самооткровенію ¹⁾. Такъ объясняетъ Таулеръ происхожденіе Лицъ Пресвятой Троицы. Въ виду этого Берингеръ справедливо говоритъ, что въ Троицѣ Таулеръ созерцаетъ вѣчный божественный процессъ жизни и самосознанія. Самъ мистикъ частіе по отношенію къ Лицамъ Пресвятыя Троицы раскрываетъ этотъ процессъ такъ. „Отецъ въ своей личной особенноти обращается въ Себя Самого своимъ божественнымъ разумомъ и проникаетъ (durchsicht) Себя самого свѣтлымъ разумомъ въ существенной глубинѣ (Abgrund) своего вѣчнаго существа. Однимъ разумѣніемъ Себя самого Онъ выражаетъ Себя и Слово Его (такъ выраженное) есть Сынъ; познаніе Себя Самого въ Немъ есть рожденіе Сына въ вѣчности. Онъ внутри пребываетъ въ существенномъ единеніи и исходитъ изъ Себя въ личномъ различіи. Чрезъ самоуслажденіе Собою Онъ истекаетъ въ невыразимую любовь, которая есть Духъ Святъ. Такъ Онъ пребываетъ внутри, исходитъ и опять входитъ“ ²⁾. Такимъ образомъ Лица Пресвятыя Троицы возникаютъ въ Богѣ въ силу открывшагося въ Немъ процесса самопознанія: пребывая первоначально въ единствѣ природы безформенными, (unbildlich) они чрезъ самопознаніе достигаютъ различія. Значитъ, Таулеръ въ ученіи о Троичности Лицъ раздѣляетъ извѣстное намъ заблужденіе о *временномъ происхожденіи Троичности* Лицъ и тѣмъ самымъ ослабляетъ понятіе объ абсолютномъ совершенствѣ Божественнаго Существа. Отецъ производитъ Сына, когда въ Немъ открылся процессъ самопознанія.

¹⁾ Pr. 69. Preger. Gesch. d. Myst. t. III s. 152.

²⁾ Pred. 80. Böhringer, Die Kirche Christi t. XVII s. 61.

Троица, представляемая мистикомъ, носить слѣды искусственной дѣланности. Образъ молчаливый становится въ Сынѣ проглаголаннымъ Словомъ, въ которомъ Отецъ созерцаетъ Себя. Самоуслажденіе знаніемъ въ Отцѣ служитъ причиною происхожденія Духа Святаго, который составляетъ ихъ взаимную любовь ¹⁾). Термины „течетъ“ „истекаетъ“ (fließt, ausfließt), принимаемые къ происхожденію Лицъ, указываютъ на подчиненіе ихъ натуральной необходимости. И если Таулеръ поправляетъ иногда свои ошибочныя выраженія церковною терминологіею, то онъ въ дѣйствительности не становится на высоту православнаго пониманія догмата. Онъ оканчиваетъ свое ученіе о Троицѣ тѣмъ, что допускаетъ обратное истеченіе Лицъ въ единство сущности, такъ что они не удерживаютъ своей устойчивости ²⁾), а являются какъ бы только качествами, модализирующими Божественную сущность. То, что изошло изъ нея, должно опять въ нее войти (geht aus und geht wider ein) Лица потому мыслятся и означаются то истекающими, то втекающими въ сущность (ausfließend und einfließend). Такое обратное истеченіе Лицъ (rückfluss) въ божественную сущность допускается Таулеромъ какъ *прообразъ мистической жизни въ единичной душѣ*, которая должна „такимъ-же способомъ втекать въ Бога, какимъ она истекаетъ изъ Него“ ³⁾).

При такомъ пантеистическомъ воззрѣніи на Троичность Лицъ, Таулеръ не могъ возвыситься до православнаго ученія о созданіи міра творческою волею Бога, хотя, онъ повидимому готовъ допустить, что Богъ, дѣлаясь личнымъ, тѣмъ самымъ получаетъ способность къ свободной активной дѣятельности, скрывавшейся въ Немъ потенциально ⁴⁾). Миротвореніе въ дѣйствительности является продолженіемъ того-же изліянія Бо-

¹⁾ Pred. 69.

²⁾ Напрасно это усиливается доказать Пререрь. Preger, Gesch. der Myst. t. III, 154.

³⁾ Die Ausflüsse fließen wieder ein in unaussprechlichem Wohlgefallen ihrer selbst und in einem Gebrauchen ihrer selbst. Pred. 69. 80 Nach derselben Weise als sie ausgeflossen ist aus Gott, nach derselben wieder einfließen Gott. Böhlinger, 63.

⁴⁾ Pred. 94.

жества въ тваряхъ, какое проявилось въ Троичности Лицъ. „Такъ Отецъ долженъ былъ излиться въ божественномъ Лицѣ и далѣе Онъ долженъ былъ излиться въ тваряхъ“. Между откровеніемъ Бога въ Себѣ и въ мірѣ устанавливается непосредственная связь ¹⁾. Слово Божіе служитъ началомъ, обуславливающимъ такую связь. „Все, что Богъ когда-либо создалъ, это Онъ отъ вѣчности образовалъ въ Себѣ Самомъ, въ Единородномъ Сынѣ, Иисусѣ Христѣ, Который потому служитъ Прообразомъ всего того, что когда-либо было создано“ ²⁾. Этотъ прообразъ совмѣщалъ въ себѣ идеи, или образы вещей, которые были въ Богѣ, какъ живые образы безъ начала и конца. Не смотря на то, что Таулера старался здѣсь до извѣстной степени придерживаться церковной терминологіи о созданности міра, не смотря также и на то, что онъ часто возстаетъ противъ пантеизма сектантовъ, извѣстныхъ подъ именемъ „Братевъ и Сестеръ свободнаго Духа“, позволявшихъ себѣ прямо признавать міръ необходимымъ внѣшнимъ проявленіемъ божественной сущности ³⁾, нашъ мистикъ въ дѣйствительности далекъ отъ того, чтобы послѣдовательно провести грань между конечными существами по ихъ тварности и Богомъ, какъ Творцемъ міра. Они выводятся изъ сущности Бога, при посредствѣ Слова, какъ космической силы и свойства божественной сущности, представляемая подъ видомъ безначальныхъ, безконечныхъ идей, превращаются въ сущности вещей, какъ они являются въ мірѣ, въ своей конкретній формѣ. Потому едва-ли правы и въ данномъ случаѣ нѣкоторые нѣмецкіе ученые (Берингеръ и Прегеръ), старающіеся оградить Таулера отъ упрековъ въ пантеизмъ ⁴⁾. Троичность Лицъ обозначается Таулерамъ, какъ начало и конецъ тварей. Ближайшее отношеніе къ міру, какъ космическая сила, имѣетъ Сынъ Божій. „Его Сущ-

1) Also hat er Vater sich ausgegossen an dem Ausgang den götlichen Person, und furbas hat er sich ergossen an die Kreaturen. Pr. 8.

2) Pred. 94. Alles das Gott je schuf, das hat er ewiglich gebildet in sich selber, in seinem eingebornen Sohn Iesu Christo, der da ist ein Vorbild alles des, das je geschafen ward.

3) Predigten 118, 104.

4) Böhringer, XVIII 65. Preger, th. III 157 op. cit.

ность—причина, сущность и начало всѣмъ вещамъ“¹⁾. Идеи вещей видимаго міра выводятся изъ Бога подъ видомъ истеченія и по условіямъ происхожденія не отдѣляются отъ Сына Божія, совмѣщающаго ихъ въ себѣ.

Космологическія воззрѣнія Таулера не отличаются надлежащею цѣльностью. Онъ не озабоченъ, подобно Эккарту, строгимъ развитіемъ эмананціонной теоріи, не двоится между противоположными крайностями оптимизма и пессимизма. Правда, нѣкоторая склонность къ послѣднему въ Таулерѣ замѣчается. Видимый міръ со всѣми своими разнообразными явленіями вызываетъ въ немъ тоскливое чувство. Онъ часто говоритъ о вещахъ міра какъ о скоропреходящихъ (zergänglich), мертвыхъ въ себѣ (tödtlich in ihnen selbst)²⁾. Однако пессимизмъ Таулера не простирается такъ далеко, какъ у Эккарта. Если Таулеръ и сострадательно относится къ людямъ, тяготящимся къ міру, называя ихъ также мертвыми, слѣпыми людьми, затемняющими свои духовныя очи суетнымъ величіемъ его, то не дѣлаетъ общихъ воззваній ко всему человѣчеству о необходимости „бѣгства изъ міра“.

Антропология Таулера основана на воззрѣніяхъ древнихъ философовъ, воспроизводимыхъ многими средневѣковыми теологами. Онъ раздѣляетъ древнее ученіе о тройкомъ составѣ человѣческой природы. Одинъ человѣкъ, по его словамъ, заключается въ себѣ какъ-бы три человѣка—внѣшняго, или животнаго, внутренняго, или разумнаго и высшаго, или богоподобнаго³⁾. Но если въ общемъ это ученіе не представляетъ чего-нибудь своеобразнаго, то сужденія Таулера объ особенностяхъ разумной и богоподобной природы человѣческой имѣютъ важное значеніе, такъ какъ на нихъ основываются дальнѣйшіе выводы о возможности непосредственнаго общенія съ Богомъ, сближающіе Таулера съ Эккартомъ. Особенность разумной природы

1) Sein Wesen ist allen Dingen ein Ursach und ein Wesen und ein Anfang.

2) Böhringer, op. c. t. XVII s. 65.

3) Predigt. 93. Der Mensch ist recht, als ab er drei Menschen sei.. Der eine ist der auswindige, tierische, sinnliche Mensch; der andere ist der inwendige vernünftige Mensch, mit seinen vernünftigen kräften; der dritte Mensch ist das Gemüt, der alleroberste Teil der Seele.

заключается въ томъ, что она постепенно при посредствѣ различныхъ познавательныхъ и дѣятельныхъ силъ отвлекаетъ чело-вѣка отъ внѣшняго міра и возводитъ къ вѣчности. Глазными силами души (воображеніемъ, разумомъ и свободною волею) познается и осуществляется то, что имѣетъ отношеніе къ Богу и къ вѣчности. Однако не они составляютъ высшую богоподобную природу чело-вѣка. Выше разумнаго чело-вѣка, выше его разнообразныхъ силъ лежитъ духъ (Geist, Gemüt, mens). Это— „основа души“ (Grund, Abgrund), въ которой скрыто истинное благородство чело-вѣческой природы. Это „искра Божества“, это истинный „образъ Божій“ (das Bild) ¹⁾. Напрасно нѣкоторые, подобно Бл. Августину, поставляютъ образъ Божій въ вы-шихъ силахъ—памяти, разумѣ и волѣ. Силами этими воспри-нимается Святая Троица, но не постигается сущность Бо-жества. Здѣсь—истина, но на низшей степени. Ближе къ дѣлу подходит мейстеръ Тома, поставляющій совершенство образа Божія въ дѣятельномъ упражненіи духовныхъ силъ чело-вѣка (actualitas). Неизмѣримо выше тѣхъ учителя, которые говорятъ, что образъ Божій лежитъ въ сокровеннѣйшей, глубочайшей основѣ души, гдѣ Богъ существенно и дѣйствительно присут-ствуетъ ²⁾. Это основное начало природы чело-вѣка также про-сто, также таинственно въ силу своей неопредѣлимости, какъ Божество Само въ Себѣ. Но въ немъ, однако, лежитъ корень идеальнаго влеченія къ Богу, увлекающаго и всю духовную природу. Это влеченіе къ Богу проявляется въ чело-вѣкѣ съ такою непреодолимою силою, что оно не потухаетъ даже въ аду ³⁾. Его не можетъ остановить Самъ Богъ. Онъ имѣетъ силу во всемъ, но не можетъ ослабить въ чело-вѣкѣ жажды по себѣ самомъ ⁴⁾. Для уясненія понятія о сущности этого высшаго

¹⁾ Predigt 101.

²⁾ Predig. 69. Aber nun spréchen andere Meister und das ist unzähligh v ie höher und ferner und sprechen, dass es liege im allerinnersten, in dem aller-verborgensten, tiefsten Grunde der Seele, da sie da in dem Grunde hat Gott wesent-lich und wirklich und istiglich.

³⁾ Pred. 93.

⁴⁾ Pred. 76. Die Seele hat einen Funken und einen Grund in sich, also auch Gott nicht vermag, der doch alle Dinge vermag, dass er denn Durst mit etwas an-derem lösche, denn mit sich selbst.

начала въ человѣкѣ Таулеръ ссылается на неоплатоника Прокла, который называетъ это начало сномъ, божественнымъ спокойствіемъ и говоритъ, что въ немъ лежитъ скрытое влеченіе къ Единому, которое далеко выше разума и разсудка и если душа за нимъ туда устремляется, то она дѣлается божественною и живетъ божественною жизнію ¹⁾. Духъ прежде всего служитъ основнымъ началомъ, регулирующимъ силы человѣка. Отсюда—изъ основы духа силы принимаютъ свое начало и туда же они изливаются. Но самъ духъ—выше силъ, онъ возвышается надъ ними и служитъ особою мѣрою для нихъ. Здѣсь положено начало знанія. Духъ называется мѣрою (*mens—mensura*), потому что онъ знаетъ все прочее, всему даетъ опредѣленную форму, оцѣниваетъ всѣ вещи, показываетъ каждой изъ нихъ свое мѣсто. Въ немъ находится не только принципъ знанія, но вмѣстѣ и принципъ жизни для человѣка. Это „форма души“, которая попускаетъ ее саму изливаться и формироваться въ отдѣльныхъ силахъ и относится къ множеству и разнообразію силъ, какъ ихъ образъ тождественный въ себѣ ²⁾. Какъ такой, образъ души при своей неизмѣнности есть начало дѣйствующее. „Знайте, чада, великіе мастера говорятъ, что духъ дѣйствуетъ—спитъ ли человѣкъ, бодрствуетъ, приобретаетъ ли онъ знаніе, или пребываетъ въ незнаніи“.

Нельзя не замѣтить, что Таулеръ впадаетъ въ противорѣчіе съ собою, приписывая духу дѣятельность послѣ того, какъ вмѣстѣ съ неоплатоникомъ Прокломъ онъ опредѣлилъ его, какъ начало покоящееся. Это противорѣчіе, впрочемъ, онъ старается устранить, хотя и не вполне успѣшно, тѣмъ, что дѣятельность свойственна духу потенциально и притомъ, если она и проявляется реально, то не всегда сознается нами, вслѣдствіе обращенія вниманія на предметы внѣшніе, преходящіе. Устраненія такого противорѣчія во взглядахъ на духъ онъ видимо ищетъ въ самомъ неоплатонизмѣ. По словамъ Прокла, духъ

¹⁾ Pred. 93. Proclus ein heidnischer Meister, nennt das einen Schlaf eine Stille und ein göttlich Rasten, und spricht: es ist ein verborgenes Suchen des einigen Einen, das fern ist über die Vernunft und das Verständnis, und wenn sich die Seele darein kehrt, so wird sie göttlich und lebet eines göttlichen Lebens.

²⁾ Ibid.

всегда дѣйствуетъ въ насъ и даетъ намъ свѣтъ духовной мысли, но мы не всегда ощущаемъ его. Только тогда, когда мы становимся чистыми отъ тревоженія, въ дѣйстви и находимся въ свѣтломъ спокойствіи, духъ является намъ и, такъ сказать, говоритъ съ нами. Тогда раздается въ насъ его голосъ, который прежде не былъ слышенъ нами и (какъ-будто) молчалъ¹⁾.

Обращаясь далѣе къ качественному опредѣленію духа какъ въ себѣ самомъ, такъ и въ дѣйстви, Таулеръ идеализируетъ его совершенство, подобно Эккарту. „Духъ издаетъ свѣтъ, освѣщающій истину. Это мѣсто, гдѣ свѣтитъ жизненная истина²⁾. Подобно Эккарту, онъ называетъ духъ тою „искрою“, которая возлетаетъ такъ высоко, что за нею не можетъ слѣдовать разумъ. „Духъ не успокоится, пока опять не войдетъ въ божественную основу, изъ которой онъ истекъ и въ которой онъ пребывалъ въ своей несозданности“³⁾. По своему духовному началу человѣкъ былъ единою сущностію съ Богомъ, прежде чѣмъ получилъ отдѣльное бытіе въ мірѣ. Потому Таулеръ въ духѣ Эккарта говоритъ: мы по нашей несозданности были едины съ Богомъ. „Озаряющій насъ свѣтъ даетъ свидѣтельство, что человѣкъ былъ вѣчно въ Богѣ въ своей несозданности. Тамъ онъ былъ въ Немъ, человѣкъ-Богъ былъ въ Богѣ. Св. Іоаннъ пишетъ: все, что создано, было жизнію въ Немъ. И то самое, что теперь является въ своей тварности, было вѣчно въ Богѣ въ своей несозданности, одною и тою-же сущностію съ Богомъ“⁴⁾. Естественно, что духъ истекшій изъ сущности Божества, не можетъ быть чуждымъ ему и по полученіи отдѣльнаго личнаго бытія. Отсюда у Таулера въ разныхъ формахъ съ необыкновенною силою развивается ученіе объ иманентности Бога въ духѣ человѣческомъ, уничтожающее границы между существомъ конечнымъ и безконечнымъ. Вѣчная

1) Preger, Geschichte der Myst. t. III, 165.

2) Pr. 119, 33.

3) Pred. 93. Denn er (dieser Funke) rastet nicht, er komme denn wieder in der göttlichen Grund, daraus er geflossen ist, da er in seiner ersten Ungeschaffenheit war.

4) Pred. 119. Dasselbe das der Mensch nun ist in seiner Geschaffenheit, das ist er ewiglich in Gott gewesen in Ungeschaffenheit, ein istig Wesen mit Gott.

воля Божія и вѣчный порядокъ, зависящій отъ Бога, состоятъ въ томъ, что Онъ желаетъ пребывать въ основѣ человѣка ¹⁾. „Духъ—это не только образъ Божій,—это Самъ Богъ въ своей собственной чистой божественной сущности. Въ немъ, какъ въ свосмъ собственномъ образѣ, Богъ любитъ Себя, познаетъ Себя, находитъ свое самоуслажденіе и дѣйствуетъ въ немъ. Потому душа боговидна и божественна. Она дѣлается всѣмъ по благодати, чѣмъ является Богъ по природѣ ²⁾. Заслуживаетъ вниманія, что Таулеръ при развитіи своихъ мыслей объ имманентности Бога въ духѣ человѣческомъ опять ссылается на Прокла и какъ мы знаемъ, признаетъ постыднымъ для христіанъ, что они не понимаютъ того, что было понятно язычникамъ ³⁾. Но отсюда же мы видимъ, что одна изъ причинъ заблужденій мистика состояла въ его приспособленіи догматическихъ и нравственныхъ истинъ христіанской религіи къ языческому неоплатонизму. Въ силу своего основнаго положенія объ имманентности Бога въ духѣ человѣческомъ Таулеръ учитъ не о томъ, чтобы возвышать мысли и чувства къ Высочайшему Существо, обитающему превыше всего тварнаго, а только о томъ, чтобы углубляться въ себя и въ своемъ духѣ искать Того, Кто даетъ новую жизнь и съ Кѣмъ необходимо соединяться.

Такъ, примѣняясь къ словамъ Иисуса Христа, выраженнымъ въ XVII главѣ Евангелиста Луки, Таулеръ говоритъ: „Царство Божіе въ васъ. Кто хочетъ найти царство, именно Бога со всѣмъ Его богатствомъ и въ Его сущности и природѣ, тотъ долженъ искать Его во внутреннѣйшей основѣ, гдѣ Богъ гораздо ближе къ душѣ и въ болѣе тѣсномъ отношеніи къ ней находится, чѣмъ душа къ себѣ самой ⁴⁾. „Была нѣкогда ладья Симона,

¹⁾ Pred. 69.

²⁾ Pred. 77.—Dies Bild ist aber nicht, dass die Seele allein nach Gott gebildet sei, sondern es ist dasselbe Bild, was Gott Selber ist, in seinem eigenem, lauteren, göttlichen Wesen und allhier in diesem Bilde, da liebet Gott, da erkennt Gott, da geniesset Gott, seiner selbst und wirket in ihr. In diesem wird die Seele allzumal gottfarben und göttlich sie wird alles von Gnaden, was Gott von Natur ist.

³⁾ Pred. 69.

⁴⁾ Pr. 77. Gott der Seele weit höher mit inwendiger ist, denn die Seele sich selbst.

т. е. послушнаго праваго челоуѣка, на которой училъ Христосъ. А теперь какова ладья, въ которой Богъ истинно возсѣдаетъ? Это духъ, внутреннее основаніе въ челоуѣкѣ. Тамъ Господь нашъ невидимо для насъ (внутренно) покоится; да восхоцетъ кто Его услышать во внутренней основѣ, пусть тотъ оставитъ всѣ вещи міра и обратится въ основу ¹⁾. „Но почему именно духъ служить мѣстомъ присутствія Божества? Это объясняется не только родствомъ духа съ Божествомъ въ силу его особаго происхожденія, но вмѣстѣ родствомъ по простотѣ и чистотѣ его сущности, возвышающей духъ надъ силами его, обращенными къ множественности вещей и утрачивающими свою чистоту отъ соприкосновенія съ ними. Духъ „свободенъ отъ всякихъ средствъ и образовъ“. Основа его безобразна (das Weislose). И въ этомъ причина, почему Богъ исключительно можетъ соединяться съ нимъ безъ образа и подобія ²⁾. Въ основаніе духа не проникаетъ ничто чуждое, никакая тварь, никакой образъ. Это „пустыня“, въ которую не проникаетъ ни одна мысль. Оно такъ широко и глубоко, что въ немъ нѣтъ ни времени, ни мѣста“ ³⁾. Это „бездонная глубина“, которая течетъ подобно водамъ, не имѣющимъ предѣловъ въ своемъ теченіи. Она какъ—будто все хочетъ потопить. Все идетъ въ эту „бездну“, но ничто ее не можетъ наполнить. Ее не могутъ наполнить и удовлетворить всѣ твари міра, кромѣ Единаго Бога со всею Его безпредѣльностію. Этой безднѣ соответствуетъ одна только божественная сущность ⁴⁾. Однако душа сюда должна обращаться съ своими силами для объединенія съ Богомъ и для достиженія всесторонняго преобразования. „Здѣсь въ глубинѣ духа“ созданное ничто „погружается въ несозданное ничто“. И тогда-то исполняются слова пророка: *бездна бездну призываетъ*. Бездна созданная ведетъ въ бездну несозданную и двѣ бездны дѣлаются простою единицею, чистою божественною сущностію. Здѣсь духъ теряется въ Духѣ

1) Pred. 82.

2) Pred. 69, 36.

3) Pred. 145, 36.

4) Pred. 36.

Божіемъ; онъ потопаетъ въ бездонномъ морѣ¹⁾. Такъ какъ въ основѣ духа Богъ присутствуетъ, дѣйствуетъ и царствуетъ, то человѣкъ здѣсь черпаетъ божественную жизнь; въ своей основѣ духъ совершенно расплавляется; самъ себя озаряетъ во всѣхъ вещахъ и перегораетъ въ Богѣ, горящемъ огнемъ любви существенно и натурально²⁾. Безграничная идеализація духовной природы доводится Таулеромъ наконецъ до того, что подобно Эккарту, онъ видитъ въ ней какъ бы натуральную почву для воплощенія Слова Божія. „Въ этомъ основаніи Отецъ рождаетъ Своего Единороднаго Сына въ сотни разъ скорѣе, чѣмъ въ одинъ моментъ по нашему разумѣнію—рождаетъ въ благородствѣ Своей собственной святости“³⁾.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

1) Pred. 81. Also versinkt das geschaffene Nichts in das ungeschaffene Nichts, das man nicht verstehen, oder geworten mag. Hier wird das Wort wahr, das in dem Psalter steht und das der Prophet spricht. Abyssus abyssum invocat, der Abgrund führt in den Abgrund. Der Abgrund, der geschaffen ist, führt in den ungeschaffenen Abgrund und die zwei Abgründe werden ein einziges Eins, ein lauters gottliches Wesen und da hat sich der Geist in dem Geist Gottes verloren, in dem grundlosen Meer ist er ertrunken.

2) Ped. 63.

3) Pred. 69.—In diesen Grund gebiert der himlische Vater seinen eingebornen Sohn hundert tausendmal schneller, denn ein Augenblick ist nach unserem Verstehen, in dem Adel in der unaussprechlichen Klarheit seiner selbst.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Продолженіе *).

Патріархъ Игнатій аппелируя къ папѣ Николаю по поводу высказаннаго противъ него обвиненія, очень польстиль гордости этого папы. Въ доказательство этого достаточно привести слѣдующую подпись подъ актомъ его аппеляціи: „Игнатій, угнетенный тиранніею и пр. нашему Святѣйшему господину и блаженнѣйшему предсѣдателю, патріарху всѣхъ престоловъ, преемнику св. Петра, князю апостоловъ, Николаю, вселенскому папѣ, и его святѣйшимъ епископамъ и мудрѣйшей *вселенской Римской Церкви*“¹⁾. Св. Григорій В. отвергалъ подобныя титулы, какъ *дѣвольскія измышленія*; мы видѣли это выше изъ его писемъ къ Іоанну Постнику; но папство св. Григорія В. уже не существовало; оно уступило мѣсто политико-церковному учрежденію, для коего *власть* была единственною заботою. Игнатій, льстя честолюбію Николая, становился правымъ въ глазахъ этого папы. Фотій же, державшійся древняго ученія, смотрѣвшій на Римскаго епископа единственно только, какъ на *перваго* епископа, не усвоивъ ему никакой личной власти, могъ быть только виновнымъ. Такимъ образомъ, не подвергая дѣла дальнѣйшему разслѣдованію, Николай произнесъ Фотію анаѣму

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1894 г.

1) См. *Libel. Ignat.* въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, т. VIII. Многие ученые сомнѣваются въ подлинность этого сочиненія. Мы съ трудомъ вѣримъ, чтобы Игнатій, не смотря на свои добрыя отношенія съ Римомъ, могъ обращаться къ папѣ въ формѣ, которую здѣсь можно читать.

на соборѣ, который созвалъ въ Римѣ въ началѣ 863 года. „Мы объявляемъ его, говоритъ онъ, лишеннымъ всѣхъ іерархическихъ достоинствъ и всѣхъ іерархическихъ должностей,—властію Бога всемогущаго, святыхъ апостоловъ Петра и Павла, всѣхъ святыхъ, шести вселенскихъ соборовъ и *сужденіемъ, высказаннымъ Духомъ Святымъ чрезъ насъ*“ ¹⁾. Въ своемъ осужденіи онъ осмѣлился даже обвинять Фотія въ дурномъ обращеніи, которому подвергался Игнатій. Это была клевета, почерпнутая изъ доносовъ враговъ Фотія и потомъ повторяемая всѣми римскими писателями, говорившими о разногласіи между этимъ патриархомъ и Николаемъ ²⁾. Наконецъ изъ всего, что сдѣлалъ этотъ папа очевидно, что онъ рѣшился отвергать всѣ доводы въ пользу Фотія и не давать имъ никакого значенія. Для него нѣсколько монаховъ, приверженцевъ Игнатія, прибывшихъ въ Римъ, имѣли гораздо большій авторитетъ, чѣмъ соборъ, состав-

¹⁾ *Собрание соборовъ* P. Labbe, т. VIII.

²⁾ Мы не придаемъ никакого значенія всему тому, что рассказываютъ враги Фотія относительно страданій Игнатія; 1) потому что всѣ ихъ подробные рассказы нисколько не рѣшаютъ принципиальнаго вопроса; 2) потому что эти рассказы запечатлѣны очевиднымъ преувеличеніемъ; 3) потому что Фотій не можетъ быть отвѣтственъ въ преслѣдованіяхъ, по свидѣтельству исторіи. Игнатій не навлекъ ли на себя ненависти императора и Варды своею ревностію, очень мало благоразумною, своими поступками съ Григоріемъ Сиракузскимъ, своими недружелюбными чувствами къ правительству? Вотъ вопросы, въ отношеніи къ которымъ нельзя дѣлать его совершенно правымъ даже съ помощію рассказовъ его приверженцевъ. Можно даже сказать, что эти пристрастные рассказы унижаютъ его своими крайностями. Отказъ отречься отъ престола вызвалъ противъ него жестокости двора; мы не отрицаемъ этого, хотя подробности этихъ жестокостей представляются намъ съ характеромъ, очень мало вѣроятнымъ. Но Фотій былъ ли соучастникомъ этихъ жестокостей? Мы отвѣчаемъ отрицательно. Прежде всего потому, что безпристрастные писатели не приписываютъ ихъ ему никакимъ образомъ и потому, что онъ самъ въ своихъ письмахъ къ Вардѣ протестовалъ противъ жестокостей, оказанныхъ его противникамъ. Въ его письмахъ можно читать эту переписку, достойную великаго и святаго епископа. Не должно ли думать, что только въ отношеніи къ Фотію его интимная переписка не можетъ служить документомъ, достойнымъ вѣроятія? Римскіе историки утверждаютъ, что онъ писалъ свои письма лицемерно. Но писатели безпристрастные и независимые, которые даютъ имъ вѣру, были ли тоже лицемерами? Можно ли повѣрять, что заклятые враги Фотія лишь одни обладаютъ привилегіею утверждать истину, говоря о Фотіѣ? Если надобно судить о чловѣкѣ на основаніи свидѣтельствъ его враговъ, то кто когда-либо будетъ признанъ невиннымъ? Держась этого метода, могутъ доказать, что Самъ Христосъ достоинъ былъ смерти.

ленный изъ трехъ-сотъ двадцати восьми епископовъ, огромнаго числа блага духовенства и монаховъ, и разсуждавшихъ въ присутствіи несмѣтной толпы народа. Надобно согласиться, что въ поведеніи Николая сказывался иной мотивъ, а не защита Игнатія или справедливость его дѣла. Онъ заявлялъ себя *хранителемъ божественной власти и органомъ Св. Духа*. Во имя этого заявленія, онъ усвоилъ себѣ всѣ права. Но вселенскіе соборы, приводимые имъ въ доказательство его рѣшенія, постановили, что епископъ не можетъ быть подвергнутъ ни суду, ни осужденію иначе, какъ только соепископами одной и той же провинціи; и они не усвоили Римскому епископу большей власти, чѣмъ другимъ. Что же касается притязаній Николая на божественную власть, то извѣстно, какъ надобно смотрѣть на это, и его доводы достойны тезиса, который онъ хотѣлъ доказать.

Императоръ Михаилъ, узнавши о рѣшеніи Римскаго собора, написалъ къ Николаю письмо, исполненное угрозъ и презрѣнія (864). Онъ молчаливо предполагаетъ, что враги Фотія внушили ему это рѣшеніе, полагая, что императоръ заботится только о своихъ удовольствіяхъ. Соображеніе это въ ихъ глазахъ, было единственнымъ доказательствомъ. Николай отвѣтилъ Восточному императору очень длиннымъ письмомъ, наполненнымъ фактами сомнительными, сужденіями ложными и историческими ошибками самыми грубыми. Изъ этого письма видно, что императоръ противопоставилъ папскимъ притязаніямъ множество фактовъ, приводившихъ первенство римскаго епископа къ его истиннымъ границамъ; Николай опровергаетъ эти факты поверхностнымъ образомъ; его разсужденія являются тщетными и онъ смѣшиваетъ нѣкоторыя случайныя обстоятельства съ признаніемъ абсолютной власти, которую онъ усвоилъ себѣ. Вотъ примѣръ его ложныхъ сужденій:

„Надобно замѣтить, что Никейскій соборъ, равно какъ и всѣ другіе соборы, не сообщали никакихъ преимуществъ римской Церкви, о которой знали, что она, въ лицѣ Петра, *удостоилась обладанія правами во всей полнотѣ власти, и получила вѣствованіе надъ всеми овцами Христа* ¹⁾). Онъ основываетъ это

¹⁾ Quae in Petro noverat eum totius potestatis jura pleniter meruisse et cuistarum Christi ovium regimen accepisse.

сужденіе на свидѣтельствѣ папы Бонифація. „Если, продолжаетъ онъ, внимательно изслѣдуютъ опредѣленія Никейскаго собора, то конечно найдутъ, что соборъ не сдѣлалъ никакого расширенія (правъ) для Церкви римской; но скорѣе съ ней взялъ примѣръ въ отношеніи къ тому, что усвоилъ Церкви Александрійской“. Николай не прибавляетъ, что соборъ признавалъ власть римскаго престола надъ пригородными Церквами основанною *единственно на обычаѣ, а не на божественномъ правѣ*; онъ не замѣчаетъ также, что когда Церкви Александрійской *усвоятъ* власть *аналогичную* съ властію Церкви римской, то этимъ признаютъ, что эта послѣдняя власть не имѣетъ ничего божественнаго, потому что соборъ не можетъ усвоить божественной власти.

Съ такою то силою сужденій Николай отвѣчаетъ на всѣ возраженія своего противника противъ папской автократіи.

Онъ заключаетъ различіемъ двухъ областей, въ которыхъ должны дѣйствовать священство и императорство. Если Михаилъ нуждался въ знаніи того, что онъ не имѣлъ никакого права относительно церковныхъ дѣлъ: то само папство не должно ли было понять, что оно не имѣло никакого права въ отношеніи къ свѣтскимъ дѣламъ?

Церковь восточная должна была протестовать противъ посягательства Николая. Посягательства эти были противоположны древнему праву. Даже ультрамонтаны вынуждены были сознаться въ этомъ, хотя и не прямымъ образомъ. Одинъ писатель ¹⁾, выдающій себя за историка Фотія и принимающій за истину утвержденія заклятыхъ враговъ этого патріарха, вынужденъ былъ очевидностію выразиться слѣдующимъ образомъ: „Раздѣленіе бросило большой свѣтъ на ученіе относительно первенства святаго престола. *Никогда* преимущества не были лучше утверждены, какъ въ борьбѣ Николая... съ схизматическими фотиніанами“. Можно ли повѣрить, что до десятаго столѣтія не представлялся никакой случай сдѣлать очевидными эти преимущества, если они дѣйствительно принадлежали Римскому престолу? Факты, изложенные нами прежде, достаточно

1) Жаже, *Исторія Фотія*, кн. IV, стр. 114, изд. 1854.

краснорѣчиво отвѣчаютъ на этотъ вопросъ. По истинѣ, вопросы болѣе важные, чѣмъ изложеніе епископа, были возбуждаемы между Востокомъ и Западомъ, отъ начала Церкви, и эти вопросы, вмѣсто того, чтобы рельефнѣе очерчивать папскую власть, лишь приводили ее къ правильнымъ границамъ. Но въ девятомъ вѣкѣ обстоятельства перемѣнились; папство пожертвовало древнимъ католическимъ ученіемъ ради своихъ честолюбивыхъ мечтаній, и оно воспользовалось всѣми обстоятельствами, чтобы ввести въ практику духовную автократію, столько же противоположную Св. Писанію, какъ и ученію отцовъ и соборовъ.

Сильный древнимъ правомъ, Фотій смотрѣлъ на отлученіе Николая, какъ на ничтожное и продолжалъ исполнять свои епископскія обязанности съ ревностію и преданностію, которыхъ враги его извращаютъ съ замѣчательнымъ лукавствомъ. Они хотятъ видѣть въ немъ *мутаю змря*, соединяющаго въ себѣ глубочайшее лицемѣріе съ жестокостію, простирающеюся до крайности, не стараясь примирить этихъ двухъ характеристическихъ свойствъ въ одномъ человѣкѣ, и не примиря фактовъ, находящихся въ полномъ противорѣчій съ этимъ. Но Николай не могъ выносить этого презрѣнія къ его *верховой власти*, и онъ воспользовался обращеніемъ въ христіанство Болгарь, чтобы начать войну противъ Фотія ¹⁾.

Первыя сѣмена христіанства были посеяны среди Болгарь Греками около 845 года. Въ 864 году Фотій сильно способ-

¹⁾ Въ это время (866) императоръ Михаилъ приказалъ убить Варду и поставилъ Василія, который служилъ ему при этихъ обстоятельствахъ, во главѣ управленія. Изъ переписки Фотія видно, что этотъ патріархъ живѣйшимъ образомъ упрекалъ Варду въ жестокостяхъ, которыя онъ употреблялъ противъ Игнатія и его приверженцевъ. Когда Варда померъ, Фотій писалъ императору, поздравляя его съ освобожденіемъ отъ интригъ Варды. При словеніи писемъ однихъ съ другими, слѣдуетъ, что Фотій и Варда не были въ такихъ интимныхъ отношеніяхъ, чтобы патріарху можно было усвоить жестокости Цезаря. Но это заключеніе не удобно для враговъ Фотія, которые хотятъ взвалить на послѣдняго всѣ жестокости. Поэтому утверждаютъ, что Фотій былъ достаточно низокъ, чтобы обвинять Варду послѣ его смерти; между тѣмъ, какъ при его жизни онъ подло льстилъ ему и заставлялъ его служить своему ищенію. Враги и фанатика могутъ подобнымъ образомъ писать исторію, но подобный поступокъ ихъ можетъ вызывать одно лишь отвращеніе въ честной совѣсти.

ствовавъ обращенію ихъ царя Богориса ¹⁾, который заставилъ слѣдовать за собою весь свой народъ. Онъ самъ обратился къ этому царю съ прекраснымъ наставленіемъ объ обязанностяхъ государей. Богорисъ, въ борьбѣ съ германцами и ихъ императоромъ Людовикомъ германскимъ, надѣялся успокоить его, потребовавши латинскихъ священниковъ для просвѣщенія своего народа. Онъ послалъ пословъ въ Римъ, спустя немного времени послѣ незаконнаго низложенія Фотія. Николай не колебался и воспользовался такимъ прекраснымъ случаемъ для распространенія своей власти на Востокъ. Поэтому онъ послалъ легатовъ къ Болгарскому царю съ длиннымъ отвѣтомъ на полученныя имъ извѣщенія, не заботясь знать, были ли согласны съ истинною факты, содержащіяся въ этомъ извѣщеніи. Онъ не забылъ въ своемъ отвѣтѣ ²⁾ выше всякой мѣры превознести римскій престолъ и унижить престолъ константинопольскій. Римскій престолъ, по нему ³⁾, есть ради св. Петра источникъ епископства и апостольства; и вотъ почему Болгары не должны принимать епископа ни отъ куда, какъ только изъ Рима. Изъ Рима же они должны принять и ученіе. „Св. Петръ, говоритъ онъ ⁴⁾, всегда живетъ и предсѣдательствуетъ на своемъ престолѣ; онъ сообщаетъ истину вѣры тѣмъ, которые ее ищутъ; ибо св. римская церковь всегда была безъ пятна и поврежденія; именно здѣсь св. Петръ основалъ ее, и ею окончательно опредѣлено исповѣданіе вѣры“.

Папа присоединилъ къ своимъ легатамъ въ Болгарію трехъ другихъ легатовъ для Константинополя и снабдилъ этихъ послѣднихъ восемью письмами. отъ 13 ноября 866 г.; письма эти служатъ памятниками его гордости ⁵⁾. Онъ угрожаетъ Михаилу безчестно сжечь его письмо, направленное противъ римскихъ преимуществъ, если онъ не отречется отъ него. Онъ пишетъ Константинопольскому клиру, что низлагаетъ всѣхъ приверженцевъ Фотія и возстановляетъ сторонниковъ Игнатія.

¹⁾ См. Phot. Epist., lib. I, epist. VIII.

²⁾ См. его отвѣты въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, т. VIII.

³⁾ Отвѣтъ LXXIII.

⁴⁾ Отвѣтъ CVI.

⁵⁾ Epist. Nicol. IX et seq. въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, т. VIII.

Онъ жалуется на Варду за то, что тотъ обманулъ его прекрасныя надежды, которыя онъ основывалъ на его благочестіи; онъ извѣщаетъ Игнатія, что возстановилъ его на престолѣ и предалъ анаѳемѣ Фотія и его приверженцевъ; онъ льститъ императрицѣ—матери Теодорѣ и радуется защитѣ дѣла Игнатія, котораго и она поддерживала; онъ проситъ императрицу Евдоксію принять сторону Игнатія предъ императоромъ; онъ приглашаетъ всѣхъ константинопольскихъ сенаторовъ отречься отъ общенія съ Фотіемъ и объявить себя въ пользу Игнатія.

Его письмо къ Фотію, третье въ числѣ писемъ, заслуживаетъ особеннаго упоминанія; папа называетъ Фотія только *человѣкомъ*: Николай, мужу Фотію. Онъ его укоряетъ „въ безстыдномъ нарушеніи досточтимыхъ канонѣвъ, опредѣленій отцовъ и божественныхъ заповѣдей“. Онъ называетъ его *воромъ*, *лстецомъ*; полагаетъ что Фотій измѣнилъ своимъ собственнымъ обѣщаніямъ; обольстилъ легатовъ; изгналъ епископовъ, отказавшихся войти съ нимъ въ общеніе; онъ утверждаетъ, что по справедливости его можно назвать *человѣкоубійцею*, *ехидною*, *хамомъ*, *жидомъ*. Онъ возвращается къ Сардикійскимъ канонамъ и къ декреталіямъ своихъ предшественниковъ, и наконецъ заключаетъ угрозою поразить его отлученіемъ, которое будетъ продолжаться до ея смерти.

Подобное *страстное* письмо должно было произвести, какъ полагали, только одно дѣйствіе: оно побудило Фотія осудить папу.

Когда легаты прибыли въ Болгарію, то всѣ греческіе священники, были изгнаны ими изъ этой страны, и они признали недѣйствительнымъ преподанное греческимъ духовенствомъ таинство миропомазанія. Это значило нанести Восточной Церкви обиду самую грубую, попирая ногами основныя начала христіанскаго богословія. Фотій не могъ перенести ни этого заблужденія, соединеннаго съ оскорбленіемъ, ни посягательствъ Николая. Онъ созвалъ въ Константинополь (867) соборъ, на который пригласилъ не только патріарховъ и восточныхъ епископовъ, но и трехъ западныхъ епископовъ, которые обратились къ нему за защитою противъ деспотизма Николая ¹⁾. Это

¹⁾ Мы возвратимся къ его окружному посланію.

были епископъ—экархъ Равенскій и архіепископъ Трирскій и Кельнскій ¹⁾. Легаты трехъ патриаршихъ престоловъ Востока, множество епископовъ, священниковъ и монаховъ, два императора, сенатъ, засѣдали на этомъ соборѣ ²⁾. На немъ читаны были письма Николая, и по единодушному рѣшенію папу признали недостойнымъ епископства и произнесли противъ него отлученіе и анаѳему. Это рѣшеніе было отослано самому Николаю чрезъ Захарію, митрополита Халкидонскаго, и Θεодора Кизическаго. Анастасій Библиотекаръ говоритъ, что изъ тысячи подписей, которыми этотъ документъ былъ покрытъ, только двадцать одна были подлинными. Извѣстна цѣнность свидѣтельства этого человѣка. Фактъ же достовѣрный, что документъ этотъ былъ извѣстенъ на Востокѣ; что Константинопольскій соборъ, признавшій его позже ничтожнымъ, не смотрѣлъ на подписи, какъ на подложныя. Этотъ фактъ говоритъ о немъ болѣе чѣмъ свидѣтельство писателя лежца. Рѣшеніе собора

¹⁾ Николай держался обычая низлагать епископовъ, даже величайшихъ престоловъ, своею собственною властію и вопреки канонамъ, которые дѣлали ихъ подсудными только предъ провинціальными епископами. Большинство епископовъ не давало никакого значенія папскимъ осужденіямъ. Архіепископы Трирскій и Кельнскій отвѣтили на рѣшеніе Николая протестомъ, въ которомъ они, между прочимъ, говорили ему: „Безъ собора, безъ каноническаго изслѣдованія, безъ обвинителя, безъ свидѣтелей, безъ убѣжденія насъ доводами или авторитетомъ, не имѣя нашего признанія, при отсутствіи митрополитовъ и епископовъ нашихъ викарныхъ, вы предположили осудить насъ по своей фантазіи и съ тираннической яростію; но мы не принимаемъ вашего сквернаго рѣшенія, далекаго отъ отеческаго и братскаго милосердія; мы его презираемъ, какъ оскорбительную рѣчь, мы васъ отлучаемъ отъ нашего общенія, потому что вы находитесь въ общеніи съ отлученными; мы довольствуемся общеніемъ со всею Церковью и съ обществомъ нашихъ братьевъ, которыхъ вы презираете и которыхъ вы недостойны по своему высокоумію и своему надменію. Вы осуждаете сами себя, осуждая того, кто не соблюдаетъ апостольскихъ постановленій; такъ какъ мы первый нарушаеме ихъ, уничтожая, насколько это возможно для васъ, божественные законы и священные каноны, и не слѣдуя по стопамъ отцовъ, вашихъ предшественниковъ“. Фотій не писалъ Николаю съ жесткою энергіею этихъ западныхъ епископовъ.

²⁾ Дѣянія этого собора были отмѣнены соборомъ, который спустя немного времени происходилъ для возстановленія Игнатія. Этотъ фактъ, съ которымъ соглашаются западные писатели, не помѣшалъ многимъ изъ нихъ высказать смѣшную идею, будто этотъ соборъ не существовалъ и будто Фотій измыслилъ и соборъ и акты. Аббатъ Жаже согласился съ этою странною идеею въ своемъ группомъ памфлетѣ противъ Фотія, кн. V, стр. 146.

противъ Николая было болѣе каноническимъ, чѣмъ рѣшеніе этого послѣдняго противъ Фотія; потому что оно было только отлученіемъ, а не *низложеніемъ*; Церковь же имѣетъ право отдѣляться отъ общенія съ тѣми, которыхъ она признаетъ виновными, и не считаетъ ихъ болѣе епископами.

Въ тотъ же самый годъ, когда Николай былъ отлученъ, въ Константинополѣ произошла революція, которая была гибельною для Фотія. Михаилъ былъ убитъ Василиемъ, котораго императоръ сдѣлалъ соправителемъ имперіи. Убийца Варды и Михаила долженъ былъ недовѣрять Фотию ¹⁾).

Болѣе того, Фотій отказался допустить убійцу къ пріобщенію; за это Василій заключилъ его въ монастырь, возстановилъ Игнатія и послалъ въ Римъ пословъ, снабдивъ ихъ дѣянiami собора, на которомъ Николай былъ отлученъ. Этотъ папа померъ и имѣлъ своимъ преемникомъ Адріана II, который созвалъ въ Римѣ соборъ (868) для новаго осужденія Фотія. Посланный императора, въ присутствіи папы, бросилъ на землю акты Константинопольскаго собора, проткнулъ ихъ своею шпагою и топталъ ногами. Послѣ этого сумасброднаго дѣйствія, онъ утверждалъ, что подпись его государя, находящаяся подъ

1) Враги этого патріарха, которые часто противорѣчатъ себѣ въ своихъ разсказахъ, не согласны относительно времени и обстоятельствъ его ссылки. Анастасій заявляетъ, что Василій, прежде смерти Михаила, не зналъ ничего о разногласіяхъ, существовавшихъ между Игнатіемъ и Фотіемъ что онъ узналъ о нихъ, когда одинъ сдѣлался императоромъ и послалъ въ Римъ двухъ депутатовъ, одного избраннаго Игнатіемъ а другаго Фотіемъ, чтобы каждый защищалъ дѣло свое предъ папою. Что одинъ изъ депутатовъ, именно Фотія, утонулъ дорогою, а другою, прибавши въ Римъ, нашелъ папу Николая мертвымъ. Никита, напротивъ, разсказываетъ, что уже на другой день смерти императора Михаила, Василій заключилъ Фотія въ монастырь, чтобы возстановить законнаго патріарха. Нѣкоторые западные писатели поспѣшили принять разсказъ Никиты, дабы предоставить себѣ случай отвергать подлинность разсказа, по которому Фотій навлекъ на себя ненависть Василія за отказъ въ причащенія, по причинѣ совершеннаго Василиемъ убійства. Слѣдуетъ предположить, что эти писатели думаютъ, будто подобный актъ пастырскаго мужества не былъ въ характерѣ Фотія. Это было бы вѣрно, если бы этотъ великій и ученый епископъ былъ такимъ, какимъ они его рисуютъ. Но такъ какъ приписываемый имъ ему характеръ діаметрально противоположенъ дѣйствительному его характеру, каковымъ онъ просвѣчиваетъ въ подлинныхъ его дѣяніяхъ и въ его писаніяхъ: то они представляютъ этимъ только сильнѣйшее доказательство своего пристрастія.

актами, подложная; что соборъ былъ составленъ только изъ нѣсколькихъ епископовъ, находившихся въ Константинополѣ, когда совершались эти событія; ¹⁾ что и другія подписи, въ числѣ тысячи, тоже были подложными. Справедливо надобно заподозрѣвать искренность этого фанатика. Если вѣрно, что подписи были подложными, то на Востокѣ, а не въ Римѣ можно было удостовѣриться въ этомъ. вмѣсто того, чтобы провѣрить фактъ, столь легко доказываемый, Римъ рѣшилъ, что эти акты должны быть сожжены.

Подобный поступокъ естественно подаетъ мысль, что представлялось болѣе удобнымъ сжечь акты, чѣмъ доказать ихъ подложность.

Адрианъ II не приминуть, по этому случаю, возвысить власть Римскаго епископа. „Папа, говорить онъ на своемъ соборѣ ²⁾, судить всѣхъ епископовъ, но мы не читали, чтобы кто либо судилъ его“. Онъ припоминаетъ осужденіе Гонорія, но полагаетъ, что поразившая Гонорія анаѳема стала законною только потому, что предварительно была произнесена самимъ Римскимъ престоломъ; это утвержденіе противорѣчитъ истинѣ, какъ мы уже видѣли это прежде. вмѣсто осужденія Гонорія, римскій престолъ пытался его защитить; первоначально онъ не упоминалъ его въ числѣ тѣхъ, которыхъ надобно было осудить; и только послѣ осужденія, произнесеннаго на соборѣ, Римъ тоже рѣшился высказать ему анаѳему.

Прежде, чѣмъ разойтись, члены римскаго собора повергли къ ногамъ акты, которыми анаѳематствованъ былъ Николай, и за тѣмъ бросили ихъ въ большой огонь.

Послѣ совершенія этихъ дѣлъ, послы Василія возвратились въ Константинополь, въ сопровожденіи трехъ легатовъ папы Адриана. Эти послѣдніе несли съ собою два письма, одно къ императору, а другое къ Игнатію. „Мы желаемъ, писалъ онъ къ императору, чтобы вы торжественно созвали соборъ подѣ

¹⁾ Допуская это утвержденіе, какъ истинное, отсюда слѣдовало бы, что другія подписи были добыты внѣ собора и въ формѣ одобренія. Они могли быть такими въ особенности потому, что подписывавшіеся такъ дѣйствовали съ величайшею свободою.

²⁾ *Собраніе соборовъ* P. Labbe, т. VIII.

предсѣдательствомъ нашихъ легатовъ, на которомъ подвергнуты были бы суду лица сообразно съ ихъ виновностію; чтобы на этомъ соборѣ всенародно созжены были *всѣ экземпляры* ¹⁾ ложнаго собора, созваннаго противъ святаго престола, и чтобы запрещено было сохранять отъ нихъ что-либо подъ опасеніемъ анаемы“. За-тѣмъ Адріанъ требуетъ къ себѣ римскихъ священниковъ, которые приходили въ Константинополь съ жалобами къ Фотію противъ папы Николая. Письмо къ Игнатію есть инструкція объ образѣ дѣйствованія въ отношеніи къ духовнымъ лицамъ, которыя заявили себя за Фотія, но которые вышли бы изъ его партіи. Адріанъ присоединилъ къ этимъ письмамъ формулу, которая должна быть подписана всѣми членами собора, и въ которой всѣ приглашаются признать его *верховнымъ первосвященникомъ и вселенскимъ папою*.

Соборъ былъ открытъ въ Константинополѣ, въ церкви Св. Софій, 5 октября 869 года. Три папскіе легата: Игнатій, Тома, епископъ Тирскій, мнимый представитель патріарха Антіохіи, и священникъ Илія, мнимый представитель Іерусалимскаго, открыли засѣданіе. Позвали епископовъ, которые заявили себя противъ Фотія. Они были въ числѣ *двѣнадцати*. Они допущены были въ засѣданіе и составили весь соборъ при первомъ засѣданіи. Во второе засѣданіе, *десять* приверженныхъ Фотію епископовъ прибыли для испрошенія извиненія въ своей погрѣшности. Ихъ извинили безъ замедленія и они приняли участіе въ засѣданіи вмѣстѣ съ другими. *Одиннадцать* священниковъ, *десять* діаконовъ и *семь* ипо-діаконовъ подражали десяти епископамъ, и ихъ тоже простили.

Въ третье засѣданіе прибыли на соборъ два новыхъ епископа, такъ что собраніе состояло изъ двадцати четырехъ епископовъ, не считая предсѣдательствовавшихъ. Въ третьемъ засѣданіи, два епископа, посвященные прежнимъ патріархомъ Меѳодіемъ, хотѣли выступить защитниками патріарха Фотія, съ которымъ они заявили желаніе остаться въ общеніи. Соборъ отказался

¹⁾ Враждебные Фотію писатели рассказываютъ однако же, что существовалъ только *одинъ экземпляръ* этого собора, тщательно скрытый Фотіемъ, который *измыслилъ* его дѣянія; этотъ экземпляръ былъ похищенъ, принесенъ въ Римъ и созженъ на соборѣ этого города.

выслушать ихъ. Патрицій Баганеръ отъ имени Константинопольскаго сената возсталъ противъ этого рѣшенія. Легаты же папы настаивали на своемъ, по слѣдующему мотиву: папа рѣшилъ это верховною властію и не позволительно болѣе изслѣдовать дѣло Фотія. Но вынужденные уступить, они прибавили: „Пусть войдутъ и пусть услышать чтеніе синодальнаго опредѣленія и осужденіе папы Николая. Они ищутъ оправданій и стараются только избѣжать осужденія.—Но, сказалъ сенатъ, если бы они избѣгали этого, то не провозглашали бы: *Пусть насъ судятъ!* Они скрылись бы.—Пусть войдутъ, присовокупилъ легаты, но пусть стоятъ на послѣднемъ мѣстѣ“. Сенатъ потребовалъ, чтобы допущены были еще три или четыре епископа изъ партіи Фотія. „Мы согласны съ этимъ, сказали легаты, но подь условіемъ заявленія съ ихъ стороны, что они представляютъ собою всѣхъ остальныхъ (приверженцевъ Фотія) и пришли только для выслушанія письма папы Николая“.

Поэтому очевидно было, что Римъ предложилъ созвать этотъ соборъ только для освященія своей мнимой вселенской и верховной власти.

Епископы—приверженцы Фотія, видя, что соборъ не желаетъ выслушать ихъ, удалились. Только два первые остались, обѣщаясь доказать, если императоръ дастъ охранную грамоту ихъ свидѣтелямъ, что Николай пріобщался вмѣстѣ съ ними, когда Фотій послалъ ихъ въ Римъ, какъ своихъ уполномоченныхъ.

Охранная грамота не была имъ дарована. Въ пятое засѣданіе насильно привели Фотія, который сказалъ только нѣсколько словъ, полныхъ достоинства, давая собору понять, что онъ осуждаетъ его и не станетъ отвѣчать на обвиненія, взводимыя на него. Въ его глазахъ, тридцать три епископа, собранные по приказанію императора, его врага, не могли заявлять притязаніе на отмѣну рѣшенія трехъ-сотъ двадцати восьми епископовъ, провозгласившихъ его законнымъ патриархомъ.

Въ шестомъ засѣданіи, синкслъ Илія постарался доказать, что отставка, данная Игнатіемъ, не имѣетъ никакого значенія. Это фактъ очень важный; ибо онъ доказываетъ то, что писалъ Фотій Николаю: именно, что *его предшественникъ оставилъ свое достоинство*; въ то же время фактъ этотъ свидѣтельствуетъ, что

Игнатій понялъ свой долгъ въ трудныхъ обстоятельствахъ, среди которыхъ онъ находился; что онъ въ началѣ подражалъ великимъ епископамъ, которые всегда предпочитали оставлять отнимаемое у нихъ достоинство, даже несправедливо, чѣмъ возмущать свою Церковь. Покинутый всѣми, Игнатій былъ слишкомъ добродѣтеленъ, чтобы не подражать этому поведенію; но въ слѣдствіе слабости своего характера, онъ былъ игрушкой нѣкоторыхъ интригъ и честолюбивыхъ папскихъ проектовъ, прикрывавшихъ его добродѣтелью свои дурныя намѣренія.

Нѣсколько епископовъ, приверженныхъ Фотію, были введены въ шестое засѣданіе, гдѣ находился и императоръ. Послѣ рѣчи, произнесенной противъ нихъ и противъ ихъ патріарха, императоръ сказалъ имъ: „Что вы думаете объ этомъ?“ Они сказали: „Мы отвѣтимъ“. И одинъ изъ нихъ, Анфимъ, епископъ Кесарійскій въ Каппадокіи, присовокупилъ: „Государь, мы знаемъ вашу справедливость и вашу доброту, предоставьте намъ письменно безопасность для свободнаго изложенія нашего оправданія, и мы надѣемся доказать, что эти обвиненія суть пустыя рѣчи“. Эти столь скромныя слова разгнѣвали императора и онъ не далъ имъ письменнаго обѣщанія. Папскіе легаты, равно какъ и императоръ, отказались выслушать какое либо ихъ оправданіе. Они смотрѣли на Фотія и на его приверженцевъ, какъ на безвозвратно осужденныхъ Николаемъ, хотя рѣшеніе этого папы было антиканоническимъ и произвольнымъ. Легаты при всякомъ случаѣ повторяли съ гнѣвомъ: „Не должно слушать осужденныхъ людей; ихъ надобно изгонять изъ собранія, если только они не приходятъ сюда для сознанія въ своемъ заблужденіи и испрошенія прощенія“. Самые приверженцы Игнатія были подвергаемы выговору со стороны легатовъ, когда отказывались подписать пресловутую формулу, принесенную изъ Рима.

Въ седьмое засѣданіе были приведены Фотій и Григорій Сиракузскій. Отъ имени легатовъ придворный офицеръ спросилъ ихъ, не хотятъ ли и они подписать формулу. „Если бы они слышали то, что мы говорили прежде, отвѣтилъ Фотій: то не предложили бы намъ этого вопроса. Пусть сами они раскаются въ совершенномъ ими грѣхѣ“. Этотъ отвѣтъ разгнѣвалъ легатовъ и они, по своему обыкновенію, разразились противъ

Фотія грубою бранью. Тотъ же офицеръ еще разъ спросилъ Фотія, что онъ скажетъ въ отвѣтъ на это. „Я ничего не отвѣчу на эти клеветы“, сказалъ онъ. Приверженные Фотію епископы снова были приглашаемы, хотя напрасно, отказаться отъ него. Епископъ Гераклійскій, указывая на Фотія, даже отвѣтилъ: „Да будетъ анаѳема тому, кто анаѳематствуетъ этого епископа!“ Другіе проявили равную энергію. Они настаивали на высказанномъ уже ими прошеніи пользоваться полною свободою для своей защиты. Императоръ противопоставлялъ имъ только хитрый отказъ говоря, что соборъ этотъ представляетъ собою всю Церковь, потому что пять патріарховъ имѣютъ на немъ своихъ представителей ¹⁾. Онъ не хотѣлъ видѣть, что только одинъ епископъ, одинъ монахъ и одинъ священникъ заявляли притязаніе представлять собою трехъ патріарховъ: Александрійскаго, Антиохійскаго и Иерусалимскаго, и что не было ни какого другаго епископа отъ этихъ патріархатовъ и что не было ни какой гарантіи, что присутствующіе могли находиться въ общеніи съ самими патріархами. Приверженцы Фотія отвѣчали, что каноны со временъ апостоловъ представляютъ совершенно иной авторитетъ; что мнимые представители пяти патріархатовъ не составляютъ Церкви, которая говоритъ противоположное посредствомъ своихъ канонныхъ, принимаемыхъ со временъ апостоловъ.

Засѣданіе окончилось анаѳемами Фотію и его приверженцамъ. Въ слѣдующемъ засѣданіи, въ присутствіи всего собора, были сожжены всѣ бумаги, имѣвшія возможность компрометировать тѣхъ, которые принимали сторону Фотія противъ Игнатія. Наконецъ соборъ заключили составленіемъ канонныхъ и исповѣданій вѣры. Дѣянія собора были подписаны сто двумя епископами. Это было немного, особенно, если принять въ соображеніе, что Константинопольскій патріархъ имѣлъ ихъ тогда болѣе шести сотъ, и императоръ Василій пользовался

¹⁾ Патріархи Антиохійскій и Александрійскій имѣли только *ложныхъ* представителей. Патріархъ Александрійскій имѣлъ своего представителя только въ девятимъ засѣданіи. Въ самомъ письмѣ къ императору онъ заявляетъ, что ничего не знаетъ о раздорѣ и проситъ извѣстить его о томъ, что дѣлаетъ императоръ съ своими епископами и своимъ клиромъ. Его посланный сталъ заператься въ послѣдствіи.

всѣмъ своимъ вліяніемъ для составленія многочисленнаго собора. Огромное большинство епископовъ не принимали никакого участія въ томъ, что происходило въ Константинополѣ; нѣсколько преданныхъ друзей Фотія были единственными лицами, рѣшившимися прибыть въ собраніе для протеста противъ того, что дѣлалось на немъ и выразить предъ императоромъ требованіе обезпеченія имъ полной свободы для защиты.

Фактъ достойный замѣчанія и самъ по себѣ имѣющій высочайшее значеніе состоитъ въ томъ, что Игнатій, предсѣдательствовавшій рядомъ съ Римскими легатами, хранилъ глубочайшее молчаніе во все продолженіе собора. Въ присутствіи его разсуждали о множествѣ вопросовъ, на которые онъ одинъ могъ дать положительные отвѣты, каковы на примѣръ, вопросы объ его отреченіи отъ престола и о сопровождавшихъ отреченіе обстоятельствахъ, о поведеніи Фотія въ отношеніи къ нему, и по многимъ другимъ вопросамъ. Игнатій позволялъ спорить, не противорѣча, не говоря ни одного слова, которое могло бы освѣтить споръ. Изъ этого молчанія не должно ли заключить, что онъ не зналъ, какой ему держаться стороны въ виду совершавшихся фактовъ, и въ виду исключительныхъ мотивовъ, подъ которыми римскіе легаты и нѣкоторые интриганы скрывали свои лживыя повѣствованія?

Каково бы ни было, составленное нами мнѣніе объ этомъ молчаніи, намъ кажется, что оно можетъ быть признано благопріятнымъ Фотію и его разсказу о всемъ, что происходило ¹⁾).

Въ самомъ дѣлѣ естественно спросить, почему Игнатій не заявилъ формальнымъ образомъ, что онъ не дѣлалъ отреченія, или что оно было исторгнуто у него насильно, такъ какъ это былъ основной пунктъ во всемъ этомъ дѣлѣ? Поэтому можно

¹⁾ Надобно замѣтить что акты Константинопольскаго собора, помѣщаемого Римомъ въ число вселенскихъ соборовъ, извѣстны только чрезъ посредство Анастасія Библиотекаря. Подлинныя акты были похищены у легатовъ славянами, когда они возвращались изъ Константинополя и когда были обокрадены этими племенами. Анастасій заявилъ, что онъ имѣетъ точныя акты, переведенныя имъ въ Римъ на латинскій языкъ. Поэтому на свидѣльствѣ этого человѣка основываются во всемъ, что касается этого собора. Если и такіе, сохраненные имъ акты, *въ сущности* такъ благопріятны Фотію; то не надобно ли думать, что они были болѣе благопріятны ему, если только они абсолютно достойны вѣроятія?

утверждать, что онъ дѣйствительно отрекся отъ своего престола, свободно и сознательно; но что Николай, когда не пожелалъ, какъ самъ говоритъ, принять этого отреченія, тогда люди честолюбивые и личные враги Фотія побудили Игнатія прийти къ его рѣшенію, представивъ ему, какъ законный мотивъ, протестъ римскаго патріарха противъ его отреченія.

Но Игнатій, слѣдуя во всемъ вліянію Рима относительно возстановленія своего на Константинопольскомъ престолѣ, не былъ расположенъ подчиниться всѣмъ его требованіямъ, какъ это видно изъ дѣла о подписи римской формулы и изъ переговоровъ, происходившихъ послѣ собора, относительно Болгарской Церкви.

Многіе члены собора, скорѣе изъ ненависти къ Фотію, чѣмъ по убѣжденію, подписали римскую формулу, подчинявшую всю Церковь Римскому престолу. Они подписали это требованіе, дабы не сдѣлать не возможнымъ соборныхъ засѣданій, отъ которыхъ ожидали результатовъ, согласныхъ съ своими тайными желаніями. По окончаніи же засѣданій, они обратились къ императору и Игнатію съ воззваніемъ касательно своихъ подписей, прося его, чтобы они не были отсылаемы въ Римъ. Болѣе того, они протестовали противъ подписи самихъ легатовъ, которые подписались лишь съ ограниченіемъ, подъ условіемъ папскаго одобренія. Сообразно съ этою подписью, Римскій епископъ по своему желанію сохранялъ свободу одобрять или отмѣнять то, что было сдѣлано.

Нельзя было исправить эту ограничительную оговорку; но императоръ, чтобы выйти изъ затрудненія по поводу формулы, приказалъ обокрасть домъ легатовъ, во время ихъ отсутствія, и выкрасть подписи, какія можно было тамъ найти. Легаты протестовали, но напрасно. Игнатій не порицалъ этого поступка императора и во время переговоровъ касательно Болгаріи доказалъ, что онъ вовсе не былъ приверженцемъ ученія, содержавшагося въ формулѣ.

Болгары, услышавши, что въ Константинополь созванъ соборъ, послали туда депутатовъ съ цѣлью узнать, должна ли ихъ церковь зависѣть отъ Рима, или отъ Константинополя? ¹⁾ Импе-

¹⁾ См. *Vit. Pap. Hadr. et Epist. Hadr.* въ *Собраніи P. Labbe*, т. VIII.

раторъ созвалъ Римскихъ и Восточныхъ легатовъ для отвѣта на этотъ вопросъ въ присутствіи Игнатія: „Такъ какъ мы приняли благодать крещенія недавно, говорили болгары, то боимся ошибиться; вотъ почему мы спрашиваемъ васъ, патріаршихъ представителей, какой церкви мы должны быть подчинены?“ Папа Николай уже отвѣтилъ на этотъ вопросъ, но его рѣшеніе было признаваемо рѣшеніемъ только одного патріарха! Римскіе легаты заявили, что папа обладаетъ верховенствомъ и что не должно отдѣляться отъ него. Восточные же легаты не были этого мнѣнія; тогда римляне заявили, что они не имѣютъ порученія рѣшать вопросъ, предложенный болгарами. Не смотря на этотъ хитрый отказъ, восточные легаты полагали, что его надобно рѣшить. „У кого вы завоевали провинціи, сказали они болгарамъ, и чья церковь тамъ существовала?—Мы завоевали ее у грековъ отвѣчали они и тамъ было греческое духовенство.—Поэтому, заключили эти легаты, ваша Церковь должна зависѣть отъ грековъ, то есть, отъ Константинопольскаго патріарха.—Но вотъ уже *три года*, сказали папскіе легаты, Римъ послалъ туда латинскихъ священниковъ. Но эта трехлѣтняя давность въ глазахъ восточныхъ легатовъ, не могла уничтожить древняго обладанія, и они рѣшили, что Болгарская Церковь должна находиться подъ юрисдикціею Константинопольскаго патріарха. Игнатій былъ того же мнѣнія. Римскіе же легаты продолжали утверждать, что святой римскій престолъ не избралъ ихъ судьями этого дѣла: „*Онъ одинъ, присовокупили они, имѣетъ право судить всю Церковь.* Онъ столько же легко отвергнетъ ваше мнѣніе, какъ вы даете его поспѣшно“. Когда дѣло шло объ осужденіи Фотія, это мнѣніе въ глазахъ ихъ имѣло совершенно другую силу. Легаты отвергли составленное рѣшеніе (по болгарскому вопросу) и умоляли Игнатія не пренебрегать правами святаго престола, *который возвратилъ ему его собственныя права.* Императоръ, будучи свидѣтелемъ легатскихъ притязаній, былъ разгнѣванъ этимъ. Спустя немного времени, папскіе легаты возвратились (въ Римъ) и были ограблены на пути славянами, которые похитили у нихъ подлинныя акты собора.

Въ слѣдствіе рѣшенія восточныхъ легатовъ, болгары уволили

отъ должности римскаго епископа и римскихъ священниковъ, присланныхъ папою, и приняли епископовъ и священниковъ греческихъ. Адрианъ, узнавши объ этомъ, написалъ Восточному императору письмо, въ которомъ угрожалъ отлученіемъ Игнатію и епископамъ, уполномоченнымъ въ Болгаріи. Сохранился только отрывокъ письма Адріана II къ Игнатію. Онъ говоритъ съ нимъ, какъ высшій съ низшимъ, укоряетъ его въ нарушеніи каноновъ, принимаемыхъ въ Римѣ, и въ угрожающемъ тонѣ говоритъ ему, что аналогичное поведеніе причинило паденіе Фотія.

Изъ подобныхъ писемъ легко понять, что Римъ домогался возстановленія Игнатія не по любви къ истинѣ, но для предоставленія себѣ случая проявить актъ верховенства на Востокѣ.

Адрианъ II померъ въ ноябрѣ мѣсяцѣ 872 года и имѣлъ преемникомъ своимъ Іоанна VIII. Этотъ папа горячо принялъ къ сердцу дѣло о Болгаріи. Онъ два раза писалъ къ Игнатію, склоняя его отказаться отъ всякой юрисдикціи надъ этою Церковію. Когда императоръ Василій (878) сталъ просить у него легатовъ для прекращенія религиозныхъ смутъ, царствовавшихъ на Востокѣ со времени возстановленія Игнатія: тогда папа воспользовался этимъ случаемъ, чтобы отправить третье письмо, въ которомъ онъ выразится слѣдующимъ образомъ: ¹⁾ „Мы дѣлаемъ вамъ это третье *каноническое утѣщаніе* (слово *антиканоническое* было бы болѣе удачное) чрезъ нашихъ легатовъ и посредствомъ нашихъ писемъ; этимъ увѣщаніемъ мы *приказываемъ* вамъ послать безъ замедленія въ Болгарію дѣятельныхъ людей, которые обошли бы всю страну и возвратили бы оттуда всѣхъ посвященныхъ вами или посвященныхъ лицами, зависящими отъ васъ, такъ чтобы въ одинъ мѣсяць, не осталось ни епископа, ни клирика вашего посвященія; ибо мы не можемъ стерпѣть, чтобы они *заразили своимъ заблужденіемъ* эту новую церковь, *которую мы учредили*. Если вы не удалите ихъ въ указанный срокъ, говоритъ онъ, и если не откажетесь отъ всякой юрисдикціи надъ Болгаріею, то будьте лишены причащенія тѣла и крови Господнихъ до тѣхъ перъ, пока подчи-

¹⁾ Ioann. Par. VIII Epist, въ *Собраніи* P. Labbe, т. IX.

нитесь. Вамъ дается двухъ-мѣсячный срокъ, со времени получения этого письма. Если вы будете упорствовать въ вашемъ неподчиненіи дисциплинѣ и вашему хищенію: то по суду Бога всемогущаго, властію блаженнаго князя апостоловъ и рѣшеніемъ нашей Мѣрности, будьте лишены и низвержены съ патриаршескаго достоинства, которое вы получили по нашей милости“.

Такимъ образомъ, чтобы похитить юрисдикцію надъ Болгарскою Церковію, папа не боится *ipso facto* поразить *отлученіемъ* и *низложеніемъ* патриарха, въ виду того, что онъ не повинуется его *приказаніямъ*! Можно ли было замѣчать подобное поведение среди папъ первыхъ восьми вѣковъ!

Но восточные епископы не были расположены ни признать папское верховенство, ни повиноваться его антиканоническимъ приказаніямъ. Епископы, благопріятствовавшіе Игнатію, столько же сопротивлялись этому, какъ и приверженцы Фотія.

Іоаннъ написалъ епископамъ и греческимъ клирикамъ въ Болгаріи письмо еще болѣе грубое, чѣмъ отосланное имъ патриарху Игнатію; оно начинается слѣдующимъ образомъ: „Всѣмъ епископамъ и остальнымъ греческимъ клирикамъ, вторгшимся въ Болгарскую діоцезію и отлученнымъ настоящимъ и пр.“. Онъ даетъ имъ тридцать дней для подчиненія его приказаніямъ и обѣщаетъ епископамъ предоставленіе другихъ престоловъ, если они оставятъ занимаемые.

Такъ могъ поступать только абсолютный государь. Іоаннъ писалъ также къ болгарскому царю и къ князю Петру, который былъ посылаемъ въ Римъ во времена папы Николая. Основною этихъ писемъ было то, что ничего не должно принимать ни откуда, какъ только отъ Церкви римской; потому что она есть источникъ учительный истины. Всѣ эти посланія были вручены легатамъ Павлу и Евгенію. Когда эти посланные прибыли въ Константинополь, Игнатій уже померъ (878), и Фотій занялъ патриаршій престолъ во второй разъ ¹⁾.

¹⁾ Мы не рассказываемъ о дѣлняхъ Фотія во время его ссылки. Мы только отсылаемъ къ его письмамъ тѣхъ, которые захотѣли бы имѣть многочисленныя доказательства его кротости, его милосердія и находчивости, посредствомъ которыхъ онъ возвратилъ себѣ милостивое расположеніе императора Василія. Эти документы болѣе, чѣмъ достаточно отвѣчаютъ на исполненные ненависти рассказы

Послѣ въкоторыхъ затрудненій, легаты признали Фотія патриархомъ, и даже сказали, что папа Іоаннъ послалъ ихъ въ Константинополь съ порученіемъ анаеematствовать Игнатія и возстановить Фотія. Этотъ послѣдній и императоръ послали папѣ словъ и письма ¹⁾. Іоаннъ былъ извѣщенъ объ этомъ и оказался очень расположеннымъ къ умиротворенію Константинопольской Церкви, и къ благосклонному принятію писемъ и посланныхъ ²⁾. Это доказано было на самомъ дѣлѣ, и онъ обратно отослалъ посланныхъ съ своими письмами къ императору и къ Фотію. Письма Іоанна VIII содержатъ отвѣтъ самый рѣшительный на всѣ клеветы враговъ Фотія. „Принимая въ соображеніе, говоритъ онъ императору, единодушіе, съ которымъ всѣ патриархи и епископы, даже посвященные Игнатіемъ, согласились на избраніе Фотія, и онъ тоже соглашается признать его патриархомъ“. Такъ какъ Фотій не дожидаль этого признанія со стороны Рима для вступленія на свой престолъ и такъ какъ онъ смотрѣлъ на соборъ, созванный противъ него, какъ на не существовавшій: то папа очень долго распространяется надъ слѣдующими соображеніями: часто необходимость нарушаетъ сохраненіе правилъ; поэтому и онъ проходитъ мимо формальныхъ затрудненій. (по поводу избранія Фотія), тѣмъ болѣе, что легаты его предшественника подписали соборныя дѣянія только условнымъ образомъ, то есть, если послѣдуетъ папское одобреніе. Онъ подробно излагаетъ условія, при которыхъ признаетъ Фотія: Фотій созоветъ соборъ для испрошенія прощенія во вступленіи на свой престолъ безъ разрѣшенія, онъ откажется отъ всякой юрисдикціи надъ Болгаріею, и онъ приметъ въ свое общеніе всѣхъ епископовъ, посвященныхъ Игнатіемъ.

Эти послѣдніе епископы составляли очень незначительное число. Папа писалъ къ тремъ главнѣйшимъ: Митрофану. Сти-

его враговъ, — рассказы, въ которыхъ забавное перемѣшано съ жестокимъ, и которые каждому безпристрастному человѣку доказываютъ одно: слѣпую ненависть ихъ составителей.

1) Между этими письмами существуетъ одно Игнатія, который не задолго предъ своею смертію просилъ папу признать Фотія законнымъ патриархомъ. Легко можно представить себѣ, почему враги Фотія увѣряютъ, будто это письмо подложное; но они не могутъ этого доказать.

2) См. Письма папы Іоанна VIII въ *Собраніи Р. Labbe*, т. IX.

ліану и Іоанну, угрожая имъ отлученіемъ, и обязалъ своихъ легатовъ, носителей его писемъ, отлучать всѣхъ отказывающихся признать Фотія законнымъ патріархомъ, запрещаая всѣмъ, кто бы онъ ни былъ, давать вѣру *клеветамъ*, распространеннымъ о патріархѣ Фотіѣ.

Безъ сомнѣнія, изъ уваженія къ этимъ папскимъ предписаніямъ римскіе писатели на—перерывъ повторяли всѣ клеветы Митрофана, Стилиана, Никиты и другихъ заклятыхъ враговъ Фотія, и видѣли въ интимной перепискѣ этого великаго чловека только притворство и лицемѣріе. Старались всѣми возможными средствами потемнить важность писемъ Іоанна VIII; кардиналъ Бароній, въ своихъ *Лѣтописяхъ*, доходитъ даже до утвержденія, что *женоподобная* слабость Іоанна при этомъ обстоятельстве послужила поводомъ къ измышленію басни о *писи Іоаннѣ*. Всѣмъ извѣстно, что Іоаннъ VIII, далеко не отличавшійся слабостію характера, доводилъ свою энергію до грубости; но всѣ средства хороши для римскихъ писателей, когда они желаютъ освободиться отъ фактовъ и даже отъ папъ, коихъ дѣянія не могутъ правильно быть помѣщаемы въ ихъ систематическіе рассказы.

Когда легаты и письма прибыли въ Константинополь, тамъ созванъ былъ соборъ, на которомъ присутствовало триста восемьдесятъ три епископа, вмѣстѣ съ Иліею представителемъ Іерусалимскаго патріарха ¹⁾).

Письма Іоанна были преисполнены новымъ ученіемъ о папствѣ. Въ нихъ этотъ папа заявлялъ притязаніе на попеченіе о всей Церкви, по божественному праву, и на замѣщеніе св. Петра, которому Іисусъ Христосъ сказалъ: *наси овцы Мои*. Онъ заявляетъ, что его просили допустить Фотія къ патріаршему достоинству и даже принять въ іерархической чинъ; онъ принимаетъ его, хотя Фотій захватилъ епископство безъ согласія святаго престола,—но принимаетъ подъ условіемъ, если онъ испроситъ прощеніе при полномъ соборѣ. Онъ разрѣшаетъ его силою власти, полученной имъ отъ Іисуса Христа чрезъ св. Петра: *вязать и рѣшить всѣхъ безъ исключенія*. Онъ приказываетъ,

1) *Собраніе соборовъ* P. Hardouin, т. VI.

чтобы Фотій отказался отъ всякой юрисдикціи въ отношеніи къ Болгаріи; онъ *запрещаетъ* ему совершать какое либо посвященіе для этой страны. Во всѣхъ своихъ письмахъ онъ даетъ *приказанія* и заявляетъ притязаніе на обладаніе верховенствомъ абсолютнымъ и божественнымъ по своему происхожденію.

Подобныя притязанія не были признаваемы на Востокѣ. Востокъ держался ученія первыхъ восьми вѣковъ въ отношеніи къ папству. Понятно, что если бы подобныя письма были прочитаны на соборѣ, то погибла бы всякая надежда на умиротвореніе. Поэтому въ нихъ сохранили только основу папскихъ порученій; и изъ нихъ исключили всѣ оскорбительныя выраженія и все, что приводило къ мысли о желаніи папы быть верховнымъ правителемъ Церкви. Такимъ образомъ эти письма были передѣланы „*повидимому*, какъ говоритъ Флери ¹⁾, *въ согласеніи съ лештами, которые слышали чтеніе ихъ, не жалуясь на это*“. Первый изъ этихъ легатовъ, кардиналъ Петръ, спросилъ: „принимаете ли вы письмо папы?“ Соборъ отвѣтилъ: „Мы принимаемъ все то, что касается единенія съ Фотіемъ и церковнаго интереса, но не то, что касается императора и его провинцій“. Этими словами соборъ отвергалъ папскія притязанія на Болгарію. Принявши во вниманіе это единодушное настроеніе почти четырехъ сотъ восточныхъ епископовъ, становится понятнымъ какія возраженія возбудили бы папскія письма, если бы легаты не имѣли благоразумія видоизмѣнить ихъ въ согласіи съ Фотіемъ ²⁾. На Востокѣ сохраняли слѣдующій принципъ, унаслѣдованный отъ вселенскихъ соборовъ: церковныя распределенія должны сообразоваться съ распределеніями имперіи. Поэтому Болгарія, составлявшая древнюю греческую провинцію, должна была принадлежать греческому патріарху, а не патріарху латинскому.

1) Флери, *Hist. Eccl.*, liv. LIII, § XIII.

2) Аббатъ Жаке, въ своемъ безсмысленномъ памфлетѣ противъ Фотія, заявляетъ, будто папскія письма были передѣланы однимъ Фотіемъ. Но развѣ легаты не протестовали бы противъ обмана, если бы услышали чтеніе ихъ на соборѣ въ видоизмѣненной редакціи? Вмѣсто того, чтобы жаловаться на эти письма, они публично увѣряютъ, что каждый изъ нихъ удовлетворенъ. Болѣе того, въ самый Римъ, вмѣстѣ съ соборными актами, они принесли видоизмѣненныя письма. Папа не протестовалъ, и именно въ самомъ Римѣ ихъ снова наша имперія.

На требованіе кардинала Петра, чтобы изгнанные противники Фотія были призваны, Фотій отвѣчалъ: „императоръ изгналъ только двухъ, и при томъ за дѣла не церковныя. Какъ вззошелъ на свой престолъ патріархъ Фотій?“ спросилъ Петръ. Соборъ отвѣчалъ: „Съ согласія трехъ патріарховъ, по просьбѣ императора, или лучше уступая насилію, употребленному противъ него, и просьбамъ всей Константинопольской Церкви. Какъ! присовокупилъ Петръ, развѣ не было при этомъ жестокостей со стороны Фотія? не поступалъ ли онъ самъ тираннически? Напротивъ, сказалъ соборъ, все совершилось съ кротостію и спокойствіемъ.—Да будетъ благословенъ Богъ!“ отвѣтилъ кардиналъ Петръ.

Такимъ образомъ, около четырехъ сотъ епископовъ, въ присутствіи посланныхъ папы, публично опровергають нѣкоторыхъ клеветниковъ Фотія, и эти клеветники признаются на Западѣ писателями достойными вѣры, даже когда ихъ повѣствованія представляютъ многочисленныя доказательства ненависти, доходящей до бреда и до абсурда!

Когда кардиналъ Петръ кончилъ свои вопросы, сталъ говорить Фотій и выразился слѣдующимъ образомъ: „Говорю вамъ это, какъ предъ Богомъ, что я никогда не желалъ этого престола; большая часть присутствующихъ здѣсь знаютъ это хорошо. Въ первый разъ я взшелъ на него вопреки моему желанію, проливая много слезъ, долгое время отказываясь отъ него,—и взшелъ на престолъ вслѣдствіе непреодолимаго насилія царствовавшаго тогда императора, но съ согласія епископовъ и клира, давшихъ свои подписи безъ моего вѣдома. Меня заключили подъ стражу...“ Соборъ прервалъ его и сказалъ: „Мы всѣ знаемъ это или непосредственно сами, или посредствомъ свидѣтельствъ, сообщенныхъ намъ другими.—Богъ попустилъ, продолжалъ Фотій, чтобы я былъ изгнанъ. Я не старался возвратиться. Я не возбуждалъ возмущеній. Я оставался покойнымъ, благодаря Бога и подчиняясь Его опредѣленіямъ, не тревожа ушей императора жалобами, оставаясь безъ желанія и безъ надежды на возстановленіе. Богъ, творящій чудеса, тронулъ сердце императора ¹⁾, не ради меня, но

¹⁾ Его враги писали, что онъ обратился къ магіи, чтобы расположить Василія въ свою пользу, и серьезные историки признали это смѣшное обвиненіе!

ради народа; онъ призывалъ меня изъ моей ссылки. Но такъ какъ блаженной памяти Игнатій жилъ еще, то я не могъ рѣшиться снова вступить на мой престолъ, не смотря на увѣщанія и настоянія, которыя дѣлали мнѣ многіе по этому поводу“. Соборъ сказалъ: „Это правда. — Я хотѣлъ, продолжалъ Фотій, заключить миръ съ Игнатіемъ всѣми способами. Мы видѣлись съ нимъ во дворцѣ; мы бросились одинъ другому въ ноги и мы взаимно простили другъ друга. Когда его постигла болѣзнь, онъ позвалъ меня; я посѣщалъ его много разъ и предлагалъ ему всякія утѣшенія, къ какимъ только былъ способенъ. Онъ поручилъ мнѣ лицъ, особенно дорогихъ ему, и я принялъ на себя заботу о нихъ. Послѣ его смерти императоръ убѣждалъ меня и частнымъ образомъ, и публично; онъ самъ посѣтилъ меня, побуждая меня согласиться съ желаніями епископовъ и клира. Я уступилъ столь удивительной перемѣнѣ, чтобы не сопротивляться Богу“. Соборъ сказалъ: „Да, это такъ“. Подобныя слова, произнесенныя публично, которыхъ истинность засвидѣтельствована почти четырьмястами епископовъ, не имѣютъ ли болѣе силы, чѣмъ всѣ діатрибы пристрастныхъ враговъ?

Въ слѣдующихъ засѣданіяхъ, легаты патріаршихъ престоловъ Александріи, Антиохіи и Іерусалима представили вполнѣ подлинныя доказательства, что ихъ патріархи всегда находились въ общеніи съ Фотіемъ; что мнимые легаты, засѣдавшіе на соборѣ 869 года, во времена Адріана, и согласившіеся на осужденіе Фотія, были только посланными отъ Сарацинъ, какъ самъ Фотій писалъ объ этомъ въ своемъ протестѣ противъ этого собранія. Въ заключеніе этотъ соборъ былъ анаематствованъ легатами Рима, а также легатами прочихъ патріаршихъ престоловъ Востока, и всѣми присутствовавшими епископами ¹⁾).

Акты собора 879 года представляются на столько досточтимыми и на столько возвышенными, на сколько акты собора 869 года представляются пристрастными и недостойными истинныхъ епископовъ. Легаты Адріана похожи скорѣе на изступленныхъ, чѣмъ на судей, если мы будемъ судить о нихъ сообразно съ актами, сохранными Анастасіемъ Библіотекаремъ;

1) Тѣмъ не менѣ римляне признаютъ этотъ соборъ *восемью вселенскимъ*.

напротивъ того, легаты Иоанна во всѣхъ отношеніяхъ проявили столько же мудрости, какъ и умѣренности ¹⁾. Во время своего пребыванія въ Константинополѣ, они много разъ видѣли Митрофана, одного изъ самыхъ запальчивыхъ враговъ Фотія и писателя, который служитъ руководителемъ для римскихъ историковъ при ихъ разсказахъ; они заставляютъ его представлять доказательства противъ Фотія; но они могутъ заимствовать у него только пустыя фразы. Его приглашали на соборъ, но онъ отказался явиться туда подъ ложнымъ предлогомъ болѣзни. „Онъ не до такой степени боленъ, сказали легаты, чтобы не могъ заявить, что не можетъ ничего сказать“. За его отказъ явиться, они поразили его анаѣемою.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Акты собора 879 года существуютъ въ оригиналѣ, въ самомъ Римѣ, со всѣми собственноручными подписями, включая сюда и подписи римскихъ легатовъ; и однако же западные церковные историки стараются подать мысль, будто они могли быть поддѣланы (*altérés*). Съ другой стороны, акты собора 869 года утрачены римскими легатами и извѣстны только чрезъ Анастасія Библіотекаря, который заявляетъ, что имѣетъ съ нихъ копію; и западные церковные историки не хотятъ, чтобы сомнѣвались въ подлинности этихъ актовъ. Можно ли назвать это безпристрастіемъ? Если бы акты собора 879 года перешли съ Востока на Западъ: тогда еще можно было бы имѣть нѣкоторый предлогъ оспаривать ихъ подлинность; но ихъ нашли въ Римѣ, и именно изъ римскаго архива ихъ извлекли для обнародованія.

О Ч Е Р К И

дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

„Образъ даъ вамъ, да якоже Азъ... и вы творите“ (Іоан. 13, 15).

(Окончаніе *).

ОЧЕРКЪ ВОСЬМОЙ.

Подраздѣленіе 6: обращеніе съ людьми, страдающими недостатками въ области воли.

Наша воля можетъ быть нравственно совершенна только въ томъ случаѣ, если мы всецѣло будемъ подчинять ее закону любви къ Богу и ближнимъ. Въ противномъ случаѣ она подпадаетъ подъ вліяніе нашего самолюбія, нашего грѣховнаго я, и дѣлается волею злою, не исполнительницею, а нарушительницею воли Божіей. Наше грѣховное я, не обуздываемые закономъ любви къ Богу и ближнимъ, проявляетъ себя, главнымъ образомъ, въ томъ, что мы называемъ страстями. Страстей безчисленное множество, но сущность всѣхъ ихъ одна и та же: страсть есть желаніе, усилившееся до такой степени, что оно лишаетъ человѣка способности дѣйствовать по разумнымъ и нравственнымъ основаніямъ. Укоренившись и развившись въ душѣ человѣка, страсть мало-по-малу подчиняетъ себѣ всѣ его душевныя силы и дѣлаетъ его своимъ жалкимъ и безотвѣтнымъ рабомъ, служащимъ только ей одной и нерѣдко гибнущимъ для здѣшней и для будущей жизни.

1. *Страсти: ихъ природа: виды и врачеваніе.* Мы сказали, что страстей безчисленное множество. Но всѣ онѣ сводятся къ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, 1894 г.

тремя главнымъ видамъ: похоть плоти, похоть очесъ и гордость житейская (1 Иоан. 2, 16).

Похоть плоти есть общая основа всѣхъ тѣхъ страстей, которыя имѣютъ своимъ предметомъ удовлетвореніе различныхъ потребностей нашего тѣла, каковы потребности—пищи, одежды и жилища. Такъ напр. естественное желаніе ѣсть можетъ обратиться въ страсть къ лакомству и объяденію, желаніе пить—въ страсть къ пьянству, необходимость прикрывать наготу тѣла—въ страсть къ нарядамъ и т. под. *Похоть очесъ* иначе называется завистію. Видитъ человѣкъ въ мірѣ много добраго, заманчиваго, пріятнаго, и у него развивается желаніе—обладать всѣмъ этимъ. Главная страсть, развивающаяся въ человѣкѣ изъ зависти, есть *любопытность*, то есть, желаніе приобрѣтать чтобы то ни было. Сюда же относятся *скуность*, какъ стремленіе удержать у себя и только для себя то, что уже приобрѣтено; *скряжничество*, когда человѣкъ лишаетъ приобрѣтеннаго имъ не только другихъ, но и себя самого,—имѣя на примѣръ много денегъ, себя самого лишаетъ всего необходимаго, чтобы только не тратить ихъ и т. п. *Гордость* состоитъ въ поставленіи себя человѣкомъ выше всѣхъ другихъ людей или во всѣхъ отношеніяхъ, или только въ нѣкоторыхъ. Виды гордости: *тщесловіе*, когда человѣкъ желаетъ, чтобы и другіе люди признавали и почитали въ немъ тѣ качества и преимущества, которыми онъ гордится; *честолюбіе*, когда человѣкъ хочетъ превзойти всѣхъ другихъ почестями и отличіями; *властолюбіе*, когда человѣкъ стремится подчинить своей волѣ себѣ подобныхъ, и *высокомѣріе*, когда, считая себя выше всѣхъ, человѣкъ относится къ другимъ презрительно и требуетъ отъ нихъ раболѣпства и пресмыкательства предъ собою.

Если страсть есть чрезмѣрно усилившееся желаніе, то какимъ образомъ это послѣднее можетъ развиваться именно до степени страсти? При удовлетвореніи всякаго своего желанія, человѣкъ испытываетъ извѣстное удовольствіе. Въ душѣ его остается представленіе объ этомъ удовольствіи. Съ новымъ появленіемъ того же желанія, человѣкъ представляетъ себѣ и удовольствіе, полученное при первоначальномъ удовлетвореніи этого желанія, каковое представленіе и усиливаетъ послѣднее:

человѣку хочется не только удовлетворить какой-либо своей потребности, но получить при этомъ и удовольствіе. Мало-помалу душа привязывается къ этому ощущенію удовольствія, сама, путемъ представленія его себѣ, возбуждаетъ себѣ его потребность и привыкаетъ къ дѣятельности лишь въ направленіи изысканія средствъ къ полученію того же удовольствія: въ ней такимъ образомъ развивается страсть. Въ дѣятельности въ сферѣ своей страсти душа впадаетъ въ состояніе какой-то удрученности и стѣсненія, которыя, въ свою очередь, еще сильнѣе побуждаютъ ее уйти въ излюбленную и привычную уже для нея сферу ея страсти, чтобы только освободиться отъ этихъ непріятныхъ чувствъ. Мало-помалу къ образовавшейся въ душѣ человѣка страсти привязываются всѣ его душевныя силы и служатъ только этой страсти: она въ душѣ человѣка—господинъ, а всѣ остальные его силы и способности—ея рабы.

Если такова природа страсти, то ясно, что для ея уврачеванія необходимо освободить изъ-подъ ея вліянія умъ и волю человѣка, подверженнаго ей. Какимъ же образомъ достигали этого и такимъ образомъ врачевали страсти Христось-Спаситель и Его св. Апостолы?

„Не заботьтесь и не говорите что намъ пить, или что намъ ѣсть, или во что одѣться?... Отецъ вашъ небесный знаетъ, что вы имѣете нужду во всемъ этомъ“ (Мѡ. 6, 31—32). „Безумный! Сегодня душу твою возьмутъ отъ тебя,—кому же останется то, что ты заготовилъ?“ (Лук. 12, 16—20). „Берегитесь любостыжанія“ (ст. 15). „Не можете работать двумъ господамъ: одного любить будете, а о другомъ нерадѣть“ (Мѡ. 6, 24). „Корень всему злу—сребролюбіе“ (1 Тим. 6, 10). „Будемъ вести себя благочинно не предаваясь ни пированіямъ и пьянству, ни сладострастію и распутству“ (Рим. 13, 13). И такъ, всѣ наши желанія и склонности, изъ которыхъ потомъ развиваются страсти, не стоятъ того, что бы обращать на нихъ особенное вниманіе. Почему такъ? Потому, во первыхъ, что обо всемъ, что для насъ дѣйствительно нужно въ нашей жизни, позаботится за насъ всеблагой Промыслъ Божій. Во вторыхъ, потому, что предметы нашихъ пожеланій и страстей слишкомъ суетны, ни-

чтожны, скоропроходящи, чтобы стоило привязываться къ нимъ (Мѡ. 6, 19). Но слѣдовать влеченію порочныхъ пожеланій, склонностей и страстей весьма опасно и губительно для человѣка. Это—потому, что служеніе имъ отвлекаетъ насъ отъ служенія Богу и такимъ образомъ становится губительнымъ для насъ. Плотоугодливый богачъ евангельской притчи (Лук. 16, 19—31) въ концѣ концовъ погибъ отъ своей плотоугодливости. Такія и подобныя имъ разъясненія людямъ природы страстей, ихъ суетности, ихъ вреднаго и губительнаго вліянія на всю судьбу человѣка, могутъ предупреждать развитіе страстей и освобождать отъ служенія имъ умъ человѣка, уже развившаго въ себѣ какую-либо страсть. Но гораздо важнѣе и труднѣе освобожденія нашего ума отъ вліянія страсти освободить отъ служенія послѣдней нашу волю. И сознавая нашу губительность служенія страсти, человѣкъ все таки, вопреки этому сознанію, служитъ ей, ибо у него не хватаетъ силы воли бороться съ нею. Что же именно указано въ примѣрѣ Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ въ качествѣ средствъ, помогающихъ нашей волѣ освобождаться изъ подъ вліянія страстей? Выше (оч. IV, § 2) мы уже говорили, что Христосъ-Спаситель, подвергнувшись въ пустынѣ искушенію отъ діавола, направленному на возбужденіе въ Немъ трехъ вышеуказанныхъ основныхъ страстей, то есть: похоти плоти (предложеніе—обратить камни въ хлѣбы), похоти очесъ (предложеніе—поклониться діаволу за обладаніе всѣми царствами земли) и гордости житейской (предложеніе—свергнуться съ кровли храма), далъ намъ примѣръ отражать искушенія молитвою и постомъ. Мы видѣли также, какую великую силу даютъ человѣку въ борьбѣ со всѣмъ злымъ постъ и молитва. Здѣсь скажемъ еще слѣдующее. Постъ рекомендуется двоякій: тѣлесный, какъ воздержаніе отъ пожеланій и влеченій чувственныхъ, и духовный, какъ обузданіе различныхъ грѣховныхъ склонностей, и влеченій души (Мѡ. 5, 29—30). Измождая тѣло и возвышая дѣятельность духа, постъ физическій особенно полезенъ въ борьбѣ со страстями, въ основѣ которыхъ лежитъ похоть плоти: обезсиливая тѣло, онъ уменьшаетъ силу и чувственныхъ пожеланій и страстей. И св. ап. Павелъ велѣлъ предать кровосмѣсника на изможденіе плоти.

Постъ духовный пріучаетъ человѣка давать себѣ отчетъ въ его душевныхъ состояніяхъ, замѣчать въ нихъ то, чего не должно быть, и укрѣплять силу воли постояннымъ пріученіемъ себя къ повиновенію требованіямъ разума и нравственности. Но Христосъ-Спаситель практиковалъ и другія средства къ освобожденію человѣческой воли изъ-подъ губельнаго вліянія страстей. Такъ, мы видимъ, что Онъ рекомендуетъ людямъ, подверженнымъ страсти, развивать въ себѣ добродѣтели противоположныя страсти. Напримѣръ богатому юношѣ, страдавшему скупостію, Онъ рекомендовалъ милосердіе къ бѣднымъ и раздачу имъ своего имущества (Мѡ. 19, 16—21). Иногда Онъ лишалъ людей, подвергнутыхъ страсти, предмета ихъ страсти и такимъ образомъ, хотя бы противъ ихъ желанія, хотя бы только на время, заставлялъ ихъ отрѣшиться отъ служенія страсти, оторвать отъ ея сферы свое вниманіе и направить его на другое. Такъ напримѣръ, Онъ поступилъ съ жителями страны Гадаринской (См. оч. III).

Въ отношеніи къ гордымъ Христосъ-Спаситель поступалъ такимъ образомъ, что пробуждалъ въ нихъ сознаніе незаконности ихъ превозношенія предъ другими людьми и отнималъ у нихъ средства и охоту къ тому, чтобы ихъ считали, дѣйствительно, выше другихъ людей! Враги Христовы фарисеи были очень горды. Но Спаситель всегда и публично унижалъ ихъ гордость. Такъ, они хвалились своимъ знаніемъ закона; Онъ доказывалъ имъ, что знаетъ его лучше ихъ. Они хвалились своею нравственностію; Онъ доказывалъ имъ, что они глубоко порочны, всегда подвержены возможности обличенія въ различныхъ беззаконіяхъ, тогда какъ сами они не могутъ „обличить Его во грѣхѣ“ (Іоан. 8, 46). Не разъ хотѣли они уловить Господа хитростію, какъ-нибудь унизить Его предъ народомъ; но Онъ всегда дѣлалъ такъ, что они сами же попадались въ ямы, которыя копали для Него, и сами были унижаемы Имъ предъ народомъ. Привыкая видѣть выше себя сначала хотя бы одного пастыря церкви, унижаемый въ своей гордости предъ всѣми, сознавая, что такія униженія подрываютъ его авторитетъ въ обществѣ, отъ котораго онъ требуетъ себѣ поклоненія, узнавая на опытъ, что значитъ быть лишеннымъ авторитета и любви

людской, — а это значитъ — постоянно терпѣть уколы своему самолюбію отъ всѣхъ, — гордецъ можетъ научиться признавать и уважать личность другихъ людей, сдѣлаться осторожнѣе въ проявленіяхъ своей гордости, отказаться отъ нея хотя бы изъ-за того, чтобы не терпѣть изъ-за нея неприяностей, войти въ себя, одуматься, исправиться и вступить на путь истинныхъ отношеній къ Богу и людямъ.

Итакъ, выяснять своимъ пасомымъ всю суетность и гибельность страстей, предупреждая такимъ образомъ развитіе послѣднихъ, поддерживать ихъ волю въ борьбѣ съ ними, если онѣ уже развились, рекомендовать имъ — молитвенно прибѣгать за помощію противъ нихъ къ Богу, налагать на подверженныхъ страстямъ благочестивыя упражненія (эпитиміи), противныя страсти, — напр. постъ физическій для подверженныхъ страстямъ плотскимъ, милостыню для скупыхъ, — накладывать на нихъ лишенія по предметамъ ихъ страстей, даже ставить ихъ, по возможности, въ такія положенія, при которыхъ они не могли бы предаваться своимъ страстямъ, направлять ихъ вниманіе, умъ и волю на что-либо такое, что не имѣетъ отношенія къ ихъ страстямъ, — вотъ образъ дѣйствій пастыря церкви въ отношеніи къ людямъ, подверженнымъ страстямъ. Различныя запрещенія и благочестивыя упражненія (эпитиміи), подавляющія силы страстей, пастырь церкви лучше всего можетъ практиковать надъ подверженными страстямъ людьми при ихъ исповѣди, въ качествѣ условій допущенія ихъ къ Таинству Причащенія. Упорнымъ и не хотящимъ даже пытаться бороться со своими страстями онъ можетъ прямо грозить отлученіемъ отъ Причащенія и даже приводить въ исполненіе свои угрозы: такія сильныя мѣры необходимы противъ сильныхъ страстей, какъ сильныя лекарства противъ тяжкихъ болѣзней. Если же означенныя мѣры не подѣйствуютъ на исправляемыхъ, пастырю церкви остается ограничиться лишь молитвою о нихъ Богу.

2. *Обращеніе съ фарисеями.* Фарисейство, по нашему мнѣнію, родственно съ іезуитствомъ. Какъ фарисей, такъ и іезуитъ, по свидѣтельству исторіи, обыкновенно весьма безцеремонно обходились съ правилами нравственности, лишь бы достигнуть своихъ цѣлей. Но въ фарисеѣ, какъ и въ іезуитѣ,

всегда остается сознание, что они не имѣютъ никакихъ основаній и никакого права нарушать требованія божественной и человѣческой правды и нравственности, что послѣднія обыкновенно обязательны для всего человѣчества и являются первой причиной благоустроенности человѣческихъ обществъ. Въ томъ и другомъ остается какъ бы доля стыда предъ своею совѣстью, Богомъ и людьми за нарушеніе правилъ добра и чести, которыя обыкновенно составляютъ предметъ уваженія для каждаго, такъ что нарушающій эти правила теряетъ уваженіе и любовь къ себѣ общества. Такимъ сознаниемъ и такимъ стыдомъ фарисеи и іезуиты отличаются отъ людей, не имѣющихъ ничего святого. Имѣя испорченную волю, не имѣя поэтому силы всегда подчинять ее требованіямъ нравственности, въ то же время сознавая обязательность и необходимость послѣднихъ и стыдясь за ихъ нарушенія, фарисей, какъ и іезуитъ, входятъ какъ бы въ сдѣлку съ своею совѣстью, Богомъ и людьми: для успокоенія сомнѣній ума и угрызений совѣсти, они придумываютъ различныя ложныя теоріи нравственности (напр. фарисейское ученіе о томъ, что малыя заповѣди закона можно и нарушать; іезуитское положеніе, что цѣль оправдываетъ средства), извѣстнымъ образомъ толкуютъ Слово Божіе въ видахъ оправданія своихъ безнравственныхъ поступковъ. Такими живыми теоріями божественной и человѣческой нравственности они прикрываютъ отъ людей свою безнравственность; а разъ послѣдняя какъ нибудь и въ чемъ-нибудь вышла наружу, ими же успокаиваютъ они общественное мнѣніе. Кромѣ того, побуждаемый тщеславіемъ, гордостію и своекорыстіемъ, фарисей, какъ и іезуитъ, хочетъ казаться въ нравственномъ отношеніи не только не хуже, но и лучше другихъ людей, чтобы „быть славимымъ отъ людей“ и подъ прикрытіемъ благочестія и довѣрія къ нему общества удобнѣе достигать своихъ безнравственныхъ цѣлей. Отсюда — публичное исполненіе внѣшнихъ правилъ благочестія и нравственности, отсюда молитвы и милостыни на улицахъ, хмуря лица во время поста и т. под. Итакъ, *тщеславіе* и вообще ложь — вотъ въ чемъ закваска фарисейства; повидимому для Бога и ближняго, а на самомъ дѣлѣ для діавола и себя самого — вотъ характеристика дѣятельности фарисея.

Если таковъ характеръ фарисея, такова сущность фарисейской нравственности, то всѣ мы болѣе или менѣе фарисеи: въ испорченной грѣхомъ природѣ каждаго изъ насъ лежитъ склонность—нарушать въ большей или меньшей степени требованія божественной и человѣческой правды и нравственности, входить при этомъ въ сдѣлки съ своею совѣстію и Богомъ путемъ подысканія софистическихъ оправданій своей безнравственности, лицемѣрить, лгать предъ людьми; дабы скрыть отъ нихъ или оправдать въ ихъ глазахъ всю недоброкачествовость своихъ поступковъ и—казаться предъ ними лучшими того, чѣмъ мы являемся на самомъ дѣлѣ. Если же наша природа была, есть и будетъ до скончанія міра такою, какова она есть, то есть, испорченною грѣхомъ, то фарисей—вѣчный членъ человѣческихъ обществъ: какъ онъ жилъ на землѣ до Христа и послѣ Него, такъ живетъ и теперь и будетъ жить до скончанія міра. Слѣдовательно, пастырь церкви долженъ быть всегда готовъ къ встрѣчѣ и извѣстнымъ сношеніямъ съ фарисеями. Какъ же онъ долженъ обращаться съ ними?

Выше мы уже приводили нѣсколько случаевъ обращенія Иисуса Христа съ фарисеями. Дополняя ихъ другими, имѣющимися въ евангеліяхъ, мы видимъ слѣдующее. Всюду, гдѣ Спасителю приходилось встрѣчаться съ злою дѣятельностію фарисеевъ, Онъ разоблачалъ всю лживость и неприглядность ихъ нравственныхъ убѣжденій и правилъ, которыми они думали оправдать себя. Такъ, мы видѣли, какъ Онъ, въ отвѣтъ на ихъ осужденіе Его учениковъ яко бы за нарушение субботы, указываетъ имъ на то, что они осуждаютъ ихъ только по непониманію закона о субботѣ, осуждаютъ ихъ въ томъ, въ чемъ другихъ (напр. священниковъ, трудящихся въ субботу при храмѣ) и себя самихъ (напр. за то, что они въ субботу отвязываютъ отъ яслей вола или осла и водятъ поить ихъ) оправдываютъ, „комара оцѣживаютъ“, то есть, такія мелочи, какъ ихъ преданія старцевъ относительно субботняго покоя, они соблюдаютъ, а „верблюда поглащаютъ“, то есть, главное въ законѣ—судъ, милость и вѣру забываютъ и презируютъ. Мы видѣли также, что, въ отвѣтъ на ихъ ученіе о корванѣ, которымъ они хотѣли оправдать себя въ случаяхъ нежеланія помогать отцу

съ матерью, Онъ указываетъ на то, что прамыя заповѣди Божіи нельзя ставить ниже преданій человѣческихъ, что любовь къ Богу вовсе не вяжется съ жестокостію въ отношеніи къ ближнимъ, особенно же къ отцу и матери. И выходитъ, что фарисеи со всей своей теоріей о Богоугожденіи являются лишь безумными слѣпцами (Мѡ. 23, 17), слѣпыми вождями несчастнаго слѣпотствующаго народа (15, 14). Спаситель указываетъ за тѣмъ, что фарисеи заблуждаются въ своихъ взглядахъ на Богоугожденіе не безосознательно, не такъ, какъ заблуждаются напр. темные, неразвитые простолюдины, а намѣренно, по злой волѣ: „если бы они были слѣпы, то не имѣли бы на себѣ грѣха: но какъ они сами говорятъ, что видятъ, то грѣхъ остается на нихъ“ (Іоан. 9, 41). Цѣль всѣхъ ихъ хитросплетеній и уловокъ лежитъ именно въ оправданіи и прикрытіи своихъ злыхъ дѣлъ. Онъ потомъ и разоблачаетъ съ безпощадною правдою всю внутреннюю неприглядность, всю безнравственность дѣятельности фарисеевъ (Мѡ. 23 гл.). Въ выводѣ получается, что фарисеи, дѣйствительно, на столько беззаконны, что на нихъ падаетъ вся кровь праведныхъ, пролитая на землѣ, такъ что имъ ни въ какомъ случаѣ не уйти отъ геенны (ст. 33, 35). Итакъ, фарисеи—беззаконники; если же что дѣлаютъ и говорятъ хорошаго, то только изъ лицемѣрія.

Итакъ разоблачать всю ложь тѣхъ хитросплетеній злого ума, которыми фарисеи думаетъ оправдать себя предъ своею совѣстію, Богомъ и людьми, снимать съ него маску добродѣтели и выводить на чистую воду всѣ его злыя дѣла,—вотъ тотъ способъ обращенія съ фарисеями, который указанъ пастырю церкви практикой Самого Пастыря-начальника. Конечно, такъ обращаться съ фарисеями слѣдуетъ не сразу публично, что можетъ сильно возстановить ихъ противъ пастыря церкви, а сначала—наединѣ, потомъ—въ интимномъ кружкѣ близкихъ людей. Если же это не поможетъ, и фарисеи въ тоже время настолько вліятеленъ въ общинѣ, что можетъ дѣлать много зла и нравственному состоянію соприхожанъ и дѣятельности самого пастыря церкви, тогда послѣдній пусть обличитъ его и публично. Послѣдняя обличительная рѣчь Христа-Спасителя противъ книжниковъ и фарисеевъ (Мѡ. гл. 23) пусть служитъ

ему образцомъ для обличеній такого рода. И если отъ такого обличенія фарисей и не исправится, то, по крайней мѣрѣ, будетъ подорванъ его авторитетъ, какъ человѣка и христіанина, и онъ уже не будетъ въ состояніи оказывать все то вредное воздѣйствіе на дѣло пастыря церкви, какое могъ бы оказать: ему не будутъ довѣрять, его стануть опасаться, какъ человѣка вреднаго.

ОЧЕРКЪ ДЕВЯТЫЙ.

Подраздѣленіе в: обращеніе съ людьми, нравственные недостатки которыхъ зависятъ отъ недостатковъ въ области ихъ надежды.

Кто имѣетъ правую, твердую и живую *вѣру* въ Бога и горячую дѣятельную *любовь* къ Нему и ближнему, тотъ можетъ и долженъ имѣть въ себѣ христіанскую *надежду* на то, что онъ не лишень будетъ счастія какъ въ здѣшней, такъ и въ вѣчной жизни за гробомъ. (2 Тим. 4, 7—8). И на оборотъ, безъ правой и живой вѣры въ Бога, безъ истинныхъ понятій о сущности и свойствахъ христіанской любви, безъ проведенія послѣднихъ въ самую жизнь человѣка, невозможна для послѣдняго и истинная христіанская надежда. Послѣдняя въ такомъ случаѣ можетъ быть или излишествующею, чрезмѣрною, безъ достаточныхъ для нея основаній въ вѣрѣ и жизни человѣка, или же, наоборотъ, недостаточною. Въ первомъ случаѣ она называется надеждою суетною, а во второмъ—отчаянностію.

1. *Обращеніе съ людьми, страдающими суетною надеждою.* Суетная надежда имѣетъ различные виды, смотря потому, на что именно человѣкъ суетно надѣется. Человѣкъ можетъ суетно надѣяться на Бога,—это будетъ слѣпая, безразсудная и дерзкая надежда на Бога. Не имѣя живой и правой вѣры въ Бога, истинныхъ понятій о любви христіанской, а отсюда—не имѣя и надлежащихъ плодовъ вѣры и любви въ своей жизни и слѣдовательно не имѣя въ сущности права надѣяться на особую къ себѣ милость Божію, человѣкъ все таки дерзко надѣется на Бога, что Онъ дастъ ему все, что ему нужно или чего ему хочется. Успокоиваясь на такой надеждѣ, человѣкъ или совсѣмъ не хочетъ ничего дѣлать для достиженія того,

чего ему хочется достигнуть, или, наоборотъ, слишкомъ самоувѣренно, въ надеждѣ на помощь Божію, пускается на все, даже на опасности, для достиженія своихъ цѣлей! Равнымъ образомъ, при отсутствіи живой и правой вѣры въ Бога и вообще—истиннаго христіанскаго вѣдѣнія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, человѣкъ можетъ забывать о Богѣ, полагаться или на другихъ людей (человѣконадѣяніе), или на себя самого, на свои силы и способности (самонадѣянность), или же, наконецъ, на различные предметы и вещи отъ міра сего, напр. на свое богатство, славу, общественное положеніе и т. п. Само собою разумѣется, что суетная надежда во всѣхъ приведенныхъ видахъ ея безусловно вредна для человѣка: онъ или совсѣмъ, подъ ея влияніемъ, не дѣлаетъ того, что долженъ бы дѣлать въ видахъ достиженія своего истиннаго блага, или же въ тѣхъ же видахъ дѣлаетъ не то, что бы ему слѣдовало дѣлать, ищетъ опоры своей дѣятельности совсѣмъ не тамъ, гдѣ бы нужно искать ее. Обращаемся теперь къ евангеліямъ за рѣшеніемъ вопроса о томъ, какъ слѣдуетъ врачевать недугъ суетной надежды въ людяхъ. Представителемъ людей, страдавшихъ суетною надеждою въ различныхъ ея видахъ, является св. ап. Петръ. Онъ отличался горячимъ, порывистымъ темпераментомъ, который отражался на всѣхъ его внутреннихъ состояніяхъ и внѣшнихъ дѣйствіяхъ особенно пламенностію и силою. Такъ, онъ вѣровалъ и любилъ своего Учителя со всѣмъ увлеченіемъ, со всею страстностію. Но эта послѣдняя, иногда лишала его возможности владѣть своими внутренними состояніями и увлекала его въ промахи въ словахъ и дѣйствіяхъ. Она же въ связи съ нѣкоторыми несовершенствами его вѣры и любви, являлась въ немъ иногда и причиною суетной надежды. Такъ, выше мы уже приводили евангельское повѣствованіе о хожденіи Иисуса Христа и св. апостола Петра по водамъ Галилейскаго озера во время бури (Мѣ. 14, 23—31). Видя своего Учителя идущимъ по водѣ, св. ап. Петръ, очевидно, надѣясь на Его божественную силу, попросилъ у Него позволенія сдѣлать такое же чудо, то есть, пойти по водѣ. Но когда пришлось исполнять позволенное, оказалось, что св. апостоль слишкомъ понадѣялся на эту силу, такъ какъ въ немъ не оказалось необходимаго условія

къ ея проявленію, то есть, твердой, непоколебимой вѣры: св. апостоль началъ тонуть. Господь поддержаль его, давъ ему понять, что не вѣтеръ и волненіе сгубили было его, а недостатокъ живой и твердой вѣры въ Бога. Такой урокъ, конечно, долженъ былъ убавить самонадѣянности въ св. апостолѣ, пристраивавшей въ данномъ случаѣ оттого, что, подѣ влияніемъ своей порывистости, онъ не вдумался, какъ слѣдуетъ, въ себя самого и не видалъ недостатковъ своей вѣры и любви.

Въ другой разъ въ Капернаумѣ къ св. ап. Петру подошли сборщики церковной подати и спросили его: „Учитель вашъ не даетъ ли дидрахмы?“ Апостоль отвѣчалъ „да“. Послѣ этого Господь спросилъ Петра: „А какъ тебѣ кажется: цари земные съ кого берутъ подати, съ сыновей ли своихъ, или съ постороннихъ?“ „Съ постороннихъ“, отвѣчалъ Петръ. „Итакъ, сыны свободны“, замѣтилъ ему Спаситель (Мѡ. 17, 24—26). Въ этомъ разговорѣ Господь далъ понять апостолу, что его отвѣтъ сборщикамъ священной подати былъ не вполне обдуманъ и обстоятеленъ. Если бы св. ап. принялъ во вниманіе, что Иисусъ Христосъ есть Сынъ Божій, если бы онъ имѣлъ вполне правильныя понятія о Его назначеніи, онъ отвѣтилъ бы нѣсколько иначе. Но апостоль былъ убѣжденъ въ правильности своихъ понятій въ данномъ случаѣ и ошибся. Но особенно ярко выступаетъ самонадѣянность св. апостола Петра въ послѣдніе дни земной жизни Спасителя. На прощальной бесѣдѣ съ Учителемъ св. ап. Петръ говорилъ Ему: „Если и всѣ соблазнятся о Тебѣ, но не я“ (Мр. 14, 29); „съ Тобой я готовъ въ темницу и на смерть идти“ (Лук. 22, 33); „я душу свою положу за Тебя“ (Іоан. 13, 37). Эти слова св. апостола были искренни: онъ сознавалъ, что было бы величайшей неблагодарностію покинуть въ такое время Учителя; ему казалось, что онъ горячо любитъ Его. Но Господь сказалъ ему: „Говорю тебѣ, Петръ, не пропоеть пѣтухъ сегодня, какъ ты трижды отречешься, что не знаешь Меня“ (Лук. 22, 34). Эти слова Спасителя казались невѣроятными апостолу, надѣявшемуся на себя; но они сбылись и, такимъ образомъ, стало ясно, что того, на что такъ крѣпко полагался апостоль, то есть, истинной и твердой любви къ Учителю, какъ Богу и Человѣку, въ

немъ въ это время еще не было. Итакъ, развивать въ людяхъ правую и твердую вѣру въ Бога путемъ сообщенія или надлежащихъ познаній о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, возгрѣвать въ нихъ горячую любовь къ Богу и людямъ, вотъ первое врачество противъ грѣховъ суетной надежды; при этомъ надо предостерегать ихъ также отъ дурныхъ послѣдствій суетной надежды и указывать на нихъ, если они уже проявились.

2) *Обращеніе съ отчаявающимися.* Страшный примѣръ отчаянія въ полномъ его развитіи мы видимъ въ Іудѣ предателѣ. Сознавъ, какую отвратительную низость, какое тяжкое преступленіе сдѣлалъ онъ изъ-за несчастныхъ первосвященническихъ сребренниковъ, Іуда ужаснулся себя самого; подъ вліяніемъ отчаянія онъ забылъ о покаяніи, забылъ о любви къ нему имъ Преданнаго, забылъ Его рѣчи о неизреченномъ милосердіи Божіемъ къ кающимся грѣшникамъ и — покончилъ съ собою самоубійствомъ. Спрашивается: неужели Христось-Спаситель, знавшій всѣ замыслы и поступки Іуды въ отношеніи къ Себѣ, ничего не сдѣлалъ для его спасенія? Онъ сдѣлалъ все, что можно было сдѣлать примѣнительно къ характеру Іуды. Такъ, во время пасхальной вечера, Онъ далъ понять Іудѣ, что знаетъ объ его ужасныхъ намѣреніяхъ и предвидитъ тѣ страшныя для Іуды послѣдствія, которыя произтекутъ изъ исполненія имъ этихъ намѣреній. Въ слухъ всѣхъ учениковъ Господь сказалъ: „Истинно говорю вамъ, одинъ изъ васъ, ядущій со мною, предастъ Меня. Впрочемъ, Сынъ Человѣческой идетъ, какъ писаво о Немъ; но горе тому человѣку, которымъ Сынъ Человѣческой предается: лучше было бы тому человѣку не родиться“ (Мр. 14, 18, 21). Когда всѣ ученики, объятые ужасомъ, стали спрашивать Спасителя, каждый за себя, не онъ ли предастъ Его, и Іуда спросилъ про себя: „не я ли, Господи“, и получилъ прямой отвѣтъ: „да, ты“—(Мате. 26, 22—25). Замѣчательно, что, показывая Іудѣ, что Онъ знаетъ о всѣхъ его замыслахъ и поступкахъ, Господь однако же не обличаетъ его публично: если прямо говоритъ ему о его предательствѣ, то такъ, что другіе ученики не обращаютъ на это вниманія; а если что говоритъ ученикамъ про Іуду, то послѣдній не слышитъ этого. Безъ сомнѣнія, Спаситель поступаетъ такъ изъ состраданія къ

нему, которое въ свое время онъ долженъ былъ понять и отъ котораго могъ заключить о любви Его къ нему. Предъ самымъ уходомъ Иуды съ вечери, Господь еще разъ предостерегаетъ его: „Что дѣлаешь дѣлай скорѣе“ (Іоан. 13, 27). Но Иуда не вразумился. Наконецъ, уже въ саду Геосиманскомъ, получивъ предательскій поцѣлуй отъ Иуды, Господь въ послѣдній разъ хочетъ обратиться къ покаянію: „Иуда! Цѣлованіемъ ли предаешь ты Сына Человѣческаго“ (Лук. 22, 48). Въ этихъ словахъ сжато, но необыкновенно сильно изобличена вся низость поступка Иуды: этотъ поступокъ не только самъ по себѣ, но и по способу его совершенія, есть величайшая низость, потому что орудіемъ своего предательства Иуда употребилъ священный знакъ дружбы, любви и уваженія, какимъ является поцѣлуй. Такое обличеніе должно было подѣйствовать даже на черную душу предателя. И безъ сомнѣнія, когда сребролюбіе, заглушившее совѣсть Иуды, было удовлетворено и послѣдствія преступленія обозначились вполне, эти послѣднія слова Спасителя должны были больно ударить по совѣсти Иуды. И послѣдній раскаялся, но это не было раскаяніе съ надеждою на помилованіе, а — безнадежными и тяжкими муками совѣсти, которыя и довели предателя до самоубійства.

Другой примѣръ состоянія человѣческой души, близкаго къ отчаянію, представляетъ намъ св. апостоль Петръ. Онъ трижды отрекся отъ Спасителя во время суда надъ Нимъ у первосвященниковъ и, подавленный стыдомъ и тяжелою скорбію за свое малодушіе, вышелъ вонъ съ архіерейскаго двора и горько заплакалъ. (Мѡ. 26, 75). Раскаяніе св. апостола въ совершенномъ имъ проступкѣ и скорбь его были таковы, что, по преданію, онъ всю свою жизнь горько плакалъ, когда слышалъ пѣніе пѣтуха. Господь предвидѣлъ паденіе Петра и спасъ Его отъ отчаянія и гибели. Какимъ же образомъ это было сдѣлано?

Спаситель, прежде всего, предупредилъ св. апостола, что онъ падетъ, отречется отъ Него, Но, по своей самонадѣянности, апостоль не хотѣлъ вѣрить, что это съ нимъ случится. Спаситель, подтверждая ему рѣшительно, что это однако же случится заранѣе говоритъ ему, что съ нимъ будетъ далѣе. „Симонъ, Симонъ! Се, сатана просилъ, чтобы сѣять васъ,

какъ пшеницу. Но Я молился о тебѣ, чтобы не оскудѣла вѣра твоя; и ты нѣкогда, обратившись, утверди братьевъ твоихъ“ (Лук. 22, 31—32). И такъ, предсказывая св. апостолу Петру паденіе, Господь въ то же время указываетъ ему и на его возстаніе: „ты нѣкогда, обратившись, утверди братьевъ твоихъ“. Почему же св. Петръ „обратится“, возстанетъ отъ паденія? По силѣ вѣры своей, которая будетъ поддержана и укрѣплена всеильною помощію Самого Спасителя: „Я молился о тебѣ, чтобы не оскудѣла вѣра твоя“. „Хотя ты и поколеблешься нѣскольکو, но въ тебѣ сохранятся сѣмена вѣры, и хотя духъ искушитель потрясетъ листья, но корень живъ и вѣра твоя не оскудѣетъ“ (блаж. Теофилъ) ¹⁾. Но мало того, что Спаситель поддержитъ своего апостола при его паденіи,—Онъ поддержитъ его съ особенной силой и благопечительностію. „Я молился о тебѣ“. „Если сатана просилъ сѣять всѣхъ, то для чего Христосъ не сказалъ: Я молился за всѣхъ? Не очевидно ли, что Онъ обращаетъ слово свое къ Петру, дабы тронуть его и показать, что его паденіе опаснѣе паденія прочихъ и требуетъ большой помощи“ (св. Злат.) ²⁾. Какъ бы такъ говорилъ Спаситель св. Петру: чѣмъ сильнѣе будетъ твое паденіе, тѣмъ болѣе, раскаявшись, надѣйся на Мою любовь и помощь тебѣ. Такія слова Спасителя, конечно, должны были глубоко запастъ въ душу св. апостола; а потомъ, когда онъ палъ, они, конечно, припоминались ему, вливали елей утѣшенія въ его истерзанную скорбію душу, будили въ немъ радостное чувство надежды на прощеніе и помилованіе и такимъ образомъ предохранили его отъ гибельнаго отчаянія. Такое душевное состояніе св. апостола, Господь поддержалъ и послѣ своего воскресенія. Такъ; когда мѣроносицы, по воскресеніи Спасителя, вошли во гробъ Его, то увидѣли ангела, который сказалъ имъ: „Иисуса ищите Назарянина распятаго; Онъ воскресъ... Идите и скажите ученикамъ Его и Петру, что Онъ предваряетъ васъ въ Галилеѣ“ (Мар. 16, 2—7). „Скажите ученикамъ Его и Петру“... Конечно, ангелъ говорилъ такъ не безъ воли самого Господа. Зачѣмъ же

¹⁾ См. у Арх. Михаила на Лук. 22, 31—32.

²⁾ Ibid.

нужно было говорить такъ, чтобы вѣсть о воскресеніи Господа, была передана ученикамъ, и въ особенности—Петру? А чтобы показать св. Апостолу, что Господь, такъ сказать, не забылъ о немъ, не отвергъ его, а простилъ его, если сейчасъ же по воскресеніи своемъ хочетъ его особенно утѣшить въ его скорби радостною вѣстію о своемъ воскресеніи,—простилъ его ради покаянныхъ словъ его ¹⁾. Затѣмъ мы знаемъ, что Спаситель явился особо св. Петру (Лук. 24, 34). Ни евангелисты, ни самъ апостоль Петръ ничего не сообщили намъ въ своихъ писаніяхъ объ обстоятельствахъ и подробностяхъ этого явленія. Только отъ св. ап. Павла мы знаемъ, что Спаситель явился св. ап. Петру прежде, чѣмъ другимъ апостоламъ (1 Кор. 15, 5). Такимъ образомъ мы можемъ предполагать, что Спаситель явился св. ап. Петру наединѣ и бесѣдовалъ съ нимъ о чемъ-то такомъ, о чемъ св. апостолу тяжело было бы говорить при людяхъ. О чемъ же именно? Судя по-человѣчески, именно—о паденіи св. апостола. Вѣдь если я имѣю друга, противъ котораго тяжко согрѣшилъ, созналъ мой грѣхъ и мучился имъ, не надѣясь увидаться съ обиженнымъ мною; то о чемъ же я заговорю съ нимъ, когда онъ неожиданно придетъ ко мнѣ? Конечно, я, прежде всего, попрошу прощенія у него. Точно то же самое можно предполагать и здѣсь: при первомъ свиданіи съ Господомъ, св. Петръ искренне просилъ у Него прощенія въ своемъ грѣхѣ, и Господь, конечно, простилъ его и окончательно успокоилъ его за послѣдствія этого грѣха.

Возстановивъ св. Петра отъ паденія внутренне, Господь возстановляетъ его во всѣхъ тѣхъ правахъ и преимуществахъ, которыя принадлежали ему до паденія. Это послѣднее совершилось въ дружеской бесѣдѣ съ нимъ, въ присутствіи другихъ учениковъ, на берегу Галилейскаго озера (Іоан. 20, 15—22). Вся эта бесѣда имѣетъ тѣсное соотношеніе съ паденіемъ св. Петра. Такъ, ловъ рыбы напоминалъ апостолу первоначальное призваніе его къ апостольству; а разложенный на берегу огонь—огонь на дворѣ первосвященническомъ, возлѣ котораго (огня) онъ отрекся отъ Господа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и—отъ своего

¹⁾ Ibid. на Мар. 16, 7.

апостольства. Въмѣсто трое-кратнаго отреченія св. Петра, Господь троекратнымъ вопросомъ: „любишь ли Меня?“ заставляетъ его трижды исповѣдывать его раскаянiе и любовь къ Нему, а троекратнымъ приказанiемъ: „паси овецъ (или агнцевъ) Моихъ“ возстановляетъ его въ пастырскомъ, то есть, апостольскомъ званiи.

Итакъ, предупрежденiе отъ тяжкихъ проступковъ, указанiе на тяжесть мученiй совѣсти за эти проступки и на гибельныя послѣдствiя, могущiя произойти изъ преступленiй, призывъ къ покаянiю, если проступокъ совершенъ, указанiе на примѣръ милосердiя Божiя къ кающимся, укрѣпленiе въ нихъ вѣры въ Бога и любви къ Нему, дружественное и любовное обращенiе съ ними, возвращенiе падшему и покаявшемуся, по возможности, того, чего онъ лишился изъ—за паденiя (напр. расположенiя людей, чести и т. п.), вотъ средства, которыя долженъ употреблять пастырь церкви для утѣшенiя и одобренiя человѣка, близкаго къ отчаянiю изъ за совершеннаго имъ преступленiя. Но люди могутъ впадать въ отчаянiе и не изъ за своихъ только проступковъ, а изъ-за различныхъ лишенiй, несчастiй и бѣдствiй, о которыхъ мы говорили выше; въ такихъ случаяхъ съ отчаявающимися слѣдуетъ обходиться такъ же, какъ съ несчастными вообще (оч. V, § 5).

Н. Румянцевъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1895 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1895 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія, линіи, контора В. Гляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 65 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Вошіе внутри вась**“. Бритическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1894 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 20.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

РЕЛИГИОЗНОЕ И НАУЧНОЕ ВОЗЗРѢНІЕ НА ПРИРОДУ.

(ПО МАТТЕРУ *).

Достаточно ли для человѣка одного научнаго воззрѣнія на природу безъ религіознаго? И если недостаточно, то каково должно быть правильное отношеніе между научнымъ воззрѣніемъ и религіознымъ на этотъ предметъ? Попытаемся отвѣтить на эти вопросы въ общемъ очеркѣ.

I.

Замѣтимъ прежде всего, что цѣльное и вполне удовлетворительное для духа человѣческаго воззрѣніе на природу есть фактъ сложный. Онъ слагается изъ религіозныхъ, нравственныхъ и научно-философскихъ представленій. Извѣстно, что всѣ историческія религіи, одновременно съ понятіемъ о божествѣ, представляли и болѣе или менѣе ясное ученіе о мірѣ, его состояніи, происхожденіи и концѣ; и это было вполне естественно и необходимо. Религіозная дѣятельность наша всегда бываетъ соединена съ извѣстными представленіями о мірѣ. Какъ бы непосредственно ни было внутреннее стремленіе нашей души къ Богу, но наши отношенія къ Нему находятся въ зависимости отъ нашихъ отношеній къ міру; существованіе наше развивается подъ вліяніемъ окружающей насъ природы; мы зависимъ отъ міра и живемъ имъ; окружающая насъ дѣятельность и ежедневныя событія имѣютъ вліяніе на направленіе всей нашей нравственной жизни, а созерцаніе вселенной приводитъ насъ къ познанію ея Творца. *Невидимая бо Ею*

*) См. *Etude de la Doctrine chrétienne*, 2 vol. въ краткомъ изложеніи *Revue chrétienne*, 1892 № 2.

(Бога) *отъ созданія міра твореніями помышляема видима суть и присносущая сила и божество*, говоритъ намъ Откровеніе. Но съ того момента, когда мы признаемъ зависимость міра отъ Бога, окружающія насъ условія жизни служатъ уже для насъ опредѣленіемъ нашихъ должныхъ отношеній не только къ окружающей насъ природѣ, но и къ Божеству. Такимъ образомъ три слѣдующія понятія: о Богѣ, о насъ самихъ и о мірѣ солидарны между собою; и хотя третье изъ нихъ представляется въ нашемъ духѣ отраженіемъ чего-то безжизненнаго и преходящаго, хотя наша духовная жизнь и стремится избавиться отъ всего преходящаго и кажущагося, чтобы возвыситься до невидимаго и вѣчнаго; но все же наше духовное развитіе находится въ сильной зависимости отъ условій нашего земнаго существованія. Не существуетъ примѣра настолько высокой духовности, чтобы она могла совершенно отрѣшиться отъ природной жизни и отъ чувственныхъ ощущеній.

Впрочемъ, не одна только религіозная жизнь находится въ связи съ понятіями о мірѣ. Нравственная жизнь также содержитъ цѣлый рядъ понятій о томъ порядкѣ вещей, среди котораго мы возвращаемся. Идея долга и рѣшеніе выполнять его, здѣсь восполняется тѣмъ, что мы могли бы назвать космологіей нравственнаго сознанія. Прежде всего долгъ предполагаетъ, что нормальное дѣйствіе выполнимо для насъ; т. е. что среда, въ которой мы живемъ, устроена такъ, что даетъ намъ возможность исполнить свой долгъ. Затѣмъ намъ нужно распределить окружающія насъ существа на двѣ слѣдующія категоріи: отвѣтственныхъ и не отвѣтственныхъ, на область часто физическихъ бытій, безразличныхъ къ различенію добра и зла, и на область бытій, содержащихъ въ себѣ съ физическими и этическія начала. Совѣсть не признала бы саму себя, если бы усумнилась въ превосходствѣ этического порядка, предъ физическимъ, если бы не домогалась подчиненія природы духу, принятого въ полномъ его значеніи. Эти главныя истины содержатъ въ себѣ много заключеній, которыхъ мы не можемъ касаться здѣсь: но для опредѣленія значенія этой нравственной космологіи, мы укажемъ на ея объясненіе одной изъ основныхъ задачъ философіи. Люди, не размышлявшіе о природѣ

нашихъ чувствованій, воображаютъ, будто самое непосредственно—вѣрное въ нашихъ познаніяхъ—есть понятіе о вещахъ видимыхъ и осязаемыхъ нами. Психологія же, напротивъ, доказываетъ, что наши ощущенія суть сами по себѣ ни болѣе, ни менѣе какъ только измѣненія нашего внутренняго существа; ощущенія же, которыя они возбуждаютъ въ насъ, указываютъ намъ лишь на измѣненія нашей личной жизни. На основаніи этихъ внутреннихъ измѣненій, мы заключаемъ о существованіи внѣшнихъ предметовъ, которые вызываютъ эти чувства; но какъ же мы можемъ провѣрить правильность этого вывода? Мы не можемъ выйти изъ самихъ себя, чтобы узнать—соотвѣтствуетъ ли то, что мы называемъ нашими ощущеніями, дѣйствительно существующимъ предметамъ. Что-же, слѣдовательно, можетъ убѣдить насъ въ томъ, что чувственный міръ не есть фантазмагорія? Самое лучшее—избѣгать этого вопроса, какъ не имѣющаго смысла. Но люди ученые не довольствовались столь легкимъ средствомъ. Они искали законныхъ основаній, на которыхъ утверждается наше довѣріе къ чувственному опыту. Но, послѣ религіознаго доказательства Декарта—что Богъ, будучи Богомъ истины, не можетъ обманывать насъ призрачнымъ міромъ, ни философы, ни ученые не нашли другаго болѣе убѣдительнаго и яснаго доказательства, какъ свидѣтельство нашего нравственнаго сознанія. Оно заставляетъ насъ выходить изъ самихъ себя, предписываетъ намъ обязанности относительно существъ намъ подобныхъ; такъ что мы находимся во взаимно-отношеніи съ ними, и все это совершается чрезъ посредство міра физическаго. Міръ этотъ представляетъ собой положительную область, гдѣ возрастаетъ наша нравственная жизнь, и это нравственное значеніе наше утверждаетъ и охраняетъ, если и не во всѣхъ подробностяхъ, то, по крайней мѣрѣ, въ общихъ чертахъ,—наше знаніе о чувственномъ мірѣ. Такимъ образомъ уваженіе къ долгу совершенно уничтожаетъ угнетающую насъ мысль о призрачности всего существующаго, подъ давленіемъ которой такъ долго находились многіе умы.

Данныя, представляемая намъ нравственнымъ сознаніемъ, дополняются еще данными религіозной жизни. Подобно тому, какъ нравственность подчиняетъ физическій міръ міру этиче-

скому, религія подчиняетъ вселенную Божеству. Еще Спенсеръ удивлялся тому, что враждебная религіи наука, при всѣхъ усиліяхъ своихъ подорвать частныя догматы религіи, не въ силахъ была разрушить коренныхъ понятій, лежащихъ въ ихъ основаніи. Эти понятія суть слѣдующія: сверхъ—естественное происхожденіе міра, отрицаніе самозарожденія міра, сверхъ—естественное сохраненіе и управленіе міромъ. Словомъ, внесеніе сверхъ—естественнаго міросозерцанія въ естественное теченіе всѣхъ событій въ природѣ. По религіознымъ воззрѣніямъ, Богъ есть начало всего окружающаго насъ въ природѣ; отъ Него всѣ творенія получаютъ свое происхожденіе и Онъ есть конецъ ихъ; отъ своего начала и до конца они существуютъ Имъ. Эти немногія положенія, весьма простыя и доступныя пониманію каждой благочестивой душѣ, составляютъ основныя понятія, съ помощью которыхъ религіозная идея даетъ себѣ отчетъ объ условіяхъ и истинной природѣ этого міра и значеніи происходящихъ въ ней явленій. Мы, конечно, не будемъ утверждать, чтобы эти главныя истины были извѣстны вездѣ, гдѣ существовала какая либо религіозная жизнь, или чтобы они были вполне ясны для каждой религіозной совѣсти. Еще Ксенофонтъ сказалъ, что человѣкъ представляетъ себѣ Бога по своему образу и подобію, внося въ эти представленія черты общечеловѣческія, національныя и индивидуальныя. Отсюда и воззрѣнія человѣка на природу отличаются этими же чертами въ его религіозныхъ представленіяхъ. Но отсюда же надобно сдѣлать и тотъ выводъ, что тамъ, гдѣ идея о Богѣ была неправильная, и идея о мірѣ тоже была искажена. И если развивается наука, то развивается и религіозная жизнь, и въ своемъ постепенномъ развитіи поднимается, по крайней мѣрѣ, до болѣе глубокаго пониманія дѣйствительности; въ Библии, книгѣ, гдѣ религія выражена вполне, въ особенности въ ученіяхъ Христа, эти понятія могутъ быть примѣнены къ рѣшенію великихъ и многочисленныхъ задачъ возбужденныхъ зрѣлищемъ міра. Рядомъ съ этими космологическими понятіями, излагаемыми религіей и нравственностью, приводится рядъ понятій о мірѣ, пріобрѣтенныхъ другими способами—совокупностью естественныхъ наукъ, и вмѣстѣ съ ними той высшей

наукой, которая соединяетъ ихъ въ одну систему, и которая называется наукой о природѣ или философiей природы. На обычномъ языкѣ естественныя науки и философiя природы обыкновенно смѣшиваются въ одномъ общемъ названіи *науки*; но это смѣшеніе порождаетъ многія недоразумѣнія, въ особенности тамъ, гдѣ дѣло касается щекотливаго вопроса отношеній науки и вѣры. Поэтому, для правильности и ясности мышленія, слѣдуетъ строго опредѣлить разницу между этими двумя степенями знанія. Иное дѣло наука въ строгомъ смыслѣ, и иное дѣло тѣ или другіе выводы или философскія системы, построенныя на основаніи данныхъ науки.

Каждая изъ естественныхъ наукъ занимается изученіемъ какой нибудь отдѣльной области физическаго міра. Посредствомъ прямаго, продолжительнаго или гениальнаго наблюденія отдѣльныхъ явленій своей области, она въ этой области возвышается до познанія законовъ, управляющихъ ею. Явленія суть непосредственный и исключительный объектъ изслѣдованія наукъ и онѣ не возвышаются до изученія первичныхъ или первоначальныхъ состояній своихъ областей и ихъ первоначальныхъ причинъ. Эти явленія производятся въ пространствѣ, времени, въ нѣдрахъ матеріи посредствомъ извѣстныхъ силъ; но натуралистъ не старается изслѣдовать, что такое время, пространство, матерія и сила. Благодаря этой осторожности и непрерывному соприкосновенію съ непосредственно воспринимаемой дѣйствительностью, естественныя науки пользуются весьма большимъ и законныхъ авторитетомъ. Истины, добытыя естественными науками, одинаково признаются всѣми учеными, и принимаются безъ колебанія публикой, даже въ томъ случаѣ, когда онѣ стоятъ въ борьбѣ съ общераспространенными, но ненаучными воззрѣніями. Безъ сомнѣнія, надобно согласиться и съ ближайшими выводами этихъ наукъ, какъ скоро они подтверждаются несомнѣнными данными. Современные физики напримѣръ, утверждаютъ, что самый плотный и самый твердый булыжникъ состоитъ изъ мириадовъ частицъ вертящихся одна около другой; мы признаемъ это ученіе, не смотря на то, что не можемъ согласить его съ нашимъ непосредственнымъ ощущеніемъ.

Совсѣмъ другое значеніе имѣетъ философія природы. Она не довольствуется противопоставленіемъ истинъ, добытыхъ разными спеціальными науками, общераспространеннымъ, не научнымъ воззрѣніемъ, но старается отыскать внутреннюю связь этихъ истинъ, для того, чтобы соединить ихъ въ полную систему. Она стремится къ точному пониманію всѣхъ познаній употребляемыхъ нами ежедневно, въ значеніе которыхъ мы не углубляемся.—Что такое жизнь, сила, матерія, пространство, время, дѣйствительность? Стараясь разрѣшить эти вопросы, философія природы переходитъ къ разсмотрѣнію болѣе значительныхъ задачъ, касающихся начала и конца, первой причины появленія вселенной и нашего существованія въ этомъ мірѣ. Философія природы совершенно отличается отъ естественныхъ наукъ, и отличается именно тѣмъ, что эти послѣднія занимаются изслѣдованіемъ явленій, тогда какъ первая старается проникнуть въ сущность вещей. Естественныя науки ведутъ насъ къ тому, чтобы правильно видѣть, а философія природы къ тому, чтобы правильно понимать. Авторитетъ этихъ двухъ отраслей знанія также весьма различенъ. Авторитетъ естественныхъ наукъ безспоренъ и несомнѣненъ. Но этого нельзя сказать относительно философіи природы уже потому, что не всѣ ученые изучающіе ее согласны между собою; системъ природы существуетъ одновременно нѣсколько; всѣ онѣ основываются на различныхъ началахъ, которыя часто приводятъ къ противоположнымъ заключеніямъ; такъ что, повидимому, развитіе естественныхъ наукъ не способствовало прекращенію споровъ, а дало еще новый толчекъ къ возбужденію противорѣчій. Конечно, надобно надѣяться, что эти различныя системы со временемъ сольются въ одно тѣло единого ученія: но мы не можемъ рассчитывать, чтобы общее согласіе могло скоро осуществиться. Человѣческія изслѣдованія, говоритъ Спенсеръ, темнота и неразрѣшимость научныхъ задачъ во всѣхъ своихъ направленіяхъ приводятъ къ неразрѣшимой загадкѣ; и человѣкъ все съ большею и большею ясностію видитъ, что эта загадка дѣйствительно не разрѣшима. Онъ познаетъ заразы и ничтожность ума человѣческаго, и его могущество. Познаетъ его могущество относительно всего, что происходитъ въ предѣлахъ опыта, и его

бесиліе—относительно всего, что стоитъ внѣ сферы опыта. Съ поразительною ясностію представляется человѣку науки совершенная непостижимость даже простѣйшаго изъ фактовъ, разсматриваемаго въ немъ самомъ. Онъ болѣе чѣмъ кто-либо другой *знаетъ*, что въ конечной своей сущности ничто не можетъ быть познано. Впрочемъ противорѣчія существующія въ ученіяхъ не должны уменьшать нашего уваженія къ философіи природы. Развитие науки идетъ тѣмъ медленнѣе, чѣмъ выше область, подлежащая ея изученію; а самая горячность преній, возбуждаемыхъ этими науками, доказываетъ силу и значеніе затрагиваемыхъ ими вопросовъ, равно какъ и жизненный интересъ тѣхъ умозрѣній, которыя стараются ихъ разрѣшить.

Мы старались точно опредѣлить различіе, существующее между естественными науками и философіей природы, но раздѣляющая ихъ пограничная линія существуетъ только идеально. Въ практикѣ и ежедневной жизни это различіе обыкновенно не сознается. Духъ нашъ единъ; потому онъ и стремится къ единству познанія; только обзоромъ цѣлаго и общими понятіями, мы можемъ приводить въ порядокъ тѣ безчисленные явленія, которыя представляются нашему взору; и постоянно, даже инстинктивно, мы обобщаемъ познанія, приобретаемые путемъ опыта. Но при этомъ обыкновенно забываютъ или не знаютъ того, что обобщеніе есть процессъ, требующій большой осторожности и строгой системы. А между тѣмъ мы меньше всего боимся тѣхъ систематизацій, которыя даются легко и совершаются, какъ бы сами собою. Самая эта легкость придаетъ имъ характеръ очевидности. Такъ что такимъ образомъ выходитъ, что большинство изъ насъ развиваютъ въ своемъ духѣ, какъ бы философію природы, возникающую самопроизвольно; и при этомъ мы не хотимъ понять полного значенія этой науки и не требуемъ отъ ней тщательнаго анализа ея основаній и доказательствъ; потому что нашъ личный вкусъ замѣняетъ намъ всякіе доводы, а воображеніе представляетъ намъ то, что отвѣчаетъ нашимъ желаніямъ. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ представимъ одинъ вполне доказанный фактъ.

Исслѣдованія физики и химіи основываются на той истинѣ,

что ничто не теряется и ничто не создается въ природѣ; что весь процессъ міровой жизни есть лишь сохраненіе предметами природной энергіи или передача избытка ея другимъ тѣламъ. Если движеніе этой энергіи не обнаруживается уже въ извѣстной формѣ, то это потому, что оно перешло въ другую форму; вещество не существующее въ одной извѣстной формѣ, находится въ другой. Правда, что это положеніе, въ его главныхъ чертахъ, не можетъ быть провѣрено опытомъ, но оно опирается на столько косвенныхъ доказательствъ, и такъ ясно подтверждается ежедневными открытіями въ лабораторіяхъ, что можетъ быть признано за весьма вѣроятную истину. Но совѣмъ не то бываетъ съ тѣми выводами, которые иногда дѣлаютъ изъ вышеуказанной истины. Намъ говорятъ слѣдующее: „Такъ какъ въ природѣ ни что не теряется и ничто не создается, то слѣдовательно сумма движеній и количество вещества были всегда одни и тѣ же; матерія съ ея свойствами вѣчна; никогда не существовало Создателя; не существуетъ и теперь высшей силы, которая вмѣшивалась бы въ ходъ вещей съ цѣлью измѣнить ихъ направленіе. Но мы должны замѣтить, что изъ перваго естественно-научнаго положенія, даже признавая его вполне доказанной истиной, нельзя вывести послѣднихъ положеній. Первое положеніе просто указываетъ лишь на то, что матерія неподвижна, неспособна производить сама собою новаго движенія или уничтожить данное ей движеніе; она неспособна также произвести новое количество вещества или уничтожить уже существующее; первое положеніе такимъ образомъ утверждаетъ только способность или скорѣе неспособность матеріи къ самовозникновенію и самообразованію, и уже переходятъ совѣмъ къ другому предмету, если начинаютъ доказывать не бытіе другаго, совершенно отличнаго отъ природы существа—Создателя. Выводъ совершенно не научный. Мы не говоримъ уже о томъ глубокомъ противорѣчій, въ которое поставляется человѣческая мысль при допущеніи этого положенія. Въ самомъ дѣлѣ, если въ природѣ все стремится къ сохраненію движенія, или лучше—къ уравновѣшенію энергіи движенія во всѣхъ предметахъ: то почему же этого равновѣсія или уравновѣшенія нѣтъ до сихъ поръ при самобытности и самосуществованія міра? Но всѣ

подобныя вышеуказанныя разсужденія, будто бы основанныя на естественно-научныхъ истинахъ, не смотря на погрѣшности относительно логики, имѣють ложный видъ простоты и ясности, которыми могутъ соблазнить людей поверхностныхъ. Эти разсужденія силятся дать объясненіе законовъ всѣхъ вещей, посредствомъ простой формулы, взятой то у механики, то у біологіи, а легкомысленные умы принимаютъ все это за научную истину. Всѣ подобныя, быстро—создаваемыя теоріи, могущія назваться паразитами науки, конечно, не имѣють и не могутъ имѣть ни какой научной цѣнности, хотя и усиливаются притянуть науку въ свое оправданіе. Мы же хотимъ только обратить серіозное вниманіе на эти поспѣшныя и скороспѣлыя обобщенія и обзоры цѣлаго, которые возникаютъ иногда, по видимому, самопроизвольно даже у лучшихъ людей, но не имѣющихъ возможности заняться глубокимъ изученіемъ и изслѣдованіемъ наукъ; а такой жребій достается большинству людей, не говоря уже о легкомысленномъ или злонамѣренномъ извращеніи истины. Но этого мало. Пусть обобщеніе, возникающее въ умѣ правильномъ и хорошо направленномъ, можетъ иногда образовать такую гипотезу, которая будетъ близко приближаться къ истинѣ, но все же одного обобщенія еще не достаточно. Если объясненія природы представляютъ собою только послѣдовательныя включенія частныхъ истинъ въ общія, а общихъ въ еще болѣе общія,—то очевидно, что самая общая истина, которую нельзя включить ни въ какую другую, никогда не будетъ нами достигнута. Она можетъ быть намъ дана только въ Божественномъ Откровеніи, въ религіи. Конечно было бы бесполезно бороться съ этимъ стремленіемъ человѣческаго духа къ обобщеніямъ, и воображать, будто можно убѣдить людей противиться этой врожденной склонности. Ибо и противоположная склонность, т. е. стремленіе заключить себя въ частныхъ понятіяхъ, хотя бы то и научныхъ, была бы одинаково опасна. Если вѣрно то, что абсолютное можетъ быть понято только при отсутствіи или отрѣшеніи отъ условій, при которыхъ осуществляется мышленіе; то столько же вѣрно и то, что при отрѣшеніи отъ абсолютнаго человѣкъ долженъ утонуть въ морѣ условій. Его трудъ будетъ и непосильнымъ и безконечнымъ.

Отсюда должно быть извлечено одно заключение: не должно придавать поспѣшнымъ обобщеніямъ такого же значенія, какъ тѣмъ частнымъ естественно-научнымъ положеніямъ, которыя служатъ имъ основаніемъ. Научное обобщеніе можетъ имѣть полное значеніе лишь въ томъ случаѣ, когда оно сливается съ религіозно-нравственнымъ воззрѣніемъ. Эти предварительныя соображенія позволяютъ уже намъ приступить къ разсмотрѣнію столь спорнаго вопроса отношеній науки и религіи, по крайней мѣрѣ, въ томъ, что касается космологіи. Опредѣлимъ сначала сущность самого вопроса. Тутъ дѣло касается не тѣхъ или другихъ вѣроисповѣдныхъ догматовъ, но религіозной идеи, нашедшей свое полное выраженіе въ христіанствѣ, и того понятія о мірѣ, которое представляютъ жизнь религіозная и нравственная. Съ другой стороны, слово наука заключаетъ въ себѣ двѣ различныя степени знанія не одинаковой достовѣрности. Иное дѣло точная наука и иное дѣло выводы изъ ней. Только принимая во вниманіе эти предварительныя понятія и предосторожности, мы можемъ отыскать, какое должно быть правильное отношеніе между религіознымъ и научно-космическимъ воззрѣніемъ на природу?

II.

Могутъ существовать только три слѣдующія отношенія: антагонизмъ, взаимное безраличіе и согласіе.

Въ нашъ вѣкъ первое изъ вышеозначенныхъ отношеній получило довольно сильное распространеніе, по крайней мѣрѣ, среди извѣстныхъ народовъ и среди извѣстныхъ классовъ общества. Понятно, что противники религіи стараются укрѣпить это враждебное отношеніе. Они постоянно повторяютъ слѣдующее: „Наука и религія суть два выраженія, исключаютія другъ друга; они не могутъ одновременно существовать въ одномъ и томъ же сознаніи, нужно отказаться отъ одного или отъ другаго, избрать или благочестивое невѣдѣніе, или безрелигіозную науку“. Подобное заявленіе уже само въ себѣ заключаетъ невѣжество. Религія есть фактъ личнаго опыта; но религіозное понятіе о мірѣ пріобрѣтено нами не только усиліями разума, но и есть даръ божественнаго Откровенія, старшагося

разрѣшить явленія нравственнаго міра. Слѣдовательно, религіозное понятіе имѣетъ такое же право, какъ и понятіе научное, приобрѣтенное усиліями одного лишь разума, старающагося объяснить явленія міра вещественнаго. Оба рода этихъ знаній должны быть одинаково присущи человѣческому духу. Да между наукою въ строгомъ смыслѣ и религіознымъ воззрѣніемъ, какъ мы уже замѣчали, нѣтъ и не можетъ быть противорѣчія. Ихъ области различны. Еще за долго до появленія науки и затѣмъ вмѣстѣ съ появившимися науками религіозное міровоззрѣніе всегда удовлетворяло глубокой потребности человѣка къ цѣлостному воззрѣнію. Совершеннѣйшая, христіанская религія, предлагаетъ намъ и совершеннѣйшее космическое рѣшеніе. Если же точная наука, наука въ строгомъ смыслѣ, еще не можетъ рѣшать космическихъ проблеммъ, если въ этой области ей приходится довольствоваться одними лишь предположеніями, часто противорѣчащими другъ другу и мало вѣроятными: то не въ правѣ ли мы заключить, что строгая наука и не должна браться за подобное рѣшеніе, особенно если оно поставляетъ ее въ противорѣчіе съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ, столь успокоительнымъ и столь удовлетворительнымъ для духа человѣческаго въ религіозномъ и нравственномъ отношеніи? Во всякомъ случаѣ, наука—должна тщательно обсудить религіозное міровоззрѣніе христіанское и понять его, на сколько это возможно для ней; а не враждовать противъ него во имя своихъ противорѣчивыхъ и недоказанныхъ гипотезъ.

Показавши неправильность перваго отношенія, можемъ ли мы признать правильнымъ второе отношеніе, т. е. взаимное безразличіе науки и религіи? При существованіи безразличія, конечно, не могло бы быть никакихъ столкновеній между обоими родами понятій; потому что они были бы неизвѣстны другъ другу; каждое изъ нихъ сосредоточивалось бы на самомъ себѣ, и не обращало бы вниманія на все то, что не исходитъ отъ него самого. Такъ что разумъ нашъ долженъ былъ бы, такъ сказать, раздѣлиться на двѣ половины, гдѣ существовали бы двѣ истины, чуждыя одна другой. Что бы тогда было съ единствомъ духа? Если психологія отказывается отъ такого раздѣленія, то тѣмъ болѣе совѣсть христіанина не можетъ признать

его. Такое раздѣленіе равнялось бы устраненію не только религіи, но даже признанію бытія Самаго Бога въ области реальностей; потому что если мы обязаны только природѣ своимъ существованіемъ, то слѣдовательно наука о природѣ и должна управлять нашею дѣятельностью, опредѣлять наши мысли и чувства и всю нашу жизнь. Религія съ ея космологіей могли бы быть тогда только терпимы, и то лишь благодаря своей распространенности; самая идея о Богѣ считалась бы абстракціей, не имѣющей значенія и мѣста въ порядкѣ космическихъ явленій. Но гдѣ же та наука, которая даже приблизительно взялась бы доказывать въ наше время подобныя положенія, столь не научныя и столь противорѣчащія религіозному и нравственному чувству? Наука, точная наука, не можетъ быть легкомысленной. Да нельзя требовать и отъ религіознаго сознанія, чтобы оно признало столь недостойное отношеніе къ себѣ со стороны легкомысленной науки и совершило надъ собой актъ самоубійства во имя ея неустойчивыхъ и мимолетныхъ гипотезъ.

И такъ остается только третье отношеніе, т. е. соглашеніе религіозныхъ воззрѣній съ естественно-научными теоріями. Но именно оно то больше всего и вызывало столкновеній. Почему же? Потому что представители обоихъ родовъ знанія, въ видахъ установленія соглашенія, вступали иногда въ компромиссы, несправедливо вторгаясь въ область одинъ другаго. То богословы предписывали ученымъ результаты своихъ изслѣдованій, то натуралисты, воздавая имъ тѣмъ же, указывали богословамъ, какое они должны имѣть понятіе о Богѣ и Его отношеніяхъ къ міру. Печальная исторія этихъ злоупотребленій, одинаково пагубная какъ для религіи, такъ и для науки, существуетъ уже давно. Въ чемъ же должно состоять ихъ нормальное согласіе?

Согласіе между ними можетъ быть установлено только тогда, когда права cadaго изъ нихъ будутъ взаимно уважаемы. Часто говорили слѣдующее: Одно изъ существенныхъ условій для поддержанія мира между двумя силами, религіею и наукою, заключается въ томъ, чтобы точно опредѣлить границы, и охра-

нять независимость каждой изъ нихъ. Правило это, хотя и вѣрно, но оно не достаточно для рѣшенія занимающей насъ задачи. Конечно религіозныя и научныя воззрѣнія имѣютъ свою спеціальную область, въ которую всякое постороннее вмѣшательство должно считаться неправильнымъ. Но для каждаго изъ этихъ воззрѣній существуетъ область общая. Это прежде всего — область таинственнаго и непостижимаго. Не только науки, но и всѣ религіи, даже діаметрально противоположныя въ своихъ догматахъ, вполне сходятся въ своемъ убѣжденіи, что бытіе міра со всѣмъ, что въ немъ содержится и что его окружаетъ, есть тайна лишь постепенно открывающаяся религіозному и научному сознанию. Это и есть тотъ алтарь *неведому Богу*, на который указывалъ ап. Павелъ въ ареопагѣ. Это же есть первая *абстрактная* истина, сближающая всякую религію съ научною философіею. Другая истина, равно присущая и наукѣ и религіи, есть идея о первой причинѣ и ея значеніи въ существованіи міра. Слѣдовательно между двумя родами знаній, научныхъ и религіозныхъ, не можетъ уже существовать вопроса просто о мирѣ, понимая его въ смыслѣ пассивной терпимости, близкой къ равнодушію. Здѣсь должно быть согласіе и взаимное содѣйствіе; а подобное содѣйствіе можетъ быть вѣрно и полезно только въ томъ случаѣ, если права обѣихъ сторонъ будутъ уважаться при общемъ направленіи ихъ дѣятельности къ одной цѣли. Посмотримъ же, какимъ образомъ это правило можетъ примѣняться къ различнымъ ступенямъ научнаго знанія.

Относительно наукъ естественныхъ, мы должны утвердительно сказать, что между ними и религіозными космологическими понятіями не существуетъ прямыхъ и непосредственныхъ отношеній. Съ одной стороны, религіозная идея не доставляетъ положительныхъ и полезныхъ элементовъ тому громадному труду опытовъ и вычисленій, которымъ гордятся ученые. Съ другой стороны, каждая изъ естественныхъ наукъ замыкается въ спеціальной области фактовъ, относящихся къ міру физическому; дѣятельность ея направлена на то, чтобы узнать какимъ образомъ факты эти соединяются съ ходомъ настоящихъ вещей, и

отыскать ближайшую причину каждаго явленія. Каждая изъ естественныхъ наукъ вращается, такимъ образомъ, въ той области, которая въ философіи называется вторыми причинами, и не заботится объ отысканіи первой причины. На этомъ основаніи естественныя науки не могутъ внести чего либо новаго въ ученіе религиозное. Было время, когда воображали, будто съ помощью той или другой частной науки, можно измѣнить космологію богослововъ, а съ нею и все ихъ ученіе. Палеонтологія, напримѣръ, поражала неожиданными открытіями. Она показывала существа, которыя измѣнялись и совершенствовались, начиная отъ низшихъ ступеней органической жизни и кончая человѣческимъ родомъ; такимъ образомъ она предположила, будто матерія сама собою совершила то дѣло, которое приписывали разумной причинѣ. Но при дальнѣйшемъ развитіи этой науки оказалось, что ея ближайшія или *вторичныя* причины ничего не объясняютъ, а главное—не могутъ найти перехода отъ міра неорганическаго въ міръ органической, и отъ міра органическаго въ міръ духовный. — Геологія, напримѣръ, доказывала постепенное усовершенствованіе существъ въ послѣдовательномъ напластованіи земныхъ слоевъ, но усовершенствованіе это можетъ имѣть два объясненія. Послѣдователи трансформизма усиливается объяснить эти послѣдовательности простой игрой силъ природы, или ближайшими причинами; другіе же геологи, какъ напримѣръ Освальдъ Гееръ (Oswald Heer), признаютъ, что эти причины ничего не объясняютъ, что существованіе природы доказываетъ существованіе Бога премудраго и всемогущаго. „Чѣмъ больше мы, говоритъ Гееръ, углубляемся въ познаніе природы, тѣмъ сильнѣе убѣждаемся въ томъ, что одна только вѣра во Всемогущаго Создателя и въ Божественную Премудрость, создавшую небо и землю, можетъ разрѣшить *загадки* природы“. Что мы должны заключить изъ этого разногласія при объясненіи такихъ фактовъ, которые одинаково признаются учеными противниками? Конечно не то, что существуютъ двѣ геологіи: одна позитивная, основанная на фактахъ, которые она объясняетъ ближайшими или видимыми причинами, а другая умозрительная, или религиозная, перехо-

дящая въ специальную область богословія. Дѣло въ томъ, что одинъ и тотъ же научный фактъ можетъ подпадать разнообразнымъ объясненіямъ; но изъ всѣхъ возможныхъ объясненій наибольшую вѣроятностію должно обладать лишь то объясненіе, которое не противорѣчитъ остальнымъ потребностямъ чловѣческаго духа—религіознымъ и нравственнымъ. Вотъ узелъ согласенія естественно-научныхъ воззрѣній съ религіозными.

Такимъ образомъ, хотя и не существуетъ непосредственнаго соприкосновенія и прямаго отношенія между религіозной космологіей и естественными науками, за то существующее между ними косвенное отношеніе весьма важно и значительно.

Съ одной стороны, развитіе естественныхъ наукъ имѣло весьма благотворное вліяніе на богословіе. Великія открытія, совершенныя со временъ Коперника и Галилея, пробудили болѣе правильное чувство о премудрости и всемогуществѣ Создателя. Намъ могутъ возразить, что тѣ, которые вѣровали въ Бога Трисвятого, въ Бога любви, въ Духа совершеннаго, всегда воздавали Его безконечному величію такую хвалу, которую не можетъ возвысить знаніе міра въ большемъ его объемѣ и болѣе сложной сложности. Тѣмъ не менѣе истинно то, что болѣе глубокое знаніе объ обширности и гармоніи вселенной могутъ сдѣлать насъ болѣе чувствительными къ величію Бога. Одна и та же истина можетъ казаться нашему уму въ различныхъ степеняхъ ясности и величія. Обратите вниманіе на то, что совершается въ душѣ людей, вѣрующихъ въ Божественное управленіе событіями этого міра; вѣра ихъ, не смотря на свою твердость, нерѣдко бываетъ запечатлѣна характеромъ теоретическимъ и отвлеченнымъ; но насколько вѣра ихъ увеличилась бы и сдѣлалась бы болѣе возвышенной и восторженной, если бы освѣтилась ясными, научными фактами? Конечно для душъ истинно благочестивыхъ, славящихъ Бога, какъ причину всего существующаго, всей жизни, всякаго блага, лучше понимаемая система міра не можетъ прибавить что либо къ ихъ пониманію Божественныхъ совершенствъ: но все же твореніе Бога открываетъ имъ нагляднѣе и лучше славу Создателя. *Небеса повѣдаютъ славу Божію. твореніе же рукъ Его возвѣщаетъ твердь,*

говорить намъ Слово Божіе. Образъ дѣйствій Бога въ природѣ, дѣлаетъ насъ болѣе воспримчивыми къ пониманію Его образа дѣйствій въ мірѣ душъ. Порядокъ физическій и порядокъ духовный соотвѣтствуютъ одинъ другому; и даже то, что наши самыя возвышенныя понятія носятъ названія, взятые изъ міра чувственнаго, показываетъ, какое вліяніе наше знаніе этого чувственнаго міра имѣетъ на наши идеи. Понятно поэтому, что развитіе естественныхъ наукъ должно дать большой толчокъ богословскимъ идеямъ, въ особенности относительно космологіи.

Съ другой стороны, религіозное воззрѣніе на міръ также имѣетъ вліяніе на изслѣдованія естественныхъ наукъ. Достаточно будетъ только обратить вниманіе на то, что весьма многіе ученые, въ особенности инициаторы великихъ современныхъ открытій, признали, что они обязаны религіи своими идеями о гармоніи и неизмѣнности законовъ вселенной; и что ихъ убѣжденіе въ премудрости Божіей побуждало ихъ къ настойчивому изысканію смысла вещей.

Если вопросъ рѣшается такъ просто въ дѣлѣ, касающемся отношеній между религіознымъ воззрѣніемъ на міръ и науками естественными въ собственномъ смыслѣ, то этого нельзя сказать объ отношеніи религіозныхъ идей къ гипотезамъ, являющимся подъ покровомъ наукъ, но не имѣющимъ научной цѣнности.

Конечно эти произвольныя и быстро смѣняющіяся гипотезы не имѣютъ, собственно говоря, серьезнаго значенія въ области науки: но въ практической жизни большинства людей онѣ бываютъ на столько значительны и даже вліятельны, что мы должны на минуту остановиться на нихъ. Соглашаемся что не всѣ они бываютъ безусловно ложными. Каждый изъ насъ можетъ составить собственную философію и она не всегда и не во всѣхъ частностяхъ бываетъ неправильною; все зависитъ отъ избранной нами точки зрѣнія, и отъ руководящихъ нами принциповъ, при оцѣнкѣ фактовъ и событій. Кроме того, самое созерцаніе окружающей природы внушаетъ иногда болѣе вѣрныя идеи, нежели идеи тѣхъ ученыхъ, которые по-

гложены и какъ бы запутываются въ мельчайшихъ подробностяхъ своихъ опытовъ. Очевидно, что въ виду этого религіозная идея, внушающая, что Богъ есть начало и конецъ всего существующаго, производитъ гораздо болѣе благотворное влияние на того, кто инстинктивно старается привести въ порядокъ свои ежедневныя впечатлѣнія и разсматриваетъ наблюдаемые факты во свѣтѣ религіозной идеи, потому что съ того момента, когда человѣкъ проникается религіознымъ чувствомъ, онъ приобретаетъ ту центральную и господствующую точку зрѣнія, съ помощью которой можетъ вѣрно распознавать значеніе и цѣнность всего существующаго въ этомъ мірѣ.

Какъ же установить правильное отношеніе религіозной идеи къ гипотезамъ ошибочнымъ и даже положительно ложнымъ? Какимъ образомъ примѣнить на практикѣ, предложенное нами правило соглашенія? Прежде всего замѣтимъ, что всѣ подобныя гипотезы имѣютъ свою спеціальную область. Они занимаются изслѣдованіемъ цѣлаго ряда задачъ, останавливающихся на порогѣ богословія; они рѣшаютъ задачи объ особенностяхъ и составѣ матеріи, о природѣ силы, о причинѣ жизни растительной и животной и еще о многихъ другихъ, что думаютъ разрѣшить исключительно научнымъ путемъ. Богословіе не можетъ вмѣшиваться въ эту область, такъ же точно, какъ строгая наука не можетъ высказывать своего мнѣнія относительно ученія объ Искупленіи и Св. Троицѣ. Но для обоихъ ихъ существуетъ общая точка зрѣнія; она же служитъ и критеріемъ для повѣрки правильности или допустимости ихъ. Это идея о первой причинѣ, происхожденіи, сохраненіи и концѣ міра. Если понятія, исходящія изъ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія, сойдутся въ одну и составятъ одно общее ученіе, въ которомъ два различныя ученія будутъ дополнять другъ друга: то мысль наша получитъ удовлетвореніе, и вся наша духовная жизнь почувствуетъ благотворность необходимой для нея гармоніи; убѣжденіе, что природа и религія, исходя отъ одного Творца, ведетъ къ мысли, что это соглашеніе должно осуществиться. Но мы должны сознаться въ томъ, что дѣйствительность не оправдываетъ этого ожиданія; и вопросъ объ

отношеніяхъ науки и вѣры не былъ бы такъ труденъ, если бы не существовало разлада между указаннымъ нами правиломъ и наличнымъ фактомъ. Какъ же быть при этомъ? Съ научной точки зрѣнія здѣсь возможно одно рѣшеніе: богословіе обнаруживаетъ тѣмъ сознаніе своего права и даже превосходства, что оно съ непоколебимымъ терпѣніемъ относится къ возникшимъ системамъ природы, противорѣчащимъ его истинамъ. Хотя богословіе и могло бы изъ нѣсколькихъ ихъ выбрать одну, къ которой имѣеть болѣе средства; но оно не согласится унизить или исказить свои догматы, для того чтобы ускорить соглашеніе съ научными гипотезами, болѣе или менѣе приближающимися къ нему. То богословіе, которое вѣруетъ въ могущество своей истины, умѣетъ ждать возстановленія соглашенія. Такой осторожностью оно лучше можетъ служить для истины, нежели рѣзкимъ вмѣшательствомъ въ изслѣдованія, не относящіяся къ богословской области. Въ наши дни эволюціонная идея, какъ извѣстно, получила широкое распространеніе и нерѣдко поставяетъ себя въ коренное противорѣчіе съ религіознымъ сознаніемъ. Если богословы обладаютъ научными доказательствами и наблюденіями, могущими быть противопоставленными наблюденіямъ эволюціонистовъ, то они имѣютъ полное право сдѣлать это во имя точной науки; но они имѣютъ еще большее право, на основаніи доказательствъ, взятыхъ изъ религіозной дѣйствительности, отвергнуть такіа заключенія, которыя хотятъ выставить имъ, какъ явленіе порядка естественнаго.

Въ самомъ дѣлѣ, эволюціонная теорія строитъ гипотезы о происхожденіи міра уже изъ готовой [матеріи, надѣленной извѣстными частными силами. Но религіозному сознанію всегда присущъ вопросъ о происхожденіи самой первоматеріи съ ея силами; она всегда будетъ спрашивать: міръ, какимъ мы его видимъ, есть ли результатъ слѣпонаго хаотическаго дѣйствія физическихъ силъ, или эти силы въ мірообразовательномъ процессѣ цѣлесообразно направлялись какою-либо высшею силою, высшимъ разумомъ? А это такіе вопросы, которые всегда стояли внѣ компетенціи эволюціонистовъ. И мы дѣйствительно видимъ.

что въ наше время даже натуралисты отвергаютъ правильность и строго научное значеніе эволюціонизма; они уже совершаютъ это; теперь ясно, самое эволюціонное ученіе подвергается эволюціи. Наука о природѣ теперь находится въ періодѣ броженія и выработки, которую она должна пройти вполнѣ свободно и рѣшительно безъ всякаго сторонняго осложненія. Богословіе, предъявляя свои законныя права и указывая на свои несомнѣнныя истины, можетъ спокойно ожидать пока самъ собою совершится естественный процессъ научнаго броженія. Такимъ отношеніемъ богословіе пріобрѣтаетъ довѣріе ученыхъ, и та гармонія, къ которой мы стремимся, будетъ хотя и не тотчасъ достигнута, но по крайней мѣрѣ, подготовлена и выяснена, а это уже будетъ большимъ пріобрѣтеніемъ, если мы почувствуемъ себя стоящими на истинномъ пути къ осуществленію столь великой задачи.

К.

ЗАПАДНАА СРЕДНОВѢКОВАА ЖИСТКА

и

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Проложеніе *).

Если въ глубинѣ духа лежитъ идеальное начало, то отсюда самъ собою пристокаетъ выводъ о необходимости для человѣка руководства такимъ началомъ для достиженія совершенства. Но въ дѣйствительности, въ эмпирическомъ состояніи человѣческой природы, это невозможно при естественныхъ условіяхъ, безъ особаго содѣйствія благодати. Человѣкъ не можетъ владѣть своими силами и своею чувственною природою въ такой степени, чтобы всегда тяготѣть къ идеальному центру и въ немъ возвышаться къ Богу. Этому препятствуетъ грѣхъ. Въ ученіи о грѣхѣ Таулеръ въ значительной степени склоняется къ воззрѣніямъ Бл. Августина, и нерѣдко обосновываетъ свои мысли на его словахъ. „Мы, говоритъ онъ, по причинѣ своего грѣха, отъ природы чада гнѣва, вѣчной смерти и вѣчнаго осужденія. Августинъ говоритъ: человѣкъ, поврежденный и испорченный дурною матеріею уподобляется бревну, гнилому дереву и конецъ его вѣчная смерть“¹⁾ Общюю главною переменною въ природѣ человѣческой нужно признать утрату гармоніи, состоявшей, съ одной стороны, въ подчиненіи низшихъ силъ высшимъ, а съ другой—высшихъ силъ Богу. Первоначально низшее было подчинено высшему, внѣшнее—внутреннему, внутреннее—Богу. На этомъ основывалось благо первозданнаго чело-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 19, за 1894 г.

1) Pred. 36.

вѣка. Это совершенство разрушено грѣхопадениемъ. Силы, находившіяся въ подчиненіи, пришли въ безпорядокъ. Такой безпорядокъ имѣлъ свое основаніе *въ извращенной волѣ*. Воля человѣка — это столпъ, которымъ поддерживается порядокъ. Падаютъ столпы и мы совершенно падаемъ ¹⁾. Поэтому сущность грѣха нужно видѣть въ самоволіи. Коль скоро какой нибудь человѣкъ (нравственно) умираетъ, то въ немъ нарушается правда. Но какъ мы можемъ назвать такого человѣка? Самовольнымъ. Его смерть зависѣла отъ его собственной воли, или отъ самоволіи. Такое самоволіе проявилось въ первомъ человѣкѣ: выраженіями его были похоть и гордость (*Wollust und Hoffart*). Человѣкъ палъ въ рай именно въ силу похоти и гордости, когда Люциферъ въ своей злобной ненависти привелъ къ тому, что онъ вышелъ изъ повиновенія Богу. Въмѣстѣ съ тѣмъ онъ потерялъ благодать и его чистая *природа* (сущность ея) *были заражена ядомъ* (*Wurde vergiftet*); то, что было лучшаго въ природѣ, ниспало въ низшую животную часть ея и такимъ образомъ человѣкъ лишился возможности выполнить свое назначеніе ²⁾. Дѣйствіе первороднаго грѣха отразилось не только на тѣлесной, но и на внутренней духовной природѣ человѣка. Это могло послѣдовать тѣмъ естественнѣе, что между внутренней, духовною природою человѣка и его природою тѣлесною существуетъ тѣсная связь. Духъ и природа въ своихъ дѣйствіяхъ такъ тѣсно связаны между собою, что всякое внутреннее упражненіе и дѣла природы находятся во взаимодействіи, вліяя другъ на друга. Если чувственное вождѣленіе, или гордость житейская господствуютъ во плоти, то они же отражаются и въ духѣ въ иной формѣ—въ духовномъ видѣ ³⁾.

Такъ какъ вслѣдствіе паденія природа перваго человѣка была заражена ядомъ, то это свойство перешло также къ его потомкамъ. Подъ дѣйствіемъ яда, проникшаго въ природу, отъ наследственнаго грѣха во всѣхъ вещахъ человѣкъ ищетъ

¹⁾ Pred. 93.

²⁾ Praeger III, 178. Von der Vergiftung des ersten Falls ist die Natur ganz niedergesunken in den allerniedersten Teil.

³⁾ Pred. 139.

своего ¹⁾). Таулеръ находитъ, что этимъ ядомъ заражены не только силы человѣка, но и душа, *какъ созданная сущность въ единствѣ силъ*. Онъ называетъ эту сущность, устремленную на себя самую, ложнымъ основаніемъ въ духѣ и природѣ. Отсюда ядъ проникаетъ въ высшія и низшія силы въ духѣ и природѣ, въ разумъ и волю, съ одной стороны, а также въ желательную и чувственную (раздражительную) силъ, съ другой. Подъ вліяніемъ грѣховнаго — ложнаго основанія разумъ поражается слѣпотою, воля приобрѣтаетъ извращенность, сердцемъ овладѣваетъ злое желаніе (concupiscibilis), а въ силѣ раздражительной (irascibilis) проявляется слабость ²⁾). Такъ человѣкъ вслѣдствіе грѣхопаденія сталъ совершенно несвободнымъ, въ совершеніи благъ. Мы можемъ опытно познать, что природа стала *„слабою и больною“ и сама по себѣ не можетъ совершать ничего добраго* ³⁾). Вообще, Таулеръ по своимъ воззрѣніямъ на слѣдствія первороднаго грѣха въ значительной степени сходится съ извѣстнымъ намъ представителемъ ортодоксальной романской мистики Гуго-Сентъ-Викторомъ ⁴⁾). Эти воззрѣнія воспроизводились западными мистиками подѣ несомнѣннымъ вліяніемъ ученія Бл. Августина и представляли полную противоположность пелагианской доктринѣ, которая съ особою опредѣленностію была примѣняема къ антропологии и сотериологии извѣстнымъ схоластикомъ Дунсъ-Скоттомъ. Тогда какъ послѣдній склоненъ былъ ограничивать слѣдствія грѣхопаденія чѣловѣка только внѣшнею переменною въ природѣ челоѣческой — потерю сверхъ-натуральной благодати и обусловливаемой ею первобытной праведности; Таулеръ поставлялъ ихъ во внутренней порчѣ — въ нарушеніи гармоніи между тѣломъ и духомъ, въ разстройствѣ духовныхъ силъ и въ *общемъ преобладаніи склонности ко злу*. Противодѣйствуя одностороннимъ пелагианскимъ

¹⁾ Pr. 64. Es steckt tief und Verborgen in der Natur, in dem tierischen Grunde, dass der Mensch das seine sucht in allen Dingen in Worten und Werken. Pr. 96.

²⁾ Ibid.

³⁾ Nun sollen wir hier prüfen, dass die Natur *blöde* und *krank ist* und zumal nichts Gutes von ihr selber vermag. (Pr. 119).

⁴⁾ Западная средневѣковая мистика. Вып. I стр. 175.

воззрѣніямъ на природу человѣческую, Таулеръ однако не раздѣляетъ крайностей ученія Бл. Августина о безусловной порчѣ человѣческой природы и о предопредѣленіи ¹⁾). Въ человѣкѣ осталась неповрежденною божественная „искра“ въ его духѣ, въ которой потенциально въ возможности заключаются задатки къ добру ²⁾). И мы могли бы взгляды Таулера на слѣдствія грѣхопаденія признать православнымъ, если-бы онъ въ силу трихотомической теоріи не выдѣлялъ рѣзко духа отъ души, и особенно если бы не вдавался въ чрезмѣрное *идеализированіе* перваго, какъ начала „*несозданнаго*“. Какъ-бы то ни было, признавая поврежденность человѣческой природы въ силу грѣха, Таулеръ не допускаетъ возможности естественными силами достигнуть спасенія. „Ты не можешь ни подумать, ни пожелать чего-нибудь прежде чѣмъ Богъ приготовитъ тебя къ этому ³⁾). Одна только благодать дѣлаетъ насъ способными достигнуть спасенія. И эта благодать не ограничивается избранными, но обращается на всѣхъ. Богъ побуждаетъ и увѣщаетъ всѣхъ людей ко спасенію, хочетъ всѣхъ ихъ сдѣлать святыми, но Его побужденія и дары не одинаково принимаются. Теперь мы должны опытно убѣдиться, что природа слѣпа и больна и сама по себѣ не можетъ совершать ничего добраго. Потому Богъ далъ ей на помощь сверхъестественную силу—свѣтъ благодати. Этотъ свѣтъ возвышаетъ природу высоко надъ собою и приноситъ съ собою всѣ средства, въ которыхъ природа нуждается. Потому, если мы стремимся Бога познать, то это должно быть достигнуто чрезъ Бога и съ Богомъ, какъ говоритъ пророкъ: *Господи, во свѣтъ Твоемъ узримъ свѣтъ*, (Пс. 36, 10). Это безпредѣльный свѣтъ, озаряющій всякаго человѣка, грядущаго въ міръ. Этотъ свѣтъ освѣщаетъ всѣхъ людей добрыхъ и злыхъ, какъ солнце освѣщаетъ всѣ твари. Если они слѣпы, то въ этомъ ихъ вина, ихъ стыдъ ⁴⁾). Таулеръ благодать понимаетъ въ обширномъ смыслѣ. Онъ разумѣетъ подъ

1) Pred. 60.

2) Ideelle Lebensgrund ist von der Gründe unberührt geblieben. Praeger, t. III, 186.

3) Pred. 20.

4) Pred. 60.

нею не только различными сверхъестественными условіями, ведущими къ единенію съ Богомъ, но и самое идеальное основаніе духа человѣческаго, какъ мѣсто такого единенія. Различными сверхъестественными условіями освобождаютъ душу отъ грѣха и тѣмъ дѣлаютъ возможнымъ человѣку погрузиться въ свое идеальное основаніе, что-бы сдѣлаться участникомъ возрожденія. Благодать служитъ тою силою, которая призываетъ человѣка, возбуждаетъ и влечетъ къ возрожденію дѣйствіемъ божественнаго слова, которое раздается въ духовной идеальной основѣ. „Кто внимаетъ этому основанію, озаряется въ силахъ души, возбуждаетъ высшія и низшія силы, склоняетъ ихъ къ своему Первоначалу, тотъ остается при себѣ самомъ и слышитъ голосъ, раздающійся въ пустынѣ, въ этомъ основаніи, болѣе и болѣе влекущій къ себѣ“. Предполагается, что всякій можетъ повиноваться этому божественному голосу, если хочетъ. Возрожденіе человѣка, слѣдующаго божественному голосу, раздающемуся въ немъ, и особымъ дѣйствіямъ благодати, можетъ быть дѣйствительнымъ только при полномъ отреченіи отъ грѣха и всецѣлой преданности Спасителю. Достиженіе покаянія справедливо поставляется не только въ отвращеніи отъ всего того, что не имѣетъ отношенія къ Богу, но въ полной рѣшимости всецѣло предаться Богу, чтобы выполнять Его волю. Когда человѣкъ отвращается отъ зла и обращается къ Богу, то въ этомъ нужно видѣть только „зерно истиннаго раскаянія“. Но „когда онъ погружается съ полнымъ довѣріемъ въ то чистое благо, которое заключается въ Самомъ Богѣ, всегда въ Немъ пребываетъ, присоединяется къ Нему со всею любовію и съ полною рѣшимостію выполнять волю Бога, насколько возможно, то въ этомъ будетъ истинное покаяніе. Кто имѣетъ такое покаяніе, тому безъ всякаго сомнѣнія прощаются грѣхи всецѣло и совершенно. И чѣмъ больше ихъ имѣетъ кающійся, тѣмъ больше ему прощается“ ¹⁾). Такимъ образомъ отвращеніе отъ зла и обращеніе къ Богу мыслятся, какъ частные моменты покаянія, находящіеся въ нераздѣльномъ единствѣ и составляющіе субъективное условіе для воспріятія спасенія, дарованнаго Иисусомъ

¹⁾ Pred. 22.

Христомъ. Конечно, эти общія мысли о покаяніи глубоко возвышенны и правильны. Но когда Таулеръ обращается къ частному уясненію понятія о злѣ, котораго долженъ избѣгать возрожденный, то онъ, какъ увидимъ ниже, доходитъ до отрицанія не только эгоистическихъ и чувственныхъ влеченій, но и такихъ сторонъ, которыя составляютъ особенности естественной (законной) индивидуальности въ человѣкѣ. Вѣру, сопутствующую покаянію въ возрожденіи, Таулеръ понимаетъ какъ субъективный актъ въ смыслѣ довѣрія къ истинѣ, или въ смыслѣ надежды на осуществленіе обѣтованій. И въ этомъ смыслѣ онъ признаетъ вѣру во Христа единственнымъ условіемъ оправданія, безъ всякихъ заслугъ со стороны человѣка. Высота креста—въ томъ, что вѣчное блаженство пріобрѣтается не по личнымъ заслугамъ, или въ силу доброй жизни, но въ силу твердой вѣры въ смиренномъ основаніи совершеннаго спокойствія¹⁾. Пять ранъ Иисуса Христа—это пять вратъ, черезъ которыя мы можемъ достигнуть вѣчнаго наслѣдія²⁾. Отсюда видно, что Таулеръ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы, подобно схоластикамъ, придавать значеніе въ оправданіи личнымъ заслугамъ человѣка. Только ради крестныхъ заслугъ Христа даруется оправданіе человѣку. Искупительное дѣло Иисуса Христа служитъ единственною причиною оправданія въ грѣхахъ (*causa meritoria*). Полнаго душевнаго мира и спокойствія человѣкъ достигаетъ только увѣренностію въ спасеніи, а не какими нибудь дѣлами (*mit keinen Werken*). Потому онъ долженъ полагаться не на дѣла, но на обѣтованіе Божіе о спасеніи. Если человѣкъ Богу такъ довѣряетъ, то ему Богъ прощаетъ грѣхи³⁾. „Идите черезъ вѣрныя ворота въ вѣчную жизнь“, взываетъ Таулеръ къ своимъ слушателямъ въ одной изъ проповѣдей. „Онъ пожертвовалъ Небесному Отцу своимъ невиннымъ страданіемъ за ваши вѣковыя страданія своими истинными мыслями, святыми словами за ваши грѣшныя мысли и

¹⁾ Die Höhe des Kreuzes ist wahre Hoffnung die Menschen zu der ewigen Seligkeit haben nicht aus eigenem Verdienst oder gutem Leben, sondern *aus festem Glauben in einem demütigen Grunde wahrer Gelassenheit*. Pred. 28.

²⁾ Pred. 125.

³⁾ Pred. 83.

слова, своимъ дѣломъ, смиреніемъ, терпѣніемъ, кротостію и любовію за все, чего вамъ недостаетъ. Если вы Его наслѣдіемъ здѣсь воспользуетесь лучшимъ образомъ, то вы можете быть увѣрены въ будущемъ наслѣдіи; вы будете жить, покоиться въ наслѣдіи Господа безъ всякаго конца“¹⁾). Таулеръ здѣсь, какъ и въ другихъ своихъ проповѣдяхъ, не ограничивается, видимо признаніемъ вѣры въ Искупителя единственнымъ условіемъ для оправданія, какъ оно достигается въ таинствѣ крещенія, но и въ послѣдующей нравственной жизни, открывающей процессъ освященія, придаетъ значеніе одной вѣрѣ. Противодѣйствуя одностороннему схоластическому ученію объ удовлетвореніи Богу за грѣхи человѣка личными заслугами (сатисфакціи) мистикъ въ позднѣйшемъ протестантскомъ смыслѣ ослабляетъ, или отрицаетъ значеніе добрыхъ дѣлъ. Въ одной изъ своихъ проповѣдей, написанной на текстъ изъ посланія Апостола Павла къ Ефесеямъ: *обновимся духомъ ума вашего* (Ефес. IV, 23), Таулеръ говоритъ: „вся наша святость и праведность—ничто. Наша правда—неправда, нечистота и дѣло, которое въ очахъ Божіихъ лишено всякаго имени (unepiliches Ding). Чада, должно оправдываться Его праведностію и святостію; не нашими дѣйствіями, или словами, или чѣмъ-нибудь своимъ, но въ Немъ²⁾). Нравственное достоинство никакъ не происходитъ отъ человѣческихъ дѣлъ и заслугъ, но отъ чистой благодати и заслугъ Господа Нашего Иисуса Христа³⁾). Спасеніе достигается только *въ одной покорности воли Божіей* (Gelassenheit), *а не дѣлами*. Пока дѣла овладѣваютъ вашею волею и вы ими облечены вы еще не готовы облечься по волѣ Жениха. Не считайте истинными такіе образы и дѣла, кромѣ Его божественной воли⁴⁾). Всѣ подобныя положенія Тау-

¹⁾ Pred. 125.

²⁾ Pred. 101. Kinder, es muss sein nach seiner Gerechtigkeit mal Heiligkeit, nicht in unserem Weisen oder Worten, oder in irgendetwas des Unsern, sondern in ihm.

³⁾ Die Würdigkeit kommt nimmer von menschlichen Werken und Verdienen, sondern von lauter Gnade und Verdienst unseres Herrn Iesu Christi und fließend zumal von Gott an uns. 72 Predigt.

⁴⁾ So lange die mannigfaltigen Aufsätze und Weisen nach euren Willen besitzen und ihr damit bekleidet seid, kann der Bräutigam euch nicht begleiten nach seinem Willen. Nehmet Keine Weise noch Werke wahr, denn seiner göttlichen Willens. Pred. 120.

лера не безъ основанія даютъ право современнымъ протестантскимъ ученымъ сближать его съ Лютеромъ ¹⁾).

Дальнѣйшее религіозно-нравственное возрастаніе человѣка ставится Таулеромъ въ зависимости отъ чистоты того духовнаго основанія, которое должно быть „мѣстомъ жилища Божія“, храмомъ Его. Если православная мораль требуетъ отъ человѣка активныхъ усилій ко спасенію, проявляющихся въ дѣятельномъ исполненіи заповѣдей Божіихъ и въ пользованіи тѣми благодатными средствами, которыми располагаетъ Церковь, то мистицизмъ указываетъ субъективный психологическій путь ко спасенію въ приготовленіи духа къ воспріятію Божества возбужденіемъ прежде всего усиленнаго желанія къ общенію съ Богомъ, потомъ отрѣшеніемъ отъ всего „тварнаго“, что не имѣетъ сродства съ Богомъ. Предполагается, что Богъ необходимо войдетъ въ духъ, если онъ станетъ „пустымъ“ отъ мыслей, чувствъ, наклонностей не только порочныхъ или грѣховныхъ, но и такихъ, которыя имѣютъ своею цѣлію удовлетвореніе самыхъ естественныхъ и законныхъ потребностей человѣка, какъ существа по самой ограниченной природѣ своей связаннаго съ міромъ. Если въ духѣ замѣчается такого рода „восприемлемость“, то Богъ нисходитъ на него и вселяется въ немъ со всею полнотою своего существа. Таулеръ любитъ уяснять эти мистическія идеи образами, заимствованными изъ видимаго міра, чѣмъ и показываетъ, что высшія явленія, основанныя по существу своему на началахъ свободы, имѣютъ полную аналогію съ явленіями видимаго міра, подчиняющимися физическимъ натуральнымъ законамъ. „Духъ Св., говоритъ онъ въ одной изъ своихъ проповѣдей, ниспелъ на учениковъ и

¹⁾ Такъ Прегеръ говоритъ: In solchen Sätzen ist nun die schriftgemässe evangelische Rechtfertigungslehre, wie sie später durch Luther zum Prinzip des christlichen Lebens gemacht wurde, klar und unzweideutig ausgesprochen. Preger. Die Christl Mystik. t. III. 194. Фибигеръ также признаетъ несомнѣннымъ, что Таулеръ склонялся къ ученію объ оправданіи вѣрою въ томъ смыслѣ, какъ оно было раскрыто впоследствии Лютеромъ, Wenn in vereizenlten Stellen und noch nicht in der Klarheit, wie bei einem Luther, so ist doch unzweifelhatt die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben um Christi willen vorhanden. E. Fiebiger, Über die Selbstverlegung bei den Hauptvertretern der deutschen Mystik des Mittelalters. 1889 I Teil s. 20.

на всѣхъ тѣхъ, которые были способны къ воспріятію Его съ великимъ богатствомъ и преизобиліемъ: онъ нивлился на нихъ внутренно подобно дождю и если-бы ничто не препятствовало, то этотъ дождь пошелъ-бы полнымъ теченіемъ, съ необыкновеннымъ шумомъ какъ-бы для того, чтобы собою все потопить¹⁾).

Если человѣкъ ищетъ общенія съ Богомъ, то тѣмъ болѣе бываетъ готовъ Богъ „отдаться ему“, ибо мы призваны для неизмѣримо высокихъ вещей и Богъ смотритъ слишкомъ дурно на то, что мы удовлетворяемся ничтожными вещами. Онъ ничего не даетъ намъ съ такою готовностію, какъ Себя Самого и притомъ высшимъ способомъ (всецѣло)²⁾. Потому человѣкъ не долженъ удовлетворяться только однимъ разумнымъ знаніемъ, но долженъ желать познать Бога существенно, т. е. стать единымъ съ Нимъ, испытать Его въ себѣ. Если божественную истину познаютъ только разумомъ, то не будутъ ея имѣть³⁾. Чтобы испытать въ себѣ Бога нужно умереть для всего того, что чуждо Ему и жить только Имъ. Сообразно съ этимъ налагаются на человѣка двоякаго рода задачи: отрицательная къ устраненію препятствій, лежащихъ на пути къ общенію съ Богомъ и положительная къ приведенію себя въ состояніе наиболѣе благоприятное для воздѣйствія Бога. Конечно, сообразно съ сущностію мистической доктрины, выполненіе этихъ задачъ зависитъ болѣе отъ Самаго Бога, чѣмъ отъ человѣка, который всегда обрекается на большую, или меньшую пассивность. Богъ самъ долженъ позаботиться, чтобы получить достойное для себя мѣсто въ духѣ человѣческомъ. Духу святому при этомъ предоставляется двоякое дѣло въ человѣкѣ—очищеніе и освященіе (Reinigung und Heiligung). Духу святому необходимо прежде всего очистить духъ человѣка, сдѣлавъ его пустымъ (ledig), а потомъ наполнить то, что стало пустымъ. Пустота—первое условіе къ воспріятію Бога: чѣмъ болѣе человѣкъ будетъ очищенъ, тѣмъ болѣе онъ станетъ способенъ къ воспріятію, или вмѣщенію въ себѣ Бога. „Если

1) Pred. 65.

2) Pred. 72.

3) Pred. 111.

нужно наполнить сосудъ новымъ содержаніемъ, то прежде всего необходимо удалить изъ него, что было въ немъ прежде. Если нужно влить въ сосудъ вино, то слѣдуетъ вылить изъ него воду. „Богъ войдетъ въ душу тогда, когда выйдетъ изъ нея тварь“¹⁾.

Процессъ очищенія для Бога начинается въ человѣкѣ со времени обращенія и продолжается въ послѣдующей жизни. Первое зло, которое должно быть устранено въ этомъ очистительномъ процессѣ—это самолюбіе. Оно имѣетъ силу во внѣшнемъ и внутреннемъ человѣкѣ и служитъ причиною стремленія къ различнымъ удовольствіямъ. Для устраненія этого недостатка выставляется правило: будь „ничто“, чтобы Богъ былъ для тебя всѣмъ²⁾. Всякая вещь можетъ сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ она не есть, если отрѣшится отъ того, что она есть. Когда дерево охватывается огнемъ, то оно утрачиваетъ присущее ему свойство и тогда само превращается въ огонь. Если ты хочешь войти въ общеніе съ Богомъ, то долженъ отрѣшиться отъ себя самого и тогда твоя природа обожествится³⁾. Это самоотреченіе должно проявляться въ уклоненіи отъ всякихъ удовольствій тѣлесныхъ, или духовныхъ въ виду того, что они отвлекаютъ отъ главной цѣли. Таулеръ иногда идетъ такъ далеко, что отрицаетъ даже законность духовнаго утѣшенія по окончаніи молитвы, послѣ совершенія таинства и т. д.⁴⁾ Всегда нужно помнить каждому, что нѣтъ человѣка болѣе недостойнаго его. Это отрѣшеніе отъ всякаго личнаго удовольствія, составляетъ человѣку истинное спокойствіе (Gelassenheit).

Но это спокойствіе, при отреченіи отъ удовольствій, требуетъ полнаго смиренія, которое состоитъ во всегдашней готовности покорно перенести всякое лишеніе, или страданіе. Если Христосъ вошелъ въ царство Божіе путемъ страданія, то, безъ сомнѣнія, и другъ Божій долженъ пострадать. Страданіе для совершенныхъ является даже неизбѣжною необходимостію. Въ виду его особой пользы должно спѣшить ко кресту и непре-

1) Pred. 65.

2) Werde nichts, dass Gott dein alles werde.

3) Sollst du in Gott werden, so musst du deiner selbst entwerden. Pr. 70.

4) Pr. 59, 142.

дѣльно радоваться, если оказывается возможнымъ „понести крестъ“. Чтобы совершенно изгнать изъ себя любовь къ тварямъ человѣкъ долженъ молить Бога о наказаніи его за грѣхи ¹⁾. Его смиреніе въ этомъ отношеніи должно простирается до того, что онъ „долженъ считать себя достойнымъ больше страданія, чѣмъ счастья“. Потому вмѣняется въ особенное достоинство людямъ нравственно-совершеннымъ, если они любятъ страданія, жаждутъ ихъ ²⁾, хотя здѣсь мистикъ забываетъ слабость и ограниченность человѣческой природы, въ силу которой онъ долженъ часто повторять слова молитвы Господней о томъ, чтобы Богъ не ввелъ его во искушеніе. Забываетъ мистикъ и о поведеніи Иисуса Христа, Который уклонился отъ преслѣдованій своихъ враговъ, когда не наступило время Его послѣднихъ страданій (Іоан. 8, 59). Вмѣняя нравственно совершеннымъ въ обязанность искать страданій ради своего спасенія, Таулеръ не признаетъ для нихъ необходимымъ актомъ стремиться къ уничтоженію зла въ мірѣ, содѣйствовать водворенію въ мірѣ добра и правды, согласно съ словами св. Писанія (1 Фес. 5, 14, Матѳ. 18—15. Гал. 6, 1. Іак. 5, 19, 20). Наоборотъ, мистикъ проповѣдуетъ „о непротивленіи злу“. Въ различныхъ мѣстахъ своихъ проповѣдей онъ учитъ своихъ слушателей полному равнодушію къ тому, что происходитъ въ общественной жизни—хорошо-ли это или дурно ³⁾. „Любите Бога въ своемъ сердцѣ и ближняго, но оставьте все такъ, какъ оно есть. Что хорошо, пусть будетъ такъ; что составляетъ зло, объ этомъ не разсуждайте. Когда скотъ бьютъ, онъ не раздражается. Если кого притѣсняють, тотъ не долженъ на это обращать вниманія. Не слѣдуетъ ни радоваться злу, ни печалиться, а предоставить все себѣ самому. Только такой человѣкъ и можетъ быть названъ истинно благороднымъ ⁴⁾. Достоинство са-

¹⁾ Um die Liebe zu den Kreaturen aus dem Herzen zu bannen, soll der Mensch bitten, dass Gott ihn wegen seiner Sünde strafe und ihm Leiden zusende. Fiebiger, II Teil s. 13.

²⁾ Diese Menschen lieben und es dürtet sie nach Leiden op. cit. s. 13.

³⁾ Pred. 69. 90. 124.

⁴⁾ Wenn man das Vieh schlägt, erzurnt es sich nicht; schmeichelt man ihm, achtet es dessen nicht; es erfreuet sich nicht, es trauert nicht, es lässt alle Dinge auf sich selber stehen... Pred. 69. 90. Fiebiger, Über die Selbstferleugnung, II, s. 14.

моотреченія, по ученію мистика, требуетъ отъ нравственно-совершеннаго человѣка не только, чтобы онъ безучастно относился къ общественному благу, но чтобы онъ подавилъ въ себѣ живой интересъ ко всякому знанію и дѣйствию по отношенію къ внѣшнему міру ¹⁾. Человѣкъ не только долженъ умереть для своего во всемъ, по своей волѣ, но долженъ всецѣло умереть для всякаго мысленнаго отношенія къ тварямъ. Если человѣкъ стремится поистинѣ соединиться съ Богомъ, то всѣ силы внутренняго человѣка должны умолкнуть. Воля должна отрѣшиться отъ блага и сдѣлаться „безвольною“ (willenlos); разсудокъ, или разумъ—отъ знанія истины; память и всѣ силы—отъ подлежащаго, или противолежащаго. „Кто еще желаетъ имѣть мысль и волю, тотъ не сдѣлался единымъ (т. е. не углубился въ свою сущность), кто испытываетъ надежду, страхъ, любовь и страданіе, тотъ не стоитъ въ Единомъ. Въ Единомъ, какъ и въ божественной жизни, нѣтъ ни знанія, ни любви. Человѣкъ преобразится въ пресущественную сущность, если онъ отрѣшится отъ всѣхъ формъ, полученныхъ въ силахъ—отъ знанія, желанія и дѣйствія, ибо когда св. Павелъ созерцалъ Бога, то ничто его отъ этого не отвлекало: онъ ничего иного не видѣлъ“ ²⁾.

На этихъ положеніяхъ Таулеръ, подобно Экарту, обосновываетъ свои требованія о самоотрѣшеніи (Vernichtungung), полагаемомъ въ такомъ состояніи духа, при которомъ человѣкъ отказывается отъ всякаго личнаго желанія (хотя и самаго чистаго) все предоставляя въ себѣ Единому Богу. Въ духѣ древнихъ монтанистовъ Таулеръ уподобляетъ человѣка, идущаго къ общенію съ Богомъ, бездушному „инструменту“. „Если тебя влечетъ Христосъ, то ты отрѣшись отъ своего образа и предоставь Ему дѣйствовать (въ тебѣ) какъ на своемъ инструментѣ. Ты болѣе прославляешь Бога и болѣе извлекаешь для себя пользы чтеніемъ одной молитвы „Pater noster“, чѣмъ раз-

1) Soll der Mensch in der Wahrheit mit Gott eins werden, so müssen alle Kräfte auch des inwendigen Menschen sterben und schweigen. Der Wille muss selbst des Guten und alles Willens entbildet und willenlos werden; der Verstand oder die Vernunft des Erkennens der Wahrheit... Preger. t. III, 204.

2) Pred. 68, 21, 71.

нообразными многолѣтними упражненіями (въ добрыхъ дѣлахъ ¹⁾). „Что тебѣ не дано, того не бери, а предоставь все себѣ самому. Кто цѣлый годъ посвятилъ бы на одно такое внутреннее дѣло (на пассивное созерцаніе), тотъ не только ничего не потерялъ-бы, а, напротивъ, ничего лучшаго не сдѣлалъ-бы“ ²⁾. Гдѣ проявляется подобное пассивное состояніе, тамъ только Богъ и можетъ себя открывать совершеннѣйшимъ способомъ. Насколько путь „отчужденія отъ дѣла“ (Entwerdens) совершеннѣе, настолько совершеннѣе будетъ теченіе новой жизни ³⁾. Новая жизнь, возникающая изъ вѣры въ Бога и преданность Ему, понимаемая Таулеромъ часто въ квіетистическомъ смыслѣ, возбуждается и развивается подъ вліяніемъ любви. „Любовь—начало, середина и конецъ всякой добродѣтели. Она составляетъ отличительную особенность истинно-христіанской нравственности. Руководство разумомъ въ дѣятельности свойственно Іудеямъ и язычникамъ; большія дѣла можетъ совершать праведнѣй и неправеднѣй. Любовь одна отличаетъ истинно благочестивыхъ отъ лицемѣровъ, потому что Богъ—Самъ любовь и все живущее живетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ ⁴⁾. Человѣкъ созданъ для любви. Она служитъ естественнымъ закономъ, лежащимъ въ его сущности. Если-бы человѣкъ всегда слѣдовалъ закону своей природы, то онъ всегда любилъ-бы. „Божественная любовь насаждена и укоренена въ природѣ, такъ какъ отъ природы человѣкъ любить“ ⁵⁾. Сущность любви Таулеръ видитъ въ полномъ отрѣшеніи отъ виѣшности и преданности Богу, какъ предмету достойнѣйшему любви. Но здѣсь опять онъ склоняется къ умаленію или отрицанію личности человѣка, приносимой въ жертву любви. Присутствіе Господа такъ ярко проявляется въ основѣ духа; Онъ свѣтитъ такимъ свѣтомъ, что духъ не можетъ этого вынести ради своей человѣческой слабости. Онъ по необходимости долженъ *расплавляться* и опять падать въ свое безсиліе.

¹⁾ Pred. 49.

²⁾ Fiebner. op. cit. p. 12.

³⁾ Pred. 107.

⁴⁾ Pred. 75.

⁵⁾ Pred. 75.

„Потому духъ не останавливается, пока всецѣло не погрузится въ божественную бездну и не потонетъ въ ней какъ такой, который о себѣ ничего не знаетъ. Духъ отказывается отъ всякаго своего знанія и своего дѣла и Богъ теперь всѣ дѣла въ немъ совершаетъ. Тогда человѣкъ упоенъ Возлюбленнымъ, утрачиваясь въ Немъ какъ капля воды въ глубокомъ морѣ, и соединяется съ Нимъ, какъ воздухъ съ солнечнымъ лучемъ, свѣтящимъ въ свѣтлый день. Какъ это совершается, объ этомъ лучше чувствовать, чѣмъ говорить“¹⁾.

Такъ Таулеръ, поставляя исходнымъ началомъ нравственнаго возрожденія человѣка отрѣшеніе отъ всего тварнаго, заканчиваетъ его доктриною объ объединеніи съ Богомъ, при которомъ уничтожаются всякія границы между конечнымъ и безконечнымъ. Реальнымъ выраженіемъ этого единенія съ Богомъ служитъ обитаніе въ человѣкѣ Бога, въ Лицѣ Христа, Сына Божія, которое мыслится не какъ временный актъ, обусловливаемый различными степенями, или моментами совершенства тварнаго существа и особымъ благоволеніемъ къ нему Бога, а какъ актъ *необходимый*, исключающій возможность какихъ бы то ни было перемѣнъ въ обратномъ—регрессивномъ смыслѣ въ природѣ нравственно-возрожденнаго человѣка. Вселеніе Бога въ душу обновленнаго человѣка Таулеръ, подобно Эккарту, называетъ „рожденіемъ въ немъ Слова“. Отецъ рождаетъ въ душѣ своего Единороднаго Сына такъ, какъ Онъ былъ рожденъ отъ вѣчности, ни болѣе, ни менѣе. И въ этомъ рожденіи Слова вмѣстѣ со Отцемъ участвуетъ душа, какъ виновница того-же дѣла. „Душа рождаетъ Слово, а потому и имѣетъ столь великую силу“²⁾. Если душа участвуетъ въ рожденіи Сына, то вмѣстѣ съ Сыномъ она также возвращается ко Отцу. Отсюда у Таулера замѣчается тоже смѣшеніе жизни человѣческой съ божественной, какъ и у Эккарта. „Если душа погружается въ основу, то тамъ встрѣчаетъ ее сила Отца, вле-

1) Pred. 100. Здѣсь Таулеръ видимо воспроизводитъ слова Бернарда Клервосскаго, хотя по контексту рѣчи можно заключить, что онъ далеко не соблюдаетъ сдержанности послѣдняго. Ср. „Западная Средневѣковая Мистика“ вып. I стр. 125--127.

2) 83 Pred. Böhlinger, Die Kirche Christi t. XVII, 132—138.

четь ее къ Себѣ, а съ нею и Единороднаго Сына. И какъ Сынъ отъ Отца рождается и опять истекаетъ въ Него, такъ и человѣкъ (обновленный) отъ Отца рождается въ Сынѣ и опять съ Сыномъ *истекаетъ во Отца и дѣлается единымъ съ Нимъ*¹⁾. Нельзя сказать, чтобы Таулеръ не ограничивалъ своихъ мыслей, отзывающихся явнымъ пантеизмомъ. Такъ въ одной изъ своихъ проповѣдей, комментируя св. Діонисія Ареопагита, онъ повидному въ духѣ ортодоксальной мистики, старается удержать границы между конечнымъ и безконечнымъ,²⁾ выразительно отличаетъ то, что совершается въ душѣ возрожденнаго человѣка по благодати отъ того, что свойственно Богу по природѣ³⁾, но затѣмъ снова возвращается къ развитію своихъ излюбленныхъ пантеистическихъ воззрѣній. Уже изъ вышесказаннаго видно, что Таулеръ понимаетъ новую жизнь въ благодатственномъ человѣкѣ крайне односторонне, въ квіетистическомъ смыслѣ, какъ „*Богостраданіе*“ при которомъ не остается никакого мѣста для личныхъ желаній и стремленій человѣка самыхъ возвышенныхъ. Знаніе, любовь и дѣло возрожденнаго человѣка не могутъ быть даже вмѣнены ему, потому что они совершаются собственно Богомъ, безъ всякаго активнаго его участія „Духъ Святый прямо ведетъ въ основу, отрѣшенную отъ всякихъ чело­ческихъ образовъ, въ божественную бездну, въ которой Богъ Самъ Себя познаетъ, Самъ Себя разумѣетъ и испытываетъ (seine eigene Weisheit und Wesenheit schmeckt). Въ этой же основѣ духъ теряется такъ глубоко и безпредѣльно, что касательно себя самого ничего не знаетъ: ни образа, ни слова, ни дѣла, ни знанія, ни жизни.... *Богъ въ основѣ всѣ дѣла дѣлаетъ: познаетъ, любитъ, блаженствуетъ, а духъ остается пустымъ, испытывая Бога страдательно*“⁴⁾. Обратное движеніе возрож-

1) Wie der Sohn aus dem Vater geboren wird und wieder in den Vater fließt, also wird dieser Mensch in dem Sohn von dem Vater geboren, und fließt wieder in den Vater mit dem Sohn und wird eins mit ihm. Pred. 69. Preger, t. III, s. 220.

2) Pred. 119.

3) Pred. 78.

4) In demselben Abgrund verliert sich der Geist so tief in grundloser Weise dass er von sich selbst nichts weiss, weder Weise, noch Wort, noch Werk, noch Geschmack, noch Erkennen, noch Leben. Da muss Gott in dem Geiste alle seine

деннаго человѣка къ первоначальному идеальному состоянію представляется въ конечномъ видѣ, какъ такое преобразование человѣка въ Бога, при которомъ немыслимо сохраненіе тварной личности. „Бездна созданная влечетъ духъ человѣка въ бездну несозданную и образуется одна божественная сущность: такъ *духъ человѣка теряется въ духъ Божіемъ* и онъ *утопаетъ въ бездонномъ морѣ*.¹⁾ Такое преобразование человѣческой природы въ идеальную божественную доступно весьма немногимъ избраннымъ, но во всякомъ случаѣ оно возможно уже здѣсь на землѣ. „Для такихъ людей, которые достигаютъ подобнаго состоянія, небо и земля—чистое ничто. Они сами становятся какъ-бы небомъ Божіимъ, потому что Богъ въ нихъ имѣетъ свое утѣшеніе, свой покой и тогда они составляютъ нѣчто единое съ Богомъ²⁾. Нечего и говорить о томъ, что состояніе возрожденія и освященія природы человѣка Таулера мыслить не иначе, какъ абсолютно-идеальное чуждое всякаго грѣха. Если Богъ рождаетъ своего Сына въ душѣ, то всѣ грѣхи ей прощаются, всѣ добродѣтели въ ней рождаются и *въ этомъ состояніи человѣкъ не можетъ грѣшить*, согласно съ словами Св. Іакова „кто рожденъ, тотъ не можетъ грѣшить“³⁾.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

Werke wirken, erkennen, lieben, loben und geniessen und da ist der Geist ledig in einer Gottleidenden Weise. Pred. 66. Preger, t. III. 224—225. Bohringer, t. XVII s. 143.

¹⁾ Der Abgrund, der geschaffen ist, führt in den ungeschaffenen Abgrund und die Zwei Abgründe werden ein einiges Eins, ein lauterer, göttliches Wesen, und da hat sich der Geist in dem Geist Gottes verloren, in dem grundlosen Meer ist er ertrunken. Pred. 81. Preger. t. III s. 219. Послѣ всего этого страннымъ представляется увѣреніе Прегера въ томъ, будто Таулеръ не думаетъ нарушатъ границъ, отдѣляющихъ человѣка отъ Бога.

²⁾ Preger. s. 225.

³⁾ Bohringer, t. XVII, 148. (4) Pred. 88.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Продолженіе *).

VII.

Папство, будучи причиною раздѣленія Церквей, увѣковѣчиваетъ и утверждаетъ это раздѣленіе своими нововведеніями; оно создаетъ имъ скізму.

Изъ представленныхъ уже нами фактовъ слѣдуетъ, что папство, съ восьмага столѣтія, захотѣло царствовать надъ Церковію; оно выставило себя *верховнымъ первосвященствомъ*, центромъ единства и стражемъ православія. Его защитники очень далеки отъ того, чтобы оспаривать это; они заявляютъ лишь, что эти притязанія не были новыми, и въ доказательство этого ссылаются на догматическія свидѣтельства отцовъ, на факты церковной исторіи первыхъ вѣковъ Церкви и даже на Слово Божіе.

Мы должны были преимущественно постараться доказать лживость того, что касается восьми первыхъ вѣковъ Церкви.

Мы сдѣлали это.

Съ девятаго же столѣтія, мы, вмѣстѣ съ папскими защитниками, признаемъ, что папы уже захотѣли пользоваться *верховнымъ первосвященствомъ*. Мы указали первые опыты, съ которыми Римъ предъявилъ себя Восточной Церкви съ своими новыми притязаніями, и мы констатировали, что Восточная Церковь отказалась признать ихъ.

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1894 г., № 18.

Итакъ нѣтъ сомнѣнія, что именно папство вызвало раздѣленіе, желая наложить на всю Церковь свое верховенство, неизвѣстное въ первые восемь церковныхъ вѣковъ.

Хотя единеніе между папствомъ и Фотіемъ было восстановлено, по крайней мѣрѣ, по наружности: тѣмъ не менѣе Восточная Церковь осталась далекою отъ Рима, ибо между ними существовало коренное разногласіе. Даже не было бы и этого внѣшняго мира, если бы письма папы Іоанна были прочтены такими, какими они были написаны. Въ собраніи 869 г., приверженцы Игнатія и самъ Игнатій высказались противъ папскаго верховенства съ такою же энергіею, какъ Фотій и его друзья. Съ другой стороны, Римъ каждое свое дѣйствіе направлялъ только къ укрѣпленію своего мнимаго верховенства, и выставлялъ себя необходимымъ центромъ единства.

Разногласіе между папствомъ и Фотіемъ, какъ и ихъ соглашеніе, оставались бы фактами не важными и аналогичными тысячѣ другихъ подобнаго рода, встрѣчающихся въ церковной исторіи, если бы съ тѣхъ поръ не совершилось коренное раздѣленіе вслѣдствіе установленія папства. Слѣдя за картиною отношеній Востока и Рима, мы встрѣтимся съ попытками примиренія обѣихъ Церквей въ различныя эпохи. Но такъ какъ Римъ всегда полагалъ въ основу примиренія свое верховенство, а Восточная Церковь всегда апеллировала къ ученію первыхъ восьми вѣковъ, то единеніе никогда не могло быть восстановлено. Оно возможно было бы лишь при слѣдующемъ условіи: или папство должно было отказаться отъ своихъ незаконныхъ притязаній, или Восточная Церковь должна была оставить первоначальное ученіе. Но эта послѣдняя Церковь понимала, что оставленіе этого ученія, преступное само по себѣ, будетъ имѣть слѣдствіемъ подчиненіе ея автократіи, осужденной Евангелиемъ и католическимъ ученіемъ; такимъ образомъ она не могла уступить, не становясь виновною и не совершая самоубійства. Съ своей стороны, папство понимало, что оно уничтожитъ себя, вступая въ католическое соглашеніе съ простымъ характеромъ древняго римскаго епископата. Итакъ оно не хотѣло отказаться отъ преимуществъ, на которыя оно привыкло смотрѣть, какъ на вытекающія изъ божественнаго источника. Вотъ почему

папство не только вызвало раздѣленіе въ Церкви, но и увѣковѣчило и закрѣпило его своимъ упорствомъ, утверждая то, что было прямою причиною этого раздѣленія.

Къ этой первой причинѣ надобно присоединить послѣдовательныя перемѣны, коимъ оно подвергло православное ученіе и вселенскія правила дисциплины. Исторія его нововведеній есть исторія длинная. Отъ учрежденія своей автократіи до новаго догмата о Непорочномъ Зачатіи, сколько перемѣнъ! сколько важныхъ видоизмѣненій! Мы изложимъ эту печальную исторію въ отдѣльномъ сочиненіи. Теперь же достаточно изложить нововведеніе наиболѣе важное, которое папство позволило себѣ, то есть, изложить исторію прибавки, сдѣланной имъ въ Символъ вѣры; ибо эта прибавка была, вмѣстѣ съ папскою автократіею, самую прямою причиною раздѣленія, существующаго и теперь между Церквами восточною и западною.

Обыкновенно хотятъ возводить къ глубокой древности споръ относительно исхожденія Св. Духа. Мы не послѣдуемъ за учеными по этому пути; мы установимъ только, что именно въ восьмомъ вѣкѣ споръ этотъ получилъ нѣкоторую важность ¹⁾.

Два испанскихъ епископа, Феликсъ Ургельскій и Елипандь Толедскій, учили, что Иисусъ Христосъ есть *усыновленный Сынъ Божій*, а не Его Слово, *тождественное* по существу со Отцомъ. Ихъ заблужденіе вызвало единодушныя возраженія на Западѣ, въ особенности во Франціи, коей король владѣлъ тогда сѣверною частію Испаніи. Защитники православія думали найти превосходное средство къ пораженію *усыновленства* (*adoptivisme*), опредѣливши, что Сынъ есть до того *единъ* по субстанціи со Отцомъ, что Духъ Святый *исходитъ* отъ Него также, какъ и отъ Отца. Эта формула была признана оградой православія и введена въ символъ вѣры, къ которому прибавили въ послѣдствіи слово *Filioque* (и отъ Сына), послѣ слѣдующихъ словъ: *Иже отъ Отца исходящаго*.

¹⁾ Кажется достовѣрнымъ, что прибавка къ символу была сдѣлана соборомъ Толедскимъ въ 633 году, и была подтверждена другимъ соборомъ, происходившимъ въ томъ же городѣ, въ 653 году. *N. Alexandre Hist. Eccl., Dissert. XXVII, in soecul. 4*, заявляетъ, что она была допущена на соборѣ Толедскомъ 589 года, но доказано, что акты этого собора были испорчены относительно этого пункта.

Эта прибавка, сдѣланная мѣстною Церковію, не могла претендовать на непогрѣшимость, была по этому самому не правильною. Кромѣ того, она ошибочно усвоила Троицѣ идею, противоположную ученію священныхъ книгъ, по которымъ въ Богѣ существуетъ только *одно начало*, Отецъ, изъ Котораго отъ вѣчности являются—Слово—черезъ рожденіе, и Духъ—черезъ исхожденіе. Свойство *начала*, образуя отличительный характеръ *личности* Отца, очевидно нельзя приписывать *Сыну*, безъ усвоенія того, что составляетъ отличительное свойство другаго божественнаго Лица. Испанско-франкскіе епископы, желая доказать въ Троицѣ *единство сущности или субстанціи*, отвергали поэтому *личное различіе*, и смѣшивали свойства, служащія самымъ основаніемъ этого различія.

Другая важная ошибка, допущенная ими, состояла въ присвоеніи себѣ права рѣшать, безъ заботы узнать, авторизованы ли каеволическимъ ученіемъ слова, которыми пользовались? Кромѣ ученія *непрерывнаго и постояннаго*, епископы не могутъ преподавать никакого другаго ученія, не подвергаясь опасности впасть въ заблужденія, самыя тяжкія.

Догматическія истины христіанства, возникая изъ сущности Самого Бога, то есть, изъ безконечности, по необходимости суть *таинственныя*; вотъ почему никто не долженъ заявлять притязанія учить отъ самого себя; самая Церковь только *сохраняетъ ихъ такими, какими приняла*. Откровеніе есть *заповѣдь*, ввѣренный Богомъ своей Церкви, а не философскій синтезъ, который позволительно видоизмѣнять. Безъ сомнѣнія, испано-франкскіе епископы не имѣли другой цѣли, кромѣ изложенія догмата Троичности наиболее яснымъ образомъ; но ихъ изложеніе, лишенное *традиціоннаго* характера, было *заблужденіемъ*.

Цѣль, предположенная нами въ этомъ сочиненіи, не позволяетъ намъ рассмотреть самыя основанія вопроса объ исхожденіи Святаго Духа; ¹⁾ мы должны ограничиться лишь исторіею римской прибавки.

¹⁾ Всѣмъ, имѣющимъ надобность въ выясненіи этого важнаго вопроса, рекомендуемъ трактатъ, обнародованный преосвящ. Макаріемъ, архіепископомъ Харьковскимъ (въ послѣдствіи митрополитомъ Московскимъ) въ его *Православномъ догматическомъ богословіи*. Этотъ ученый богословъ рѣшилъ вопросъ и предста-

Первоначально эта прибавка была принята въ Испаніи, въ седьмомъ вѣкѣ, на совѣщаніи въ Толедо, и за тѣмъ была принята многими западными Церквами. Въ 767 году, когда Константинъ Копронимъ послалъ пословъ къ Пипину, Франкскому королю, то этотъ государь принялъ пословъ въ собраніи, извѣстномъ подъ именемъ собора въ Жантильи. Какъ грековъ упрекали въ заблужденіи по поводу почитанія иконъ, такъ посланники упрекали Франковъ въ заблужденіи о Троицѣ, и въ прибавкѣ къ символу *Filioque*. Неизвѣстны частности спора, происходившаго по этому предмету; но фактъ достовѣрный, что прибавка мало была распространена во Франціи, когда къ концу восьмаго столѣтія. Элипанъ и Феликсъ Ургельскій стали распространять свое заблужденіе. Соборъ Фріульскій, въ 791 году, полагалъ, что для опроверженія этого заблужденія, надобно одобрить ученіе объ исхожденіи отъ Отца и Сына, но безъ допущенія прибавки *Filioque*, потому что Отцы, составившіе символъ, имѣли основаніе употребить только евангельскія выраженія: *Иже отъ Отца исходящаго* ¹⁾).

Феликсъ Ургельскій, осужденный на многихъ соборахъ, былъ изгнанъ Карломъ въ Лионъ, въ 799 году. Безъ сомнѣнія, онъ распространилъ свое заблужденіе въ этомъ городѣ, и тамъ возбужденъ былъ вопросъ объ исхожденіи Св. Духа. Ученый Алкуинъ писалъ тогда *къ братьямъ Лионскимъ* письмо, въ которомъ онъ приглашаетъ одновременно хранить себя отъ заблужденій испанскаго епископа, и отъ всякихъ вставокъ въ символъ: „Возлюбленные братья, говоритъ онъ, берегитесь сектъ испанскаго заблужденія; слѣдуйте въ вѣрѣ по стопамъ святыхъ отцовъ, и будьте соединены святѣйшимъ единствомъ вселенской Церкви. Написано: *не переходите границы, положенныхъ отцами; не вводите новыхъ предметовъ въ символъ каѳолической вѣры,*

вилъ краткое изложеніе трудовъ по этому предмету многихъ богослововъ Восточной Церкви, съ такою ясностію, что не остается болѣе никакого сомнѣнія. Трактатъ преосвященнаго Макарія есть одно изъ ученѣйшихъ богословскихъ сочиненій, ко торое мы когда либо читали (*Théologie dogmatique orthodoxe*, edit. française t. 1 Paris. librairie Cherbuliez, 10, rue de la Monnaie).

¹⁾ *Собрание соборовъ* P. Labbe, t. VII.

и въ церковныхъ службахъ не увлекайтесь преданіями, неизвѣстными древнимъ временамъ“¹⁾).

Это письмо написано было въ 804 году. Такимъ образомъ въ началѣ восьмага столѣтія прибавка была осуждаема во Франціи людьми самыми учеными и самыми благочестивыми. Алкуинъ, какъ очевидно, порицаетъ ново-введенный обычай *тѣтъ* символъ при богослуженіи вмѣсто того, чтобы повторять его.

Вставка въ символъ имѣла однако же своихъ приверженцевъ, которые спустя пять лѣтъ на соборѣ Э—ла—Шапельскомъ предложили торжественно авторизовать *Filioque*. Они встрѣтили возражателей, и рѣшено было снестись съ Римомъ. Папою былъ тогда Левъ III. Онъ избралъ средній путь: положительно не отвергая ученія объ исхожденіи отъ Отца и Сына, онъ порицаетъ сдѣланную прибавку къ символу;²⁾ онъ захотѣлъ даже протестовать предъ потомствомъ противъ всякихъ нововведеній, выгравировавши православный символъ на двухъ серебряныхъ доскахъ, повѣшенныхъ въ храмѣ св. Петра, а сверху ихъ сдѣлана была слѣдующая надпись: *Я, Левъ, помѣстилъ эти доски по любви и для сохраненія православной вѣры*. Депутаты Э—ла—Шапельскаго собора прибѣгали ко всѣмъ пріемамъ своей діалектики и своего краснорѣчія, чтобы убѣдить Льва III, что ихъ ученіе объ исхожденіи Св. Духа можетъ быть признано *каѳолическимъ*. Но ихъ ученость была недостаточною, а слѣдовательно защищаемыя ими мнѣнія объ этомъ не были точными. Они смѣшивали въ Богѣ *субстанцію* съ отличительнымъ характеромъ *божественной личности, существовавшее исхожденіе Духа съ ниспосланіемъ* Его въ міръ³⁾. Левъ III,

1) Алкуинъ, Epist. 69.

2) См. Сармонта, Concil. antiq. Gall., t. II.

3) Это смѣшеніе служитъ основаніемъ для всѣхъ аргументовъ западныхъ богослововъ даже до настоящаго дня. Они обосновываютъ свое заблужденіе на свидѣтельствахъ, въ которыхъ отцы говорятъ только о *субстанціи* божественной, общей тремъ лицамъ, и не дѣлаютъ никакого упоминанія о существованіи *личномъ* характерѣ каждаго Лица. Этотъ характеръ для Отца состоитъ въ сохраненіи *единого начала*, для Сына въ рожденіи, а для Духа въ *исхожденіи*. Таково было ученіе Церкви, включая сюда и самую римскую Церковь. И она признавала, что Отецъ есть *единое начало* въ Троицѣ и что таково Его личное свойство; не замѣчалъ, что она противорѣчитъ себѣ, представляя Сына *вторымъ началомъ*

вполнѣ выслушивши ихъ доводы, столько же мало оказался благопріятнымъ къ прибавкѣ, какъ и къ самому пѣнію символа при церковномъ богослуженіи.

Тѣмъ не менѣе въ Испаніи и во всѣхъ странахъ, подчиненныхъ Карлу, продолжали пѣть символъ съ прибавкою. Римъ усвоилъ себѣ этотъ обычай только въ началѣ одиннадцатаго столѣтія (около 1015 г.), по просьбѣ императора Генриха; но онъ былъ согласенъ съ остальными западными церквами относительно сущности ученія. Вотъ почему Фотій справедливо могъ упрекать Римскую Церковь, равно какъ и другія Западнаыя церкви въ допущеніи нововведенія въ вѣрѣ. Послѣ своего низложенія Николаемъ и послѣ осужденія папы съ своей стороны, онъ послалъ восточнымъ патріархамъ окружное посланіе, въ которомъ выражается слѣдующемъ образомъ относительно *Filioque*:

„Кромѣ грубыхъ заблужденій, упомянутыхъ нами, они (т. е. латиняне) усиливаются исказить, посредствомъ ложныхъ толкованій и посредствомъ прибавляемыхъ сюда словъ, святой и освященный символъ, который былъ утвержденъ всѣми вселенскими соборами и который обладаетъ непреодолимою силою. О, дьявольское измышленіе! Говоря новости, они утверждаютъ, что Духъ Святой исходитъ не отъ одного только Отца, но и *отъ Сына*. Кто когда либо слышалъ подобное слово, произносимымъ устами даже самыми нечестивыми прошедшихъ вѣковъ? Какой христіанинъ можетъ допускать *двѣ причины* въ Троицѣ, то есть, Отца *причину* Сына и Святаго Духа, и далѣе Сына, причину *того же* Духа? Это значитъ разсѣкать на двое божество перваго начала; это значитъ унижать христіанское богословіе до греческой міѳологіи, и причинять оскорбленіе Троицѣ *непостижимой и единой по началу* (ὑπεροσίου καὶ μοναρχιῆς Τριάδος). Но какъ Духъ Святой можетъ исходить отъ Сына? Если исхожденіе, принадлежащее Отцу, есть совершенное, (а оно и есть таковое, потому что есть *Бога совер-*

въ Троицѣ, посредствомъ своей прибавки *Filioque*; ибо она отождествляетъ личное дѣйствіе Сына съ личнымъ дѣйствіемъ Отца въ отношеніи къ *исхожденію* Духа Святаго.

шеннаго отъ Бога совершеннаго), то что же это за исхожденіе отъ Сына, и какая его цѣль? Оно есть дѣло пустое и ничтожное. Болѣе того, если Духъ исходитъ отъ Сына, какъ и отъ Отца: то почему Сынъ не рождается отъ Духа, какъ и отъ Отца? Пусть скажутъ, чтобы у нечистивыхъ все было нечестивое; чтобы ихъ мысли были согласны съ ихъ словами, и чтобы они не уклонялись ни отъ какого посягательства. Сдѣлаемъ еще слѣдующее соображеніе: когда признаютъ *своиствомъ* Духа то, что Онъ исходитъ отъ Отца, тогда и *своиствомъ* Сына будетъ то, что Онъ *рожденъ* отъ Отца. Но такъ какъ латиняне въ своемъ безуміи утверждаютъ, что Духъ исходитъ также и отъ Сына: то слѣдуетъ, что Духъ удаленъ отъ Отца большимъ числомъ свойствъ, чѣмъ Сынъ; потому что Духъ, исходя отъ двухъ, есть нѣчто общее Отцу и Сыну. Исхожденіе Духа отъ Отца и Сына становится *своиствомъ* Духа. Если Духъ болѣе удаленъ отъ Отца, чѣмъ Сынъ, то Сынъ будетъ болѣе близокъ къ субстанціи Отца, чѣмъ Духъ. Таково было начало дерзкаго богохульства, произнесеннаго противъ Духа Святаго Македоніемъ, который слѣдовалъ, не вѣдая этого, теоріи и заблужденію тѣхъ, которые учатъ этому въ наши дни.

„Болѣе того, если у Отца и Сына все есть общее, то конечно то, что относится къ Духу, есть тоже общее; то есть, Сынъ будетъ Богомъ, Царемъ, Творцемъ, Всемогущимъ, простымъ, безъ вѣншей формы, Безтѣлеснымъ, Невидимымъ и будетъ Всѣмъ самостоятельно. Но если исхожденіе Духа есть общее Отцу и Сыну, тогда Духъ тоже будетъ исходить изъ Самаго Себя, Онъ будетъ Самъ своимъ началомъ; Онъ будетъ въ одно и то же время *причиною* и *дѣйствіемъ*. И греки въ своихъ басняхъ не доходили до подобнаго измышленія.

„Еще одно соображеніе: если одному Духу свойственно имѣть отношеніе къ различнымъ началамъ, то Онъ одинъ будетъ имѣть начало *множественное*, а не единое.

„Я прибавлю, что если отъ дѣлъ, въ которыхъ существуетъ общеніе между Отцомъ и Сыномъ, надобно исключить Духа, и если Отецъ есть едино съ Сыномъ только относительно субстанціи, а не относительно *своихъ свойствъ*, то необходимо также, чтобы Духъ не имѣлъ ничего общаго, за исключеніемъ того, что относится къ субстанціи.

„Вы видите, на сколько приверженцы этого заблужденія мало основательно усвояютъ себѣ названіе христіанъ, и что они усвояютъ его только для обмана другихъ. Духъ Святыи исходитъ отъ Сына! Гдѣ взялъ ты этотъ удостовѣряемый тобою фактъ? Въ какомъ Евангеліи ты нашелъ это слово? Какому собору принадлежитъ это богохульство“?

Фотій обращается къ Свящ. Писанію и къ каѳолическому преданію противъ этой западной теоріи. Онъ прибавляетъ, что слѣдствіемъ этой теоріи будетъ то, что въ единомъ Богѣ будетъ *четыре* лица или Ипостаси; ибо Духъ, имѣя *два начала*, будетъ двойственнымъ относительно своей личности. Онъ развиваетъ еще многія соображенія, свидѣтельствующія объ его глубокомъ философскомъ умѣ; этимъ соображеніямъ римскіе богословы не противопоставили ничего твердаго ¹⁾. Всѣ доводы его, приведенные въ защиту чистаго католическаго преданія, непобѣдимо доказываютъ, что частныя церкви, даже съ добрыми намѣреніями, никогда безнаказанно не нарушали священнаго залога откровенія ²⁾.

Фотій износитъ еще многія обвиненія противъ Римской Церкви. Онъ прекрасно знаетъ, что каждая частная Церковь

¹⁾ Съ нашимъ мнѣніемъ согласится скоро, когда безъ предвзятыхъ мыслей и съ свободнымъ отъ всякихъ предразсудковъ духомъ прочтутъ трактатъ преосвященнаго Макарія, о которомъ мы уже говорили, а также ученый трудъ Зерникова, почти всю свою жизнь посвятившаго на изученіе, занимающаго насъ вопроса, во всѣхъ памятникахъ преданія. Труды Церроне и Жаже, не говоря уже о другихъ, очень бѣдны, если ихъ сравнить съ указываемыми нами трудами. Этотъ послѣдній писатель думаетъ обосноваться на *онтологию*, доказывая что Отецъ есть единственное начало въ Троицѣ, хотя и Сынъ есть также начало вмѣстѣ съ Нимъ. Прежде всего, очень странно ссылаться на науку о *человѣческомъ бытіи* для объясненія *бытія безконечнаго*. Болѣе того, соображенія аббата Жаже и тѣхъ писателей, на которыхъ онъ ссылается, имѣютъ одинъ незначительный недостатокъ, именно: недостатокъ непонятности, не только для тѣхъ, которые читаютъ ихъ, но вѣротно и для тѣхъ, которые создаютъ ихъ. Туманная фразеология никогда не будетъ очень сильнымъ аргументомъ въ пользу нововведеній.

²⁾ Между письмами Фотія (lib. II, Epist. 24) существуетъ одно письмо къ митрополиту Аквидейскому. Онъ отвѣчаетъ въ немъ на латинскіе тексты, говоря, что если изъ нихъ можно привести десять или двадцать въ пользу нововведенія, то можно цитировать шестьсотъ противоположныхъ, изъ которыхъ слѣдуетъ, что преданіе всегда было яснымъ. Въ немъ онъ развиваетъ тѣ же аргументы, какъ и въ обружномъ посланіи.

можетъ имѣть свои постановленія, и онъ противопоставляетъ это неопровержимое начало самому Николаю, который хотѣлъ наложить на Восточную Церковь дисциплину Церкви Западной. Но въ дисциплинѣ надобно различать правила *апостольскія*, отличающіяся характеромъ *вселенскимъ*, отъ постановленій частныхъ. И вотъ онъ заявляетъ, что Римская Церковь нарушала *апостольскія* правила дисциплины въ трехъ главныхъ пунктахъ: 1) посредствомъ наложенія поста и воздержанія въ субботу; 2) поставляя безбрачіе духовенства всеобщимъ закономъ; 3) признавая недѣйствительнымъ миропомазаніе, сообщенное священниками послѣ крещенія. Посланные Римскаго епископа въ Болгарію нарушили начало православія именно повтореніемъ таинства миропомазанія надъ тѣми, которые уже приняли его отъ греческихъ священниковъ. Это нарушеніе на столько ясно, что съ этимъ соглашаются даже римляне.

Въ своемъ окружномъ посланіи Фотій апеллируетъ ко всѣмъ апостольскимъ престоломъ Востока, противъ нововведеній *италианцевъ*. Онъ оканчиваетъ, прося ихъ торжественно признать второй Никейскій соборъ, провозгласивъ его *седьмымъ вселенскимъ*, и высказаться противъ нововведеній *варварскихъ* народовъ западныхъ, замыслившихъ исказить истинное ученіе.

Фотій имѣлъ нѣкоторое основаніе признавать западные народы мало цивилизованными. Со времени вторженія племень, преобразовавшихъ Западъ, церковныя школы и библіотеки были уничтожены. Среди клира царствовало глубокое невѣжество.

Карлъ далъ сильный толчекъ образованности; но не смотря на всѣ свои усилія и на замѣчательныхъ людей, помогавшихъ ему въ этомъ, церковныя науки были еще въ младенчествѣ, и мѣсто ихъ занималъ извѣстный *педантизмъ*. Свойство же *педанта*—не сомнѣваться ни въ чемъ. Полагали, что дѣлаютъ высокое дѣло религіозной философіи, прибавляя къ символу слова, на которыя жаловался Фотій. Полагали, что сдумаютъ лучше Никейскаго собора опредѣлить природу Троицы, усвоивъ Сыну *личное* свойство Отца, чтобы доказать, что Онъ обладаетъ равною съ Нимъ субстанціею. Основывались на нѣкоторыхъ текстахъ отцовъ, дурно понятыхъ, при обладаніи только очень незначительнымъ числомъ ихъ произведеній; и такимъ образомъ изъ

ложнаго мнѣнія составили *догматы*, не заботясь объ апостольскихъ Церквяхъ Востока. Совѣтовались съ папствомъ; и папы, будучи сами очень мало образованными, съ одной стороны, увлекались доводами людей, призываемыхъ ими людьми знающими, а съ другой, изъ желанія воспользоваться этимъ обстоятельствомъ, чтобы заявить актъ верховнаго авторитета, — оказались слабыми и освящали нововведеніе, но совершенно сопротивлялись введенію его въ символъ. Римъ подпалъ такимъ образомъ заблужденію въ интересѣ своего мнимаго верховенства. Вотъ почему Николай понялъ, что само папство подверлось опасности чрезъ окружное посланіе Фотія. Не зная, какъ отвѣчать, онъ обратился къ *ученымъ*, которые въ Французской Церкви объявили себя приверженцами нововведенія. До сихъ поръ Фотій не обращалъ вниманія на латинскія нововведенія, какими они были на Западѣ, и даже, быть можетъ, зналъ ихъ нѣсколько неопредѣленно. Но когда римскіе священники стали распространять ихъ въ Болгаріи, надменно противопоставляя ихъ ученію Восточной Церкви, и среди народа, обращеннаго къ вѣрѣ Константинополемъ, онъ не могъ хранить молчанія и написалъ противъ Римской Церкви обвинительный актъ, который остается постояннымъ протестомъ противъ злоупотребленій и заблужденій, въ которыхъ она оказалась виновною.

Николай унился даже до обращенія къ Гинкмару, знаменитому архіепископу Реймскому, который возставалъ противъ его абсолютистическихъ притязаній. Онъ чувствовалъ, что имѣетъ надобность въ этомъ великомъ западномъ богословѣ, чтобы сопротивляться Фотію. Папа получилъ обвиненія этого патріарха чрезъ болгарскаго государя.

„Читая это сочиненіе, говоритъ онъ ¹⁾, мы подумали, что тѣ, которые внушили его, обмокали свое перо въ море богохульства, и вмѣсто чернилъ, пользовались грязью заблужденій. Они осуждаютъ не одну только нашу Церковь, но и всю латинскую Церковь; и осуждаютъ ее за то, что мы постимся въ субботу и учимъ объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца и Сына, между тѣмъ, какъ они заявляютъ, что Онъ исходитъ

1) Письма Николая, въ *Собрании* P. Labbe, т. VIII.

отъ одного только Отца“. Николай кротно излагаетъ другіе упреки Грековъ. Многіе изъ этихъ упрековъ не существуютъ въ окружномъ посланіи Фотія къ восточнымъ. „Особенно безумно, прибавляетъ онъ, то, что прежде принятія нашихъ легатовъ, они хотѣли обязать ихъ, представить исповѣданіе вѣры, въ которомъ эти члены и лица, исповѣдующія ихъ, были бы анаематствованы, и доставить каноническія письма тому, кого они называютъ патріархомъ *вселенскимъ*“. Отсюда видно, что Восточные, для защиты древней вѣры и древней дисциплины противъ римскихъ нововведеній, прибѣгали ко всѣмъ средствамъ, находившимся въ ихъ распоряженіи. Поэтому нельзя согласиться съ мнѣніемъ Николая, который видѣлъ глупость въ предосторожностяхъ совершенно законныхъ и *каноническихъ*, которыя были ошибочны только потому, что полагали преграду его честолюбивымъ проектамъ.

Изложивши свои жалобы противъ Восточныхъ, Николай приказалъ всѣмъ митрополитамъ собраться на провинціальныхъ соборахъ, отвѣтить на обвиненія Фотія и результаты своихъ разсужденій отослать къ Гинкмару для пересылки къ нему. Французскіе епископы собрались дѣйствительно. Многіе изъ нихъ вступили въ заговоръ противъ Восточныхъ, преимущественно же Эней Парижскій. Самое же ученое сочиненіе написалъ Ратрамнъ, монахъ Корвейскій. Нельзя было сдѣлать ничего лучше для защиты неправого дѣла. Въ эпоху, когда памятники преданія были очень рѣдки на Западѣ, трудно было извлечь изъ нихъ полное ученіе. Поэтому французскіе доктора приводятъ въ свою пользу только нѣкоторые тексты, изъ коихъ многіе заимствованы изъ сочиненій подложныхъ. Кажется, что Фотій намекаетъ именно на эти труды, когда говоритъ, въ своемъ письмѣ къ митрополиту Аквилейскому, что если и можно привести десятокъ— другой отцовъ въ пользу мнѣнія Латинянъ, то можно цитировать до шести сотъ въ пользу вѣрованія Церкви. Историческіе факты, приводимые Ратрамномъ въ пользу римскаго первенства, совершенно искажены, безъ достаточныхъ изслѣдованій; наконецъ, защищая папское первенство, онъ не имѣлъ ни малѣйшаго намѣренія защищать установленіе этого *первенства по божественному праву*. Его со-

ображенія и его цитаты, равно какъ и Энея, относительно безбрачія духовенства, не относятся къ вопросу; ибо Восточные не порицали безбрачія въ себѣ самомъ, но единственно, какъ *всеобщій законъ*, наложенный на духовенство. Съ этой точки зрѣнія безбрачіе несомнѣнно извращало всеобщую дисциплину первенствующей Церкви, и Восточные были правы, *нападая* на него въ этомъ отношеніи.

При Іоаннѣ VIII вопросъ объ исхожденіи Святаго Духа перемѣнился, подобно тому, какъ измѣнились обстоятельства съ возвышеніемъ Фотія на патріаршій престолъ. Прибавка *Filioque*, сдѣланная на Западѣ къ Никейскому символу, была торжественно осуждена въ шестомъ засѣданіи собора 879 года. Легаты папы, послы патріаршихъ престоловъ Востока и всѣ епископы присоединились къ этому осужденію. Папа, получивши акты, писалъ Фотію ¹⁾).

„Мы освѣдомлены о бесполезномъ шумѣ, поднятомъ вами относительно насъ и относительно нашей Церкви; вотъ почему я хотѣлъ объясниться съ вами даже прежде, чѣмъ вы написали мнѣ объ этомъ. Вы знаете, что вашъ посланный, объясняясь съ нами относительно символа, нашель, что мы сохраняемъ его, какъ прицѣли первоначально, не прибавляя и не отнимая отъ него ничего; ибо мы знаемъ строгое наказаніе ожидающее того, кто осмѣлился бы внести въ него извращеніе. Такимъ образомъ для вашего успокоенія по этому поводу, служащему для Церкви причиною соблазна, мы объявляемъ вамъ еще разъ, что не только такъ произносимъ символъ, но даже осуждаемъ тѣхъ, которые по глупости своей осмѣливаются по принципу поступать иначе, и осуждаемъ ихъ, какъ нарушителей божественнаго слова и искажителей *ученія* Іисуса Христа, апостоловъ и отцовъ, которые передали намъ символъ чрезъ посредство соборовъ; мы объявляемъ, что ихъ часть вмѣстѣ съ Іудою, съ которымъ они поступаютъ одинаково; ибо хотя они подвергаются смерти не тѣло Самого Господа; но подвергаются смерти вѣрующихъ Божіихъ, составляющихъ Его члены, отрываютъ ихъ отъ Него посредствомъ схизмы, предавая ихъ.

¹⁾ Іоаннъ, VIII, epist.

равно какъ и себя самихъ, вѣчной смерти, какъ это совершилъ недостойный апостоль. Полагаю однако же, что Ваша Святости, исполненная мудрости, не можете не знать, что не легко сообщить это мнѣніе нашимъ епископамъ и въ короткое время измѣнить обычай столь важный, пустившій корни уже такъ много лѣтъ. Вотъ почему мы думаемъ, что никого не надобно принуждать оставлять эту прибавку, сдѣланную къ символу; но что надобно поступать съ умѣренностію и благоразуміемъ, увѣщевая мало по малу отказаться отъ этого *богохульства*. Такимъ образомъ тѣ, которые обвиняютъ насъ въ томъ, будто мы раздѣляемъ это мнѣніе, не говорятъ истину. Поэтому приличествуетъ, чтобы Ваше братство не соблазнились очень относительно насъ и не отдѣлялись отъ святой части тѣла нашей Церкви; но чтобы вы съ ревностію способствовали вашей кротостию и вашимъ благоразуміемъ обращенію тѣхъ, которые удалились отъ истины, дабы заслужить вмѣстѣ съ нами обѣщанную награду. Привѣтъ вамъ о Господѣ, братъ православный и достойно почитаемый!⁴.

Іоаннъ говоритъ преимущественно о *прибавкѣ*; но выраженія, которыми онъ пользуется, достаточно показываютъ, что онъ осуждаетъ и ученіе, содержащееся въ этой прибавкѣ. Слово не бываетъ *богохульно*, если оно выражаетъ истину. Итакъ папство перемѣняется въ отношеніи къ этому ученію; оно колеблется при Львѣ III; подтверждаетъ свой новый догматъ при Николаѣ I; и отвергаетъ его, какъ богохульство, при Іоаннѣ VIII¹⁾.

Указавши на главное нововведеніе Рима, продолжимъ разсказъ о его посягательствахъ въ отношеніи къ Востоку.

Когда померъ Іоаннъ VIII, Римскимъ епископомъ былъ избранъ Маринъ. Онъ былъ однимъ изъ легатовъ Николая въ

¹⁾ Многіе западные писатели старались оспаривать подлинность письма Іоанна VIII. Но ихъ соображенія не могутъ пересилить важности слѣдующаго факта: это письмо было обнародовано согласно съ западными манускриптами. Если бы Восточные измыслили его, какъ заявляютъ Римляне, не представляя никакихъ доказательствъ на это: то оно перешло бы съ Востока на Западъ, между тѣмъ какъ оно пришло съ Запада на Востокъ. Этотъ неопровержимый фактъ говоритъ блгѣ всѣхъ разсужденій, и отвѣчаетъ на всѣ возраженія.

Болгаріи и на соборѣ 869. Поэтому нельзя было надѣяться, что онъ будетъ слѣдовать направленію своего непосредственнаго предшественника. Думаютъ, что именно онъ принесть въ Константинополь письма Іоанна VIII, одобрившія соборъ 879 года, за исключеніемъ предметовъ, относительно которыхъ его легаты переступили свою власть. Такимъ образомъ онъ говорилъ только для формы, потому, что самъ получилъ акты, отлично зналъ, какъ совершались дѣла, скромно приглашалъ Фотія не признавать дурнымъ его требованіе отъ него подчиненія и зналъ, что этотъ патріархъ не хотѣлъ сдѣлать этого по слѣдующей причинѣ: одни только виновные должны просить себя прощенія ¹⁾. Маринъ не могъ принять собора 879 года, не осудивъ собора 869 года, на которомъ онъ былъ однимъ изъ предсѣдателей. Поэтому, будучи въ Константинополь, отказался отъ осужденія себя самого посредствомъ осужденія этого послѣдняго собора, и императоръ Василій задержалъ его плѣнникомъ на цѣлый мѣсяць.

Взошедши на Римскій престолъ (882 г.), Маринъ удовлетворилъ своему памятозлобію. Онъ поспѣшилъ осудить Фотія. Но его папствованіе продолжалось недолго. Онъ былъ замѣщенъ (884) Адрианомъ III, который, подобно ему, осудилъ патріарха Константинопольскаго. Императоръ Василій писалъ этому папѣ письма, очень энергичныя, которыя были доставлены въ Римъ только послѣ его смерти; они были переданы его преемнику Стефану V (885 г.), который былъ интимнымъ другомъ и повѣреннымъ Марина. Письма были направлены противъ этого послѣдняго папы. Стефанъ сталъ защищать его ²⁾. Мы приведемъ изъ его письма нѣсколько страницъ, достойныхъ быть замѣченными: „Подобно тому, какъ Богъ, говоритъ онъ, даровалъ вамъ верховенство въ дѣлахъ мірскихъ (*temporelles*), подобно этому мы получили *отъ Него* чрезъ св. Петра, князя апостоловъ, *верховенство во дѣлахъ духовныхъ*... Именно намъ вѣрно попеченіе о стадѣ; это попеченіе настолько превосходно, на сколько небо возвышается надъ землею.

¹⁾ Іоаннъ VIII, Epist.

²⁾ Стефанъ V, Epist. въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, т. IX.

Выслушайте то, что сказала Господь Петру: *Ты еси Петръ и пр...* Итакъ заклинаю Ваше Благодетельство почитать имя и достоинство князя апостоловъ, сообразуясь съ этими декретами; ибо *епископство, во всѣхъ Церквахъ земли, ведетъ свое начало отъ святаго Петра*, посредствомъ котораго мы наставляемъ всѣхъ вѣрующихъ, уча ихъ святой и неповрежденной вѣрѣ⁴.

Вотъ папское *верховенство*, и *папская непогрѣшимость по божественному праву*, провозглашенныя ясно Стефанъ заявляеть, что первый Никейскій соборъ установилъ слѣдующее начало: „первый престолъ не можетъ быть судимъ никѣмъ“. Это утверждение достойно учености этой эпохи. Какъ слѣдствие своего ученія о епископскомъ характерѣ, Стефанъ выводитъ, что Фотій всегда былъ только *мірянниномъ*, потому что онъ не получилъ своего епископства изъ Рима.

„Римская Церковь, присовокупляеть онъ, не писала ли вамъ созвать соборъ въ Константинополь? Спрашиваю васъ: къ кому она могла писать? къ *міряннину Фотию*? Если бы вы имѣли патріарха, то наша церковь находилась бы въ общеніи съ нимъ посредствомъ писемъ. Но увы, славный городъ Константинополь остается *безъ пастыря*, и еслибы расположеніе питаемое нами къ вамъ не заставляло насъ терпѣливо переносить оскорбленіе, нанесенное нашей Церкви, то мы должны были бы изнестъ противъ измѣнника Фотія, такъ недостойно говорившаго о насъ, наказаніе болѣе тяжкое, чѣмъ изнесенное нашими предшественниками. Говоря такъ, мы не забываемъ уваженія, обязательнаго въ отношеніи къ вамъ; мы говоримъ это для нашей собственной защиты и для защиты папы Марина, который имѣлъ тѣ же мысли, что и папа Николай⁴. Итакъ Николай передалъ Марину мысли, которыя этотъ послѣдній передалъ Стефану. Что касается Юанна VIII, то его дѣянія были признаны какъ-бы не существовавшими. Фотій не перемѣнялся такъ легко, какъ папы, и слѣдовалъ постановленіямъ древняго права съ такою же умѣренностію, какъ и разумностію.

Изъ письма Стефана V видно, что папство не было столько же надменно въ отношеніи къ Восточному императору. Западная Римская имперія разрушилась съ Карломъ. На ея раз-

валинахъ образовалась тысяча мелкихъ государствъ, независимыхъ и постоянно враждовавшихъ другъ противъ друга. Возникла феодальная система. Папство не видѣло уже болѣе подлѣ себя могущественнаго государя, который покровительствовалъ бы ему. Самый Римъ подпалъ раздорамъ многихъ враждебныхъ партій. Въ теченіе этого времени, мусульмане продолжали свои завоеванія. Задержанные съ восточной стороны императоромъ Василиемъ, они бросились на Западъ и стали угрожать самому Риму. Іоаннъ VIII понялъ, что Римъ можетъ получить отъ Восточныхъ императоровъ больше помощи, чѣмъ отъ враждовавшихъ между собою государей Западныхъ. Его преемники, менѣе искусные, чѣмъ онъ, домогались той же помощи, никогда не забывая своихъ личныхъ оскорбленій. Поэтому они не могли успѣвать.

Если бы папство было одушевлено тогда добрыми намѣреніями, оно воспользовалось бы своимъ вліяніемъ на Западѣ для призыва государей противъ мусульманъ и для соединенія ихъ съ Восточнымъ императоромъ въ ихъ великой борьбѣ. Но оно предпочло подчиняться своимъ антипатіямъ противъ Церкви, которая противопоставила его захвату ученіе и законы Церкви первоначальной. Оно подняло Западъ, столько же противъ восточныхъ христіанъ какъ и противъ мусульманъ; и такимъ образомъ своимъ радикальнымъ порокомъ поразило это великое движеніе народовъ, извѣстное подъ именемъ *крестовыхъ походовъ*. Идея этихъ походовъ была велика; она имѣла для Запада нѣкоторыя полезныя послѣдствія, мы не отвергаемъ этого; но историческое безпристрастіе въ то же время требуетъ признать, что папство, вызвавшее эти походы, не умѣло запечатлѣть ихъ характеромъ величія, которымъ они могли бы отличаться, если бы, вмѣсто ограниченія Западомъ, папство соединило тѣснымъ братствомъ христіанъ Востока съ крестоносцами. Папство всѣмъ пожертвовало ради своихъ антипатій къ Восточной Церкви.

Императоръ Василій померъ, спустя немного времени послѣ полученія письма Стефана V. Левъ философъ, сынъ его, возполь на Восточный престолъ. Онъ изгналъ Фотія съ Константинопольскаго престола, чтобы возвестъ на него своего

собственнаго брата Стефана. А чтобы прикрыть благовиднымъ предлогомъ это похищеніе, онъ послалъ въ храмъ св. Софіи двухъ своихъ офицеровъ, которые взошли на амвонъ и публично прочитали преступленія, которыя ему угодно было извѣсть на Фотія; за тѣмъ этого патріарха обвинили въ участіи въ заговорѣ, цѣлю котораго было возвестъ на тронъ одного изъ его родственниковъ. Нельзя было найти никакого доказательства въ подтвержденіе этого обвиненія. И вотъ Левъ призвалъ ко двору епископа Стилиана, личнаго врага Фотія, и въ согласіи съ нимъ составилъ къ папѣ (886 г.) безчестное письмо, въ которомъ собралъ всѣ обвиненія враговъ Фотія,—обвиненія, признанныя *клеветами* Иоанномъ VIII и соборомъ четырехсотъ епископовъ. Это письмо Стилиана служитъ главнымъ документомъ, которымъ западные писатели пользуются въ своихъ разсказахъ о томъ, что они называютъ *восточною схизмою* ¹⁾. Съ перваго взгляда очевидна его цѣнность. Письмо Стилиана прибыло въ Римъ только послѣ смерти Стефана (891 г.). Его преемникъ Формозъ отвѣтилъ, что Фотій всегда былъ только *міряниномъ*; что поэтому онъ былъ осужденъ и нѣтъ надобности судить его еще; что съ епископами, его приверженцами, надобно поступать кротко, но только, какъ съ мірянами ²⁾. Папа, отвѣчавшій подобнымъ образомъ, былъ послѣ смерти своей выкопанъ изъ земли папою Стефаномъ VI; его разложившійся уже трупъ былъ преданъ суду и осужденъ. Иоаннъ IX отмѣтилъ это осужденіе. Эти факты и безнравственныя жестокости папъ этой эпохи прикрываются римлянами снисходительнымъ покровомъ. Они анаематствуютъ только великаго патріарха, который, по своимъ добродѣтелямъ и по своимъ богословскимъ познаніямъ, заслуживаетъ быть помѣщеннымъ на ряду съ знаменитѣйшими епископами Церкви. Фотій безъ сомнѣнія померъ въ тотъ самый годъ, когда Формозъ отослалъ къ Стилиану свое пресловутое письмо противъ него, то есть, въ 891 году ³⁾. Восточная Церковь одинаково чтитъ Игнатія и

1) Аббатъ Жаже *невинно* говоритъ: „Письмо Стилиана есть историческій памятникъ, въ которому мы часто обращались. Ист. Фот. кн. IX, стр. 387, изд. 1854.

2) См. *Обращеніе соборовъ* P. Labbe, т. VIII и IX.

3) Жаже, воображающій себя великимъ историкомъ, заявляетъ, что Фотій по

Фотія. Она произнесла анаѳему противъ всего, что было писано, какъ противъ одного, такъ и противъ другаго. Она заявила себя совершенно благоразумною въ этомъ своемъ рѣшеніи. Она пожелала, чтобы эти два патріарха были судимы ими самими и ихъ личными письмами; чтобы не обращались для этого къ страстнымъ повѣствованіямъ. Но Игнатій лично ничего не писалъ противъ Фотія, а этотъ послѣдній, въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ, тоже не нападалъ на Игнатія. Послѣ возстановленія этого послѣдняго патріарха и примиренія Фотія съ императоромъ Василиемъ, они видѣлись, взаимно простили другъ друга, и можно сказать, что Игнатій померъ на рукахъ Фотія, какъ свидѣтельствуя объ этомъ слова послѣдняго патріарха, произнесенныя предъ четырьмя-стами епископовъ на соборѣ 879 года.

Такимъ образомъ только ради лукавства латиняне ссылаются на нѣкоторыхъ враговъ Фотія, грековъ по національности, подѣтъмъ предлогомъ, что эти греки сами принадлежали къ Восточной Церкви. Эта Церковь не признала ихъ; она имѣла мудрость увѣдомить своихъ вѣрующихъ, что клеветы, внушенныя самою слѣпою ненавистію, будутъ ли они проистекать отъ грековъ или латынянъ, равно предосудительны ¹⁾).

Стиліанъ, епископъ Неокесарійскій и врагъ Фотія, оставался корреспондентомъ папства послѣ смерти этого патріарха. Іоаннъ

меръ въ 891 году, то есть, спустя мною *лѣтъ* послѣ письма Формоза. Однако же это письмо, равно какъ и папствованіе Формоза, относится только къ датѣ этого 891 года; Стефанъ V, его предшественникъ, тоже померъ въ этомъ году.

¹⁾ Аббатъ Жаке увидѣлъ *удивительное противорѣчіе* въ поведеніи греческой Церкви (*Hist. de Phot.* liv. IX, p. 392). Но это вслѣдствіе болѣзни его глазъ которые, по дѣйствию рѣдкаго миража, представляли ему всѣ вѣщи совершенно иначе, чѣмъ онъ долженъ былъ бы видѣть ихъ. Историкъ прінимающій принципомъ, что онъ будетъ слушать только враговъ того, коего исторію хочетъ писать, по необходимости долженъ находить противорѣчіе у тѣхъ, которые слѣдовали совершенно другому направленію. Остается узнать, надобно ли при сужденіи о чловѣкѣ исключительно обращаться къ его врагамъ? Въ сочиненіи Аббата Жаке существуетъ *противорѣчіе* болѣе *удивительное*, чѣмъ то, которое онъ усвоитъ Церкви греческой; это *адскій характеръ*, приписываемый имъ Фотію, не обращая вниманія на другой характеръ, который просвѣчивается въ письмахъ этого великаго чловѣка, приводимыхъ имъ. Жаке не замѣчаетъ, что Фотій своими письмами изобличаетъ во лжи всѣ безчестныя обвиненія, которыя онъ возобновилъ противъ него.

IX писалъ ему, въ 900 году, говоря: ¹⁾ *Мы желаемъ, чтобы декреты нашихъ предшественниковъ оставались неотмѣняемыми*“ относительно Константинопольскихъ патріарховъ; однако же этотъ папа не постарался примирить декреты Іоанна VIII съ декретами Николая, а тотъ и другой папа были его предшественниками по одному и тому же праву. Пять лѣтъ спустя, Римскій дворъ имѣлъ нѣкоторое сношеніе съ Востокомъ для узаконенія несправедливости. Императоръ Левъ V, женившись въ четвертый разъ, нарушилъ дисциплину Восточной Церкви, освященную даже гражданскими законами. Патріархъ Николай умолялъ изслѣдовать это дѣло при посредствѣ пяти церковныхъ патріарховъ. Левъ повидимому согласился съ этимъ и писалъ письма Римскому папѣ, Сергію III, Михаилу папѣ Александрійскому ²⁾, Симеону патріарху Антиохійскому и Елисею патріарху Іерусалимскому. Императоръ счумѣлъ обольстить ихъ. И вотъ вѣрные епископы были изгнаны; Николая низложили и на его мѣсто поставили Евфимія; и въ концѣ всего дали императору разрѣшеніе на четвертый бракъ. Такимъ образомъ Римъ одобрилъ несправедливое низложеніе патріарха, котораго вина состояла только въ томъ, что онъ охранялъ постановленія и дисциплину Церкви. Римъ во всѣхъ дѣлахъ сообразовался не столько съ справедливостію, сколько съ интересами. Если онъ принималъ нѣкогда сторону Игнатія, то лишь потому что боялся противорѣчія Фотія своему верховенству; и если онъ такъ легко пожертвовалъ Николаемъ, то только для ироявленія акта своего верховенства на Востокъ. Домогательство власти было единственною его заботою. Наконецъ, папа Сергій не могъ особенно затрудняться по поводу беззаконнаго брака Льва, потому что самъ былъ любовникомъ безславной Морозіи, которая отъ этой прелюбодѣйной связи имѣла сына, бывшего подобно отцу панкою ³⁾. Подобный папа, безъ сомнѣнія, не могъ понять

¹⁾ См. *Собраніе соборовъ* P. Labbe, т. IX.

²⁾ Патріархъ Александрійскій, подобно Римскому, принялъ титулъ *папы* и удерживалъ его до сихъ поръ.

³⁾ Римомъ управляли тогда три блудодѣйныя женщины: Феодора и ея двѣ дочери Морозія и Феодора; онѣ располагали панствомъ въ пользу своихъ любовниковъ или своихъ прелюбодѣйныхъ дѣтей.

всю нѣжность совѣсти патріарха Николая. Послѣ смерти Льва, Анфимъ былъ изгнанъ, а Николай возстановленъ. Этотъ патріархъ поставленъ былъ даже во главѣ опекунскаго совѣта надъ юнымъ императоромъ Константиномъ, прозваннымъ Порфиророднымъ. По возстановленіи на своемъ престолѣ, онъ писалъ (912 г.) папѣ Анастасію III, преемнику Сергія, жалуюсь на поведеніе легатовъ этого послѣдняго въ Константинополь. „Казалось, говоритъ онъ ¹⁾, что они прибыли въ Римъ только для объявленія намъ войны; но *почему они усвоили себѣ первенство въ Церкви*, то должны были тщательно освѣдомиться о всѣхъ дѣлахъ и представить вамъ извѣщеніе о нихъ, вмѣсто того чтобы сочувствовать осужденію тѣхъ, которые подверглись немилости государя только за то, что гнушались невоздержаніемъ. Неудивительно то, что два или три человека могли быть обмануты; но кто могъ предположить, что западные епископы утвердятъ это несправедливое обвиненіе своею подачею голосовъ, не разузнавши дѣла? Я узналъ, что они напередъ изнесли свое обвиненіе подъ предлогомъ *разрѣшенія*, какъ будто бы *разрѣшеніе* можетъ нарушать каноны и оправдывать распутство. Разрѣшеніе, если не ошибаюсь, имѣетъ цѣлю подражать милосердію Бога; оно протягиваетъ руку грѣшнику для возстановленія его, но оно не позволяетъ ему оставаться во грѣхѣ, въ который онъ впалъ. Это ученіе, совершенно справедливое, не было ученіемъ Рима. Иногда подъ предлогомъ сохранения каноновъ, Римъ волновалъ все царство, какъ это было при Николаѣ I-мъ по поводу брака Лотаря; а иногда онъ безъ затрудненія давалъ разрѣшеніе, при случаяхъ столько же важныхъ. И это потому, что Римъ всегда стремился установить принципъ своей абсолютной власти, какъ надъ законами, такъ и надъ людьми. Его воля была его законамъ, а собственный интересъ его верховенства—единственнымъ его правиломъ.

Патріархъ Николай испыталъ на себѣ отраженіе удара придворныхъ интригъ; онъ былъ изгнанъ и возстановленъ во второй разъ; миръ наконецъ былъ возстановленъ въ 920 году императорскимъ декретомъ, снова выразившимъ уваженіе къ

¹⁾ Николай *Epist.* въ *Собраніи соборовъ*, т. IX. *Приложеніе*.

дисциплинѣ, изъ за которой Николай потерялъ изгнаніе. Этотъ патріархъ писалъ къ папѣ Іоанну X для возобновленія добрыхъ отношеній между Церквами Рима и Константинополя. Но Іоаннъ X былъ занятъ болѣе своею прелюбодѣйною любовью къ Ѳеодорѣ, сестрѣ Морозіи, чѣмъ церковными дѣлами.

Въ теченіи цѣлаго вѣка, между Церквами Римскою и Константинопольскою, почти не было никакихъ сношеній, которыя раздѣлили бы чхъ болѣе раздѣлявшаго ихъ ученія ¹⁾. Въ 1024 году, патріархъ Евстафій попытался достигнуть въ Римѣ быть признаннымъ церковнымъ главою на Востокѣ, потому же праву, какъ папа на Западѣ. Его послы почти уже достигли этого, благодаря деньгамъ, къ которымъ Римскій дворъ былъ очень жаденъ; но интрига была обнаружена и вызвала волненіе, преимущественно въ Италіи. Римскій дворъ не осмѣлился идти далѣе. Этотъ фактъ, по крайней мѣрѣ, доказываетъ, что Римскіе и Константинопольскіе епископы не были въ борьбѣ. Римскіе епископы по большей части очень мало были достойны своего престола; политическія заботы и споры, господствовавшіе въ большей части западныхъ Церквей, поглощали ихъ всецѣло и они очень мало занимались Восточными Церквами, гдѣ ихъ верховенство всегда встрѣчало сопротивленіе. Борьба началась лишь въ 1053 году. Римскимъ епископомъ былъ тогда Левъ IX.

Получивши общительное письмо отъ Петра, новаго патріарха Антиохійскаго, Левъ, отвѣчая ему, позаботился сказать, что среди патріарховъ онъ занимаетъ третье мѣсто, поставляя ни во что патріарха Константинопольскаго, вопреки опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ, усвоившимъ ему второе мѣсто, а третье—патріарху Александрійскому, четвертое же—патріарху Антиохійскому. Въ это время Михайлъ Керуларій былъ патріархомъ Константинопольскимъ; онъ написалъ Іоанну, епископу Трапійскому, письмо противъ многихъ дисциплинарныхъ и литургическихъ обычаевъ латинской церкви ²⁾. Кардиналъ Гумбертъ

¹⁾ Nat. Alex. *In Hist. eccl. Dissert.* IV, saecul. IX et X.

²⁾ Это письмо можно находить въ *Анналахъ Боронія*. Письма Льва IX см. въ *Собраніи соборовъ*. Nat. Alexand. *Hist. Eccles. Synop.*, saecul. IX, с. IV.

прочиталъ это письмо у епископа, перевелъ его на латинскій языкъ и отослалъ къ папѣ Льву IX. Этотъ послѣдній обратился къ Константинопольскому патріарху съ весьма мало умѣреннымъ письмомъ. Патріархъ написалъ второе письмо противъ латинянъ и дополнилъ его своими обвиненіями. Самымъ тяжкимъ обвиненіемъ было *Filioque*, прибавленное въ символъ. Левъ IX долженъ былъ отвѣчать на эти обвиненія спокойно; доказать, что многія обвиненія были неосновательны, извинять многіе латинскіе обычаи на основаніи слѣдующаго принципа: дисциплина можетъ разнообразиться сообразно съ странами, только бы апостольскія и вселенскихъ соборовъ правила были сохраняемы; наконецъ долженъ былъ сознаться, что многія обвиненія патріарха были основательны и сообразно съ этимъ постараться преобразовать Западную Церковь. Но Левъ IX думалъ только объ оскорбленіяхъ, нанесенныхъ его притязаніямъ верховнаго главы Церкви; онъ писалъ Михаилу Керулларію подъ вліяніемъ этихъ чувствъ ¹⁾. Послѣ длиннаго вступленія о единствѣ Церкви, онъ заявляетъ, что это единство заключается въ Римской Церкви, которая чрезъ Св. Петра получила отъ Бога это высокое преимущество. Эта Церковь, имѣющая чрезъ Петра основаніемъ своимъ Иисуса Христа, есть непоколебимая скала, которую не одолѣютъ врата ада. Поэтому въ Римской Церкви невозможно никакое заблужденіе, и только вслѣдствіе гордости Церковь Восточная высказываетъ противъ нея обвиненія. Она нападаетъ на эту Церковь по причинѣ ересей, возникавшихъ въ ея нѣдрахъ; но папа не замѣчаетъ, что Церковь не можетъ нести отвѣтственности въ ереси, осужденной ею; между тѣмъ, какъ сама Римская Церковь была обвиняема въ преподаваніи заблужденія вмѣсто истиннаго ученія. Онъ осмѣливается припомнить сопротивленіе прежнихъ Римскихъ епископовъ титулу вселенскій и не замѣчаетъ, что папы похитили самое дѣло, а не только самый титулъ, хотя официально титулъ этотъ и не былъ подписываемъ подъ всѣми ихъ дѣяніями; папа ложно заявляетъ также, будто первый Никейскій соборъ опредѣлялъ, что римскій престолъ не долженъ быть судимъ никѣмъ, и что

¹⁾ Левъ IX, *Epist.* въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, t. IX.

онъ есть глава всѣхъ Церквей. Онъ ссылается на подложную дарственную грамоту Константина, чтобы доказать верховную папскую власть съ точки зрѣнія мірской и съ точки зрѣнія духовной. Онъ думаетъ побѣдить *безстыдную суетность* тѣхъ, которые оспариваютъ папскія права. Онъ прибѣгаетъ за помощію къ текстамъ Св. Писанія, которые во всѣ времена составляли арсеналь папства. Онъ утверждаетъ, что Константинополь обязанъ только святому престолу тѣмъ, что занимаетъ среди патріархальныхъ Церквей второе мѣсто. Что же касается Римской Церкви, то она занимаетъ исключительное положеніе, и нападать на ея права—это значитъ нападать на всю Церковь, коей она есть божественный центръ. Только по гордости и по зависти можно имѣть подобныя святотатственные намѣренія.

Таково въ краткихъ словахъ содержаніе перваго письма Льва IX къ патріарху Михаилу Керуларію.

Политика обострила эти первыя разногласія. Норманны напали на имперію. Императоръ Константинъ Мономахъ, будучи очень слабымъ для сопротивленія всѣмъ своимъ врагамъ, рѣшился просить помощи у Нѣмцевъ и Италіанцевъ, и ради этого обратился къ папѣ, который имѣлъ на эти народы большое вліяніе. Чтобы задобрить папу, онъ писалъ ему, что горячо желаетъ возстановить добрыя отношенія, уже такъ давно измѣнившіяся, между Церквями Рима и Константинополя; онъ пригласилъ Михаила написать къ Льву IX въ томъ же смыслѣ. Левъ немедленно послалъ въ Константинополь трехъ пословъ съ двумя письмами, однимъ для императора и другимъ для патріарха (1054).

Папа начинаетъ свое письмо привѣтствіемъ императору за сообщенное имъ благочестивое желаніе, но тотъ-часъ переходитъ къ правамъ Римскаго престола. „Каѳолическая Церковь, говоритъ онъ, мать и непорочная дѣва, хотя предназначена наполнять своими членами всю землю, имѣетъ однако же только одну главу, которая должна быть почитаема всѣми. Кто не почитаетъ ее, тотъ напрасно признаетъ себя однимъ изъ ея членовъ“. Эта глава Церкви есть Римъ, коего власть призналъ Константинъ В. своею дарственною грамотою. Будучи же Рим-

скимъ епископомъ, онъ есть викарій Божій, обязанный пещись обо всѣхъ Церквахъ. Поэтому онъ старается возвратить блескъ Римскому престолу, который въ теченіе долгаго времени говоритъ онъ, былъ управляемъ скорѣе наемниками, чѣмъ папстырями. Константинопольскій императоръ можетъ помочь ему въ этомъ дѣлѣ, возвративши ему имущества, коими Римская Церковь владѣла на Востокѣ, и помѣшавши намѣреніямъ Михаила, котораго онъ укоряетъ въ честолюбивыхъ замыслахъ относительно Церкви Александрійской и Антиохійской.

Въ своемъ письмѣ къ Михаилу Керуларію, Левъ IX прежде всего осуждаетъ присылку писемъ, которыя этотъ патріархъ писалъ ему въ пользу восстановленія мира. „Миръ будетъ существовать, говоритъ онъ ему, если не стануть переступать предѣловъ, положенныхъ отцами“. Но это именно и есть то, что Восточная Церковь говорила папству. За-тѣмъ Левъ укоряетъ Михаила въ его честолюбіи, его роскоши и его богатствахъ. Умѣстны ли эти упреки въ устахъ папы? Онъ прибавляетъ: „какъ гнусно, плачевно и святотатственно Ваше хищеніе, когда вы и устами и писаніями заявляете себя патріархомъ *вселенскимъ!*“ Далѣе, онъ упоминаетъ о сопротивленіи предъявленномъ Св. Григоріемъ этому титулу; наконецъ онъ переходитъ къ мнимымъ правамъ Римской Церкви. „Римская Церковь не есть, какъ вы говорите, Церковь *частная*; не она ли есть глава и мать? Какъ можетъ она быть этимъ, если не будетъ этого, и вотъ почему громко исповѣдуемъ: Церковь римская есть столь мало частная, что во всей вселенной всякая нація, которая по гордости находится въ разногласіи съ нею, не можетъ быть признаваема принадлежащею къ Церкви; нація эта не есть уже Церковь, но еретическое сходбище, синагога сатаны... Поэтому, кто хочетъ усвоить себѣ славное имя христіанина, тотъ долженъ перестать злословить и нападать на Римскую Церковь; ибо тщетно думаетъ тотъ, кто полагаетъ, что можно почитать отца семейства, не уважая его супругу“.

Удивительно ли, что Восточная Церковь энергично протестовала противъ этого святотатственнаго ученія?

Легаты Льва IX, принесшіе эти письма, имѣли во главѣ своей кардинала Гумберта. Императоръ принялъ ихъ съ ува-

женіемъ, и Гумбертъ тотъ-часъ вступилъ въ препирательство, стараясь защитить Церковь латинскую, обращая въ отношеніи къ греческой Церкви многіе упреки и показывая ей, что она имѣетъ свою частную дисциплину и свои злоупотребленія, подобно латинской Церкви. Эти сочиненія были переведены на греческій языкъ по приказанію императора.

Патріархъ Михаилъ отказался быть въ общеніи съ легатами. Безъ сомнѣнія, онъ зналъ, что императоръ съ предвзятою мыслию хотѣлъ пожертвовать папству греческою Церковію, съ цѣлію получить нѣкоторую помощь для своего трона; письмо, полученное имъ отъ папы, достаточно показало ему, что разумѣлъ Римъ подъ словомъ *единеніе*. И вотъ легаты прибыли въ храмъ св. Софіи въ тотъ часъ, когда духовенство готовлялось совершать литургію. Они громко жаловались на упорство патріарха и положили на престоль грамоту отлученія, направленную противъ него. Они вышли изъ храма, отрясая прахъ отъ ногъ своихъ и произнося анаѹему противъ тѣхъ, которые не находятся въ общеніи съ латинянами. Все это было сдѣлано съ согласія императора; а это и объясняетъ, почему патріархъ не хотѣлъ имѣть никакого общенія съ легатами. Народъ, будучи убѣжденъ въ потворствѣ императора этимъ посланнымъ папы, возмущился. Въ минуту опасности Константинъ сдѣлалъ нѣкоторыя уступки. Легаты протестовали, что ихъ отлучительная грамота не была прочитана такою, какою она была написана; что патріархъ имѣлъ намѣренія противъ нихъ самыя жестокия и самыя вѣроломныя. Какъ бы то ни было, хотя бы даже Михаилъ и былъ виновнымъ въ этихъ злыхъ намѣреніяхъ, образъ дѣйствій легатовъ не становился поэтому ни болѣе достойнымъ, ни болѣе каноническимъ. Патріарху Михаилу высказываютъ еще другой упрекъ, именно: онъ взвелъ не латинскую Церковь обвиненія не основательныя. Многія изъ нихъ, въ самомъ дѣлѣ, были преувеличены; но упрекающіе не хотятъ замѣчать того, что патріархъ въ своихъ письмахъ былъ только эхомъ Восточныхъ Церквей. Съ тѣхъ поръ, какъ папство захотѣло наложить на нихъ свою автократію, продолжалась сильная реакція во всѣхъ этихъ Церквахъ. Подъ вліяніемъ этихъ чувствъ, оты-

скивали все, въ чемъ можно было бы упрекать ту латинскую Церковь, которая въ лицѣ своихъ епископовъ выставяла себя непогрѣшимою хранительницею святаго ученія. Михаилъ Керулларій былъ только истолкователемъ этихъ упрековъ; онъ никогда не имѣлъ достаточно вліянія, чтобы распространить свои жалобы, истинныя или мнимыя, по всему христіанскому Востоку; и тѣ, которые хотѣли выставить его завершителемъ схизмы, начатой при Фотіѣ, оцѣнивають факты слишкомъ поверхностно. То, что сообщало силу Фотію противъ папства,—такъ это единодушіе всѣхъ Восточныхъ Церквей, бывшихъ на его сторонѣ, не смотря на политическія интриги, вліяніе императоровъ, жестокости папъ и ненависть его заклятыхъ враговъ. Это же самое сообщало силу и Михаилу Керулларію. Этотъ патріархъ не имѣлъ ни знаній, ни генія, ни добродѣтелей Фотія; но онъ говорилъ во имя Востока, и Востокъ узнавалъ себя въ его протестахъ противъ римскихъ нововведеній. Императоръ, завидуя пріобрѣтенному патріархомъ вліянію, изгналъ его и хотѣлъ низложить его на соборѣ, какъ вдругъ узналъ объ его смерти (1058 г.).

Н. Н.

(Окончаніе будетъ).

ОВЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВЪРА и РАЗУМЪ въ 1895 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1895 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяць, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовичное издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое издание внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столбшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **65 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожіе внутри васъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1894 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗАПАДНАА СРЕДНОВѢКОВАА ИСТИНА

И

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

Ссылки на Священное Писаніе для оправданія тѣхъ или другихъ мыслей у Таулера встрѣчаются часто. Въ своихъ проповѣдяхъ онъ увѣщеваетъ слушателей относиться къ словамъ Священнаго Писанія, или къ внѣшнему Слову, внимательно и съ любовью, потому что въ немъ скрыта „нова¹ истина“¹). Онъ предостерегаетъ отъ увлеченія личными предубѣжденіями и внушеніями фантазіи въ ущербъ авторитету Священнаго Писанія; порицаетъ современныхъ схоластиковъ, извращавшихъ своими ложными казуистическими толкованіями истинный смыслъ Богооткровенныхъ христіанскихъ истинъ. Но какъ въ дѣйствительности Таулеръ мало дорожитъ прямымъ смысломъ Священнаго Писанія; какъ онъ, подобно своимъ предшественникамъ, увлекается аллегоризмомъ, дающимъ ему возможность допускать широкой произволь въ богословскихъ умозрѣніяхъ, можно заключить изъ того, что онъ признаетъ библейское сказаніе о шестидневномъ твореніи не имѣющимъ реальной исторической основы, а примѣненнымъ къ дѣтскому пониманію своего времени²). Библейско-историческіе факты приводятся въ проповѣдяхъ Таулера только для того, что-бы путемъ произвольнаго аллегорическаго толкованія принять ихъ за осно-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 20, за 1894 г.

1) Pred. 88.

2) Böhlinger, t. XVII, 291—292.

ваніе для личныхъ мистическихъ воззрѣній. О значеніи церковнаго преданія Таулеръ нигдѣ ничего опредѣленнаго не говоритъ ¹⁾. Если ссылается по мѣстамъ на различныхъ учителей Церкви, то не возвышаетъ ихъ по авторитету отъ языческихъ философовъ—Аристотеля, Сенеки, Платона и Прокла. Внѣшнее, или писанное слово безразлично, относится-ли оно къ положительному Божественному Откровенію, къ церковному преданію, или философскому ученію, по Таулеру, цѣнится настолько, насколько оно ведетъ во внутреннее святилище. Какъ только внутреннее Слово озаритъ духъ человѣка, внѣшнее слово, возвыщаемое въ Писаніи или въ проповѣди, теряетъ свою силу и уступаетъ свое мѣсто первому ²⁾. Внутреннее озареніе указываетъ человѣку тотъ путь, которымъ онъ долженъ слѣдовать. Потому проповѣдникъ—мистикъ взываетъ: „устремись въ свою основу, оставайся въ ней и внимай отеческому гласу, который въ тебѣ вѣщаетъ. Этотъ гласъ призываетъ тебя въ себя (in sich) и даетъ обильное богатство. Если бы оказалась нужда, такой озаренный могъ-бы преподать достаточное наставленіе для всѣхъ пресвитеровъ ³⁾. Въ человѣкѣ озаренномъ, подчиняющемся внутреннему основанію, возсѣдаетъ Господь Иисусъ Христосъ и тамъ открываетъ людямъ свою волю. „Знайте дѣти, если бы было возможно, одинъ такой обожествленный человѣкъ могъ-бы преподать ученіе въ такой степени, что его было-бы достаточно для всего міра“ ⁴⁾. Что-же однако можетъ служить критеріумомъ истинности этого внутренняго откровенія? Какъ отличить божественный голосъ въ человѣкѣ отъ самообольщенія, которое можетъ быть слѣдствіемъ фантазіи, или даже результатомъ чувственности? Таулеръ видимо признавалъ необходимость дать отвѣты на такіе вопросы, осо-

¹⁾ Von Kirchlicher Tradion, Auslegung der Kirche lesen wir allerdings nichts bei T. Ibid. 292.

²⁾ Pred. 88. 132. Wenn nun der Mensch in Frieden steht, so kommen die Cherubim mit ihres Klarheit und erleuchten diesen Grund mit ihrem gottfarbigen Licht.... Das Erleuchten geschieht in einem Augenblick. Preger, III, 120.

³⁾ Pred. 69.

⁴⁾ Wisset Kinder, wäre es möglich, dieser göttlichen Menschen einer sollte (Könnte) der ganzen Welt Lehre und Weise genung haben. Pred. 82 cp. Pred 97—33.—Pred. 120.

бенно въ виду того, что существовавшая въ его время секта Братьевъ и Сестеръ свободнаго духа, основываясь на такомъ откровеніи, проповѣдывала самый грубый матеріалистическій антиномизмъ; но его попытки въ этомъ отношеніи безуспѣшны. Онъ выставляетъ на видъ нравственныя черты (смиреніе, благочестіе), по которымъ можно отличить истинно-озаренныхъ отъ обманщиковъ ¹⁾; но забываетъ при этомъ, что такими признаками легко можетъ прикрываться и грубое лицемеріе. А главное—Таулеръ полагаетъ самый широкій просторъ для субъективнаго самообольщенія оправданіемъ экстаза, какъ одного изъ несомнѣнныхъ признаковъ внутренняго откровенія. По его словамъ, когда послѣдуетъ рожденіе Слова, то въ духѣ открывается столь великая радость, что она „течетъ и шумитъ подобно вину, шипящему въ сосудѣ“. Она по временамъ выражается во внѣшнихъ восторженныхъ знакахъ (въ юбилированіи): тогда озаренные кричатъ, смѣются, поютъ, чего никакъ не могутъ понять люди, руководящіеся разсудкомъ (*die Vernünftigen*); по временамъ это болѣзненно потрясаетъ всю природу и такъ ее ослабляетъ, что открывается обильное кровоизліаніе. Впрочемъ, то, что проявляется въ восторгѣ, лучше того, что ослабляетъ природу и производитъ кровоизліаніе ²⁾. Эти идеи Таулера, какъ мы знаемъ, въ значительной степени служили причиною его личнаго самообольщенія, приведшаго послѣ бесѣды съ Николаемъ Базельскимъ, на ложный путь мистицизма. Если Таулеръ внутреннее откровеніе признаетъ источникомъ абсолютной истины, то вельзя ожидать, что-бы онъ придавалъ должное значеніе авторитету Церкви. Правда, онъ былъ далекъ отъ того, чтобы положительно отрицать Церковь, ея учрежденія и постановленія; онъ даже увѣщевалъ своихъ послѣдователей смиренно подчиняться установленнымъ церковнымъ властямъ и порядкамъ, какъ получившимъ свое начало отъ Бога ³⁾. Но отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы авторитетъ Церкви имѣлъ для мистика полную силу. Для характеристики воззрѣній Таулера на Церковь важно его отноше-

1) Pred. 118.

2) Ibid. Böhlinger, t. XVIII. s. 207. Preger. t. III s. 228.

3) Pred. 131.

ніе къ друзьямъ Божиимъ. „Друзья Божіи—истинные столпы, на которыхъ основывается Христіанство. Если-бы ихъ не было, то міръ долженъ былъ-бы совершенно пасть“ ¹⁾. Если друзья Божіи составляютъ столпы Церкви, то Церковь, съ точки зрѣнія мистика, должна заключаться именно въ нихъ, должна быть понимаема, какъ невидимое общество вѣрующихъ, избранныхъ, или святыхъ (*communio sanctorum*).

Въ составъ этого избраннаго общества не могутъ войти ни грѣшники, ни тѣ несовершенные вѣрующіе, которые не руководятся субъективно-мистическими началами. Это общество не нуждается во внѣшнихъ средствахъ, таинствахъ и обрядахъ для достиженія совершенства. Видимая Церковь не можетъ служить посредницею въ полученіи „духовныхъ благъ“, которыя безпрепятственно могутъ быть получаемы каждымъ другомъ Божиимъ своимъ особымъ путемъ въ силу созерцанія. „Одинъ только взглядъ на божественную истину лучше всего, что практикуетъ христіанство“ ²⁾. Таулеръ, однако, съ полною опредѣленностію и рѣшительностію не проводитъ такихъ взглядовъ. По крайней мѣрѣ, онъ признаетъ необходимымъ для „начинающихъ“ принадлежать къ Церкви и выполнять ея требованія, насколько они могутъ быть истинными. Церковь своего времени онъ разсматриваетъ какъ „ветхозавѣтное учрежденіе“, приготовляющее къ религіозно-нравственной самостоятельности (автономіи) при непосредственномъ общеніи съ Богомъ ³⁾. Таулеръ находилъ нужнымъ подчиняться католической іерархіи, но не потому, чтобы за нею признавалъ исключительныя права въ руководствѣ религіозно-нравственною жизнію, а потому, что первую добродѣтелью признавалъ смиреніе, которое должно простираться „до непротивленія злу“. Пусть духовные начальники будутъ для меня волками, пусть меня кусаютъ, я смиренно, безъ всякаго ропота, буду имъ подчиняться ⁴⁾. Представленная нами біографія Таулера показываетъ, что не смотря на доктрину о непротивленіи злу, о пассивномъ отноше-

¹⁾ Die Säulen der Welt und der hl. Kirche Pred. 59—19.

²⁾ Böhlinger. t. XVIII s. 249.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid. 255.

ни даже къ тому, что признавалось несправедливымъ и незаконнымъ, мистикъ рѣшился вмѣстѣ съ нѣкоторыми изъ своихъ единомышленниковъ выразить протестъ противъ папскаго интердикта, наложеннаго на Германію. Онъ ободрялъ мірянъ, лишенныхъ возможности пользоваться таинствами во время интердикта, что по нуждѣ можно обходиться и безъ нихъ, такъ какъ будто главный путь ко спасенію открываетъ одно духовное общеніе съ Богомъ. По смыслу доктрины, возвѣщаемой Таулеромъ, мистикъ въ силу смиренія долженъ наружно подчиняться власти, но внутренно онъ можетъ, руководиться своими убѣжденіями, на которыя никто не имѣетъ права посягать. „Друзья Божіи идутъ такимъ путемъ, что надъ ними папа не имѣетъ власти, потому что самъ Богъ ихъ освободилъ“ ¹⁾. Слова пророка Іезекииля о пресвитерахъ Таулеръ въ одномъ мѣстѣ относитъ ко всѣмъ людямъ ²⁾. Онъ, правда, уклоняется отъ обстоятельнаго развитія идеи объ общемъ священствѣ, но несомнѣнно ее раздѣляетъ. Въ этомъ отношеніи особый интересъ имѣетъ проповѣдь, сказанная въ Энгельбергскомъ Бенедиктинскомъ монастырѣ однимъ изъ единомышленниковъ Таулера. Коснувшись ключей, данныхъ ап. Петру, проповѣдникъ замѣчаетъ, что эти ключи теперь принадлежатъ не одному папѣ и не однимъ епископамъ, а всѣмъ тѣмъ, которые именуютъ себя любезными друзьями Божіими ³⁾. Если не всѣ іерархическія права, то право церковнаго учительства Таулеръ усвоилъ мірянамъ. Онъ лично, какъ извѣстно, призналъ необходимымъ для себя подчиниться духовному руководству мірянина. Руководство друзей Божіихъ въ дѣлѣ достиженія совершенства признается, съ точки зрѣнія Таулера, безспорно выше и цѣлесообразнѣе, чѣмъ руководство іерархіи. Озаренный челоувѣкъ, слѣдующій внутреннему откровенію, могъ бы дать достаточно наставленія для всѣхъ пресвитеровъ ⁴⁾. Потому было бы безопаснѣе для людей, слѣдующихъ истинному пути, имѣть въ качествѣ духовнаго руководителя не іерархическое лицо, а

1) Pred. 131.

2) Hering, Die Mystik Luthers s. 95. Leipzig 1879.

3) Preger 231.

4) Pr. 69, 132.

друга Божія, и подчиняться ему такъ, чтобы онъ судилъ ихъ „по дѣйствию духа Божія“¹⁾). Желайте, молитесь, и всѣ усилія употребляйте къ тому, чтобы васъ руководили къ духовному озаренію такъ, чтобы истинный свѣтъ озарялъ васъ осознательно; просите любезныхъ друзей Божіихъ, чтобы вамъ помогли этому, предавайтесь одному только Богу и избраннымъ друзьямъ Божіимъ, чтобы они васъ съ собою влекли въ Бога“²⁾).

Ученіе Таулера о Таинствахъ довольно неопредѣленно, но несомнѣнно, что оно значительно расходится съ установившимся въ католической Церкви ортодоксальнымъ взглядомъ, проводимымъ схоластиками. Таулеръ называетъ ихъ только „сильными вспомогательными средствами, ведущими къ обратному вселенію въ Первоначало“³⁾). Седмиричное число таинствъ для него не обязательно: изъ числа таинствъ онъ выключаетъ священство и бракъ. Между тѣмъ въ XIV в. въ схоластической догматикѣ уже точно было опредѣлено седмичное число таинствъ, благодаря Петру Ломбарду и раскрыто Фомою Аквинатомъ⁴⁾). Болѣе обстоятельно Таулеръ говоритъ о таинствѣ покаянія и св. причащенія. Покаяніе Таулеръ признаетъ однимъ изъ существенныхъ актовъ этико-мистическаго процесса, ведущаго къ единенію съ Богомъ, и понимаетъ его въ смыслѣ глубокаго непрерывнаго сокрушенія въ грѣхѣхъ, всецѣлой рѣшимости отвращаться отъ зла и погружаться въ благо⁵⁾). Что касается до исповѣданія, грѣховъ предъ священникомъ, то оно, если безусловно не отрицается, до крайности ослабляется; считается дѣломъ несущественнымъ. Таулеръ порицаетъ тѣхъ, которые особенно ревностно заботятся очищаться отъ грѣховъ путемъ исповѣди. На одномъ только твердо стоитъ мистикъ. „Необходимо сокрушеніе во грѣхахъ предъ Бо-

1) Pred. 127.

2) Bittet die lieben Freuden Gottes, dass sie euch dazu helfen, und hängen euch allein bloss und lauter an Gott und an die auserwählten Freunde Gottes, dass sie euch mit sich in Gott ziehen Predigt. 35.

3) Starke Steuern und Hülfen wieder in den Ursprung zu können. Böhringer, op. cit. t. XVII—277.

4) Ibid. 277.

5) Ibid. 266.

гомъ, — Ему непосредственно открываться¹⁾). Послѣ этого можно исповѣдывать свои грѣхи предъ священникомъ, но эта исповѣдь далеко не такъ важна, какъ сердечное сокрушеніе во грѣхахъ. И какъ исповѣдь предъ духовникомъ не считается дѣломъ обязательнымъ для кающагося во грѣхахъ, такъ вовсе необязательно устное перечисленіе всѣхъ грѣховъ²⁾). Существенно необходима исповѣдь предъ священникомъ только при совершеніи смертныхъ грѣховъ. Таулеръ не отрицаетъ принадлежащаго іерархіи права разрѣшать грѣхи. Но Берингеръ справедливо замѣчаетъ, что посредничество іерархическаго лица въ таинствѣ покаянія рѣшительно противорѣчитъ его общей мистической тенденціи о непосредственномъ общеніи съ Богомъ. Почему необходимо предъ іерархическимъ лицомъ исповѣдываться предъ священникомъ собственно въ главныхъ и въ важныхъ грѣхахъ, на это Таулеръ не представляетъ достаточныхъ основаній. По общему теченію мыслей Таулера, исповѣдь и институтъ „избранныхъ духовниковъ“ важны въ смыслѣ духовнаго попеченія и руководства въ нравственности— для несовершенныхъ, при извѣстныхъ условіяхъ,—насколько необходимость этого сознается послѣдними. Потому, въ противоположность „грубымъ“ католическимъ священникамъ, позволявшимъ себѣ примѣшивать къ Св. Писанію странныя толкованія (*fremde Glossen*), Таулеръ рекомендуетъ обращаться за духовнымъ руководствомъ къ другу Божию. „Если не найдутъ особеннаго друга, то можно избрать добраго духовника“³⁾). Во всякомъ случаѣ такое посредничество духовника нужно только для того, кто не выработалъ въ себѣ навыка во внутреннемъ самоуглубленіи. „Кто можетъ въ себя входить и самоуничтоженно приходитъ къ глубокому раскаянію во грѣхахъ, тотъ не

1) Fiebigcr, über die Selbstverlengung bei den Hauptvertretern der deutschen Mystik... Tauler tadelt Beichtelaufen und rät in Sünden und Anfechtungen zu Gott zu fliehen und sich ihm unmittelbar schuldig zu geben. Heft 2, 10. 1889 Brieg.

2) Wie die Beichte von dem Beichtiger nicht absolutes Erforderniss, so ist nicht absolutes erfordernis, dass die Beichte sich auf jedes Einzelne erstrecke Böhringer, op. cit. XVII, 268.

3) Ibid. 270 op. 257.

имѣть нужды въ духовникѣ ¹⁾). Кто достигъ самоотреченія хотя бы въ концѣ жизни, тому простятся все грѣхи и онъ спасается безъ всякихъ средствъ ²⁾. Къ таинству евхаристіи Таулеръ повидимому относится съ особеннымъ благоговѣніемъ. Приготовленіе къ этому таинству онъ описываетъ въ такихъ чертахъ, какими характеризуется имъ мистическій процессъ вообще. „Должно Христу Богу уподобиться, отказаться отъ всего, что можетъ воспрепятствовать плодотворности таинства, приступать къ нему подобно дѣтямъ, идущимъ за своимъ отцовскимъ наслѣдствомъ. „Таулеръ отзывается съ особенною похвалою о тѣхъ, которые испытываютъ столь великій голодъ и столь великую жажду, что Богъ не можетъ ихъ насытить ничѣмъ тварнымъ, а только—Самъ Собою. Эти люди могутъ принимать тѣло Господа такъ часто, какъ они желаютъ, хотя нужду въ этомъ они могутъ сами испытывать. Проповѣдникъ осуждаетъ тѣхъ католическихъ священниковъ, которые по своему произволу отлучали извѣстныхъ лицъ отъ причащенія. Онъ увѣщаетъ духовенство заботиться о такихъ алчущихъ таинствъ и преподавать имъ Тѣло, чтобы они не могли умереть отъ голода ³⁾. Самые плоды таинства евхаристіи описываются въ восторженныхъ чертахъ. Истинное преображеніе, какое проявилъ Господь въ своемъ человѣчествѣ, та благодать, то блаженство, которыя принесены Имъ всемъ людямъ жизнию, страданіемъ, смертію и воскресеніемъ,—все это Господь даетъ каждому вѣрующему своимъ тѣломъ (въ Евхаристіи). И нельзя измыслить такой благодати, какой только можетъ человѣкъ желать, которая-бы не проявлялась въ Евхаристіи ⁴⁾. Не смотря на такое возвышенное возрѣніе на Евхаристію, Таулеръ въ болѣе частномъ уясненіи понятія о ней уклоняется отъ точ-

¹⁾ Könnte der Mensch zu sich selbst kommen und einen tiefen Unterfall in den Grund der Demuth von Gott thun, so er keinen Beichtige haben möchste.. so versanke in diesem Uterfall das Gebrechen von Gott allenhand wie der Schne von der Sonne.

²⁾ Wer su ihrer Selbstverleugnung noch am Lebensende käme, von dem heisst es: Hätte er alle Sünde gethan, die alle Welt gethan hat, er führe doch ohne alles Mittel. Fiebiger, Über die Selbstverleugung Heft 11, 19.

³⁾ Böhringer, op. cit. XVII, 274.

⁴⁾ Ibid. 272.

наго воспроизведенія церковнаго ученія. Онъ нигдѣ не говоритъ о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову и только побуждаетъ въ указанныхъ мѣстахъ это предполагать. Еще менѣе мы можемъ найти у него частное объясненіе способа пресуществленія, которымъ любили заниматься схоластики. Все таинство представляется у него актомъ чудеснымъ, непостижимымъ, невыразимымъ (*unwortliches*). Что происходитъ въ таинствѣ, это можетъ чистый человѣкъ испытать опытно (*in empfindender, schmeckender und wesentlicher Weise*), но выразить это словами, или объять разумомъ—невозможно. Въ Евхаристіи Христосъ благоволилъ проявить актъ своего высшаго самоуничженія. Установительными словами, произнесенными при первомъ совершеніи Евхаристіи, (сіе есть тѣло Мое) Христосъ умолчалъ о своемъ божественномъ достоинствѣ и указалъ только на то, что принесено имъ по человѣчеству. О существенномъ единеніи со Христомъ въ Евхаристіи Таулеръ говоритъ выразительно. Здѣсь „вкушающей и вкушаемое бываютъ едины“. Богъ самъ вкушается. Эта пища живить и сама составляетъ сущность жизни. Въ этомъ таинствѣ Богъ даетъ Себя лично, собственно и истинно. Подъ видомъ хлѣба и вина Христосъ намъ дается. Для Него не довольно стать нашимъ братомъ, принять нашу большую природу. Онъ хотѣлъ также стать нашею пищею. О, удивительная и невыразимая любовь Его къ намъ, если онъ избралъ таковой способъ! Эта любовь должна уязвить (*Verbronenden*) сердца всѣхъ людей. Никакая тѣлесная вещь не входитъ такъ внутренно и существенно въ насъ, какъ пища. Для того, чтобы съ нами соединиться ближайшимъ и внутреннимъ способомъ, Онъ избралъ это средство, хотя могъ бы дать и болѣе совершенное. Самое дѣйствіе Евхаристіи на человѣка Таулеръ понимаетъ глубоко и представляетъ въ такихъ конкретныхъ чертахъ. „Кто достойно вкушаетъ эту пищу, въ того она входитъ чрезъ жилы во внутреннее основаніе. Она преобразуетъ вкушающаго въ себя, такъ что духъ, возвышаясь надъ всею своею ограниченностію, болѣзненностію, натуральностію и неравенствомъ, переносится въ божественную форму, преобразуется. Отсюда можно видѣть, что Таулеръ, избѣгая точнаго формулированія ученія

о предложѣніи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, говорить обще о единеніи въ евхаристіи со Христомъ, которое является для него непосредственно духовнымъ актомъ въ смыслѣ послѣдующаго кальвинистическаго ученія. А если при этомъ мы припомнимъ и то, что говоритъ Таулеръ о самомъ подготовленіи человѣка къ евхаристіи, то окажется, что въ сущности къ этому таинству приурочивается частное повтореніе того мистическаго, психологическаго процесса, который служитъ общимъ условіемъ освященія природы человѣка. И въ томъ и въ другомъ случаѣ человѣку предъявляется требованіе не только отрѣшиться отъ зла, но отъ всего тварнаго и конечнаго, а въ результатѣ обѣщается высшее общеніе съ Богомъ, сопровождающееся полною метаморфозою ограниченнаго существа. Но здѣсь мистика можетъ быть предложенъ вопросъ: если въ таинствѣ Евхаристіи происходитъ повтореніе того же духовнаго общенія съ Господомъ, которое достигается психологическимъ способомъ, путемъ этико-мистическаго процесса, то къ чему самое причащеніе тѣла и крови Христовой? Нужно-ли оно для всѣхъ? Определеннаго отвѣта на этотъ вопросъ Таулеръ не даетъ, но несомнѣнно, что здѣсь онъ опять готовъ извѣстить православію въ пользу мистической доктрины. Какъ ни возвышаетъ Таулеръ значеніе Евхаристіи, но въ сущности плоды ея онъ усваиваетъ и тому, кто, независимо отъ этого таинства, какъ и отъ другихъ, стремился-бы къ общенію съ Богомъ обычнымъ этико-мистическимъ способомъ, состоящимъ въ одномъ внутреннемъ психологическомъ процессѣ, безъ посредства чего-бы то ни было видимаго, реального. Таулеръ, правда, рѣшительно не отрицаетъ важности таинствъ въ процессѣ освященія человѣка, но позволяетъ себѣ высказываться, что тѣ же плоды могутъ получаться и безъ нихъ. Отлучаемаго духовнымъ лицомъ отъ Евхаристіи, онъ утѣшаетъ такими словами: „Любезное чадо, не смотри на то, что духовникъ отказалъ тебѣ въ причащеніи тѣла Христова. Если совершитель таинъ не даетъ тебѣ его, то ты пребывай въ истинномъ смиреніи и въ полномъ спокойствіи, устремляя вниманіе въ свое ничто. Обратись къ своему Отцу и ожидай отъ Него своего наслѣдія...

Не сомнѣвайся, тебѣ будетъ данъ миръ духовный и болѣе плодотворный, чѣмъ *отъ таинства*. Ты будешь питаться имъ во св. Духѣ. Какъ ни велики плоды отъ таинства Евхаристіи для тѣхъ, которые достойно приобщаются его, по очищеніи отъ грѣховъ, но выше ихъ ставятся тѣ, которые получаютъ таинство духовное безъ таинства (nehmen das Sacrament geistlich, ohne Sakrament): это добрыя, чистыя сердца, которыя особенно желаютъ этого таинства и быть можетъ (уже въ силу этого пламеннаго желанія) *получаютъ болше пользы, чѣмъ тѣ, которые приобщаются таинства* (хотя-бы и достойно). Въ этомъ духовномъ торжествѣ, независимо отъ того, которое обусловливается таинствомъ (nicht sacramentlichen Feier) мужчины и женщины сами становятся пресвитерами и совершаютъ любезную жертву (das minnigliche Opfer opfern) и вступаютъ во святилище, переносятся въ отеческое сердце ¹⁾, Таулеръ признаетъ необходимость молитвы и возстаетъ противъ сектантовъ квіетистовъ, находившихъ молитву излишнею въ томъ случаѣ, если человѣкъ всецѣло предалъ себя Богу и живетъ по Его волѣ. Но молитва частная „предметная“ имъ мало цѣнится. По его словамъ, тѣ непочтительно относятся къ Богу, или, какъ онъ выражается, слишкомъ несвободны (ungelassen), которые желаютъ, чтобы все происходило такъ, какъ они просятъ. Съ ихъ стороны, даже эгоистично искать въ Богѣ утѣшенія, радости. Они должны просить Бога о томъ, чтобы все происходило, какъ Ему угодно. Показывая недостаточность одной устной формальной молитвы, не оживленной сердечнымъ настроеніемъ, Таулеръ склоняется къ исключительному предпочтенію внутренней сердечной молитвы. Истинное единеніе съ Богомъ—погруженіе сердечнаго духа во святаго несозданнаго Духа ²⁾. Въ этой внутренней молитвѣ внѣшняя находитъ свою цѣль и свой

¹⁾ Die Vierten endlich nehmen das Sacrament geistlich ohne Sacrament, das seine gute, lautere reine Herzen, die dieses Sacrament begehren und villeicht mehr denn die es Sacrament dich empfangen. In diese geistigen nicht sacramentlichen Feier können Erauen und Mannspersonen (haben) Priester sein und das minnigliche Opfer opfern und in das Allerheigste eingehen, sich antragen in das väterliche Herz. Böhringer, op. cit. t. XVII, 275.

²⁾ Wahre Einigung mit Gott, des gischaffenen Geistes Versinken und Verschmelzen in den ungeschafenen Geist Gottes.

конецъ. Внѣшняя или устная молитва не приноситъ пользы, коль скоро она не возбуждаетъ сердечнаго настроенія. Коль скоро бываетъ это послѣднее, тогда восходитъ къ небесамъ благородный дымъ. Если это бываетъ, то *смѣло оставь устную молитву*. Здѣсь устная молитва теряетъ свою силу, какъ утрачиваютъ свою силу образы святыхъ и различныя упражненія ¹⁾. Возставаая противъ излишняго упованія на святыхъ и суевѣрнаго отношенія къ нимъ, Таулеръ склоняется къ отрицанію необходимости призванія ихъ въ молитвахъ. „Ты долженъ отрѣшиться отъ всякой твари на небеси и на земли и ни на чемъ не успокоиваться, какъ только на Единомъ Богѣ. Если ты это дѣлаешь, то всѣ святые тобою почитаются истинно и совершенно. Упованіе на посредничество святыхъ, съ точки зрѣнія Таулера, какъ и другихъ мистиковъ, можетъ служить препятствіемъ къ таинственному общенію съ Богомъ, которое только и можетъ быть при отсутствіи великаго посредства на землѣ, или на небѣ. Для ослабленія догмата о почитаніи святыхъ, Таулеръ готовъ пользоваться даже особымъ казуистическимъ аргументомъ, будто святые по отшествіи отъ земли, заняты непрерывнымъ созерцаніемъ Бога, почему *не могутъ внимать обращаемымъ къ нимъ молитвамъ*. Отрицательное отношеніе Таулера къ догмату о почитаніи святыхъ видно изъ слѣдующаго разсказа. „Зналъ я“, говоритъ Таулеръ, „четыре года тому назадъ, одну дѣвицу. Она жива еще и теперъ. Эта дѣвица, находясь въ состояніи чистаго восторга, видѣла Бога, Богоматерь и святыхъ. Въ началѣ этого видѣнія она замѣтила, что невыразимо далеко удалена отъ Бога, отъ Богоматери и святыхъ; при этомъ ей стало такъ тяжело и горько, что, казалось, она должна немедленно умереть по причинѣ безконечнаго удаленія отъ Бога. Въ этой невыразимой тоскѣ она смиренно обратилась ко всѣмъ святымъ и молила ихъ снискать ей благодать у Бога. Тогда она увидѣла, что всѣ святые единодушно соединились—и оцѣпнѣли въ Богѣ (*einmüthiglich in Gott erstarrt waren*), такъ что

¹⁾ Nie füllet Gebet des Mundes ab und die Bilde der Heiligen und Weisen und Uebungen. Böhringer, ep. cit 263. Jundt, les Amis de Dieu p. 359. Es gilt als Egoismus an Gott und im Verkehr mit ihm seinen Frost und seine Freude finden. Fiebiger, op. cit. 11, 12.

ни на одно мгновение не склонились на молитвенные вопли ¹⁾. Тогда она обратилась къ Иисусу Христу. Господомъ ей было запрещено прибѣгать въ молитвѣ тѣхъ, которые не имѣютъ полнаго достоинства. Она увидѣла, что ни Богоматерь, ни святые, ни мученики не шли къ ней на помощь. Это утвердило молящуюся въ необходимости обратиться непосредственно къ Богу. Лишь только тогда, когда она смиренно въ основаніи своего духа, предалась опытному созерцанію Бога, то возвысившись надъ всѣми средствами, погрузилась въ любезную основу Бога ²⁾. „Бываютъ такіе грѣшники, что если бы сама Богоматерь со всѣми святыми со слезами просила о нихъ Бога, то Онъ не внялъ-бы ихъ молитвѣ“ ³⁾.

Къ религіозной обрядности, составляющей внѣшнюю форму Богопочитанія, Таулеръ относится несочувственно. „Одна мысль о Лицѣ Иисуса Христа, или одно проникновеніе Его страданіями и смертію Богу угоднѣе и пріятнѣе, чѣмъ органы, колокола и громкое пѣніе“ ⁴⁾.

Не менѣе несочувственно Таулеръ относится къ различнымъ религіознымъ подвигамъ и упражненіямъ, предписываемымъ Церковію и избираемымъ свободно для укрѣпленія воли въ нравственной жизни. Всѣ эти подвиги имѣютъ съ точки зрѣнія Таулера, относительное значеніе, насколько они могутъ готовить къ совершенству. Но какъ только извѣстные фазисы въ процессѣ освященія природы пройдены, религіозные подвиги не имѣютъ смысла и цѣли. Критеріумомъ-же необходимости или излишества этихъ подвиговъ признается не внѣшній объективный авторитетъ, а личное субъективное чувство. Къ своему

¹⁾ Идея о томъ, что святые бываютъ погружены въ экстатическое созерцаніе Бога, а потому, въ силу этого занятія, не могутъ внимать молитвамъ, обращаемымъ къ нимъ, а, стало быть, не могутъ быть и посредниками въ нашихъ нуждахъ предъ Богомъ раздѣлялась сектантами Вальденсами *item credunt, beatum Virginem et alios in patria sanctos tantum impletos esse gaudiis, quod nihil possint cogitare de nobis.*, Preg. t. III, 235.

²⁾ Sobald sie sich demütiglich zu Grund ergab dem ewigen Gott gelassen in Ewigkeit, alsbald war sie gezogen fern über alle Mittel und zuhand in den lieblichen Abgrund der Gottes eingeschlossen. Pred. 33. Böhlinger, op. cit. 265.

³⁾ Ibid. 278.

⁴⁾ Ibid. 253.

личному субъективному чувству, или сознанию мистикъ прибѣгаетъ каждый разъ, когда необходимо рѣшить вопросъ о томъ, нужно-ли продолжать извѣстный религиозный подвигъ, или-же можно его оставить. „Дѣти, я всегда обращаюсь туда, гдѣ я нахожу свое истинное основаніе, съ нимъ я совѣтуюсь (имъ руководжусь), какъ Богъ мнѣ его открылъ и къ нему предоставляю притекать всякому, насколько кто этого хочет“¹⁾. Посты полезны, насколько они могутъ благоприятствовать воздержанію и цѣломудрію и притомъ насколько они не вредятъ здоровью; но если первое дѣлается неотъемлемою принадлежностію человѣка, или если замѣчается (по личному усмотрѣнію) ущербъ для здоровья отъ особаго воздержанія въ пищѣ, посты уже дѣлаются, по произвольному толкованію Таулера, не обязательными. „Знайте, что посты и бдѣнія приносятъ великую пользу въ духовной жизни, насколько ихъ можетъ выдержать человѣкъ. Но, когда человекъ слабъ и находитъ, что постъ вредитъ его здоровью, пусть его оставитъ. Если духовникъ не даетъ необходимаго для этого разрѣшенія, постящійся можетъ просить разрѣшенія въ этомъ непосредственно отъ самого Бога“²⁾. Таулеръ слишкомъ далекъ отъ того, что-бы должнымъ образомъ цѣнить монашество. Полемизируя противъ распространеннаго въ средневѣковомъ обществѣ взгляда, будто монашество само по себѣ по одному формальному выполненію подвиговъ спасаетъ человѣка, онъ склоняется къ совершенному отрицанію обязательности принятыхъ по призванію монашескихъ подвиговъ и вообще монашества. „Орденъ не дѣлаетъ васъ святымъ, какъ не дѣлаетъ того-же монастырь со всею

1) Kinder, wo ich diesen wahren Grund finde, dem rate ich, wie mir Gott zu erkennen gibt und lasse mir dazu einen jeglichen fluchen und schelten soviel er will. Pr. 97. Preger op. cit. III, 129.

2) Warum sage ich nicht von grossen Fasten und Wachen? Wisset, dass Fasten und Wachen eine grosse und starke Hilfe ist zu einem geistlichen Leben, so es der Mensch vermag. Wo aber ein kranker (schwacher) Mensch ist, eines kranken Hauptes und er befindet, dass es seine Natur kränken und verderben will, so streiche es ob. Pred. 78. Preger. op. cit. III, 121. Böhringer, op. cit. t. XVIII, 258. Fiebiger op. cit. th. 8.

обстановкою¹⁾. Аскетизмъ можетъ имѣть силу только въ началѣ духовныхъ упражненій и Таулеръ рѣшительно вооружается противъ пониманія схоластиками Евангельскихъ заповѣдей, выполненіемъ которыхъ будто совершаются „сверх-должныя дѣла“. Правда, тѣ, которые слѣдуютъ по пути евангельскихъ заповѣдей и считаютъ необходимымъ для себя выполненіе обѣтовъ нищеты, смиренія и цѣломудрія, выше тѣхъ, которые только выподняютъ требованія, выраженныя въ десяти заповѣдяхъ; но они далеки отъ совершенства²⁾. Еще выше тѣ, которые слѣдуютъ „внутренней нищетѣ“. Внѣшнюю нищету не могутъ имѣть всѣ люди. Но къ внутренней нищетѣ призваны всѣ тѣ, которые поистипѣ желаютъ быть друзьями Божиими. Эта послѣдняя состоитъ въ уподобленіи Богу по божеству, а другая—только въ уподобленіи Ему по человечеству³⁾. Внѣшнее должно служить внутреннему и внутреннее имѣть право для своей цѣли произносить приговоръ о внѣшнемъ“. Если ты находишь, что внѣшнее дѣло тебя сбиваетъ съ пути, обратись со всею силою къ внутреннему. Поступай такъ, какъ поступаемъ мы монашествующіе (*geistliche priester*) въ монастыряхъ на праздники Пасхи и Пятидесятницы: мы сокращаемъ молитвы ради великаго торжества... Поэтому *смѣло отривайся отъ внѣшнихъ дѣлъ*, если они тебя соблазняютъ, или если они тебѣ въ чемъ препятствуютъ, хотя бы въ этомъ случаѣ ты совершалъ то, къ чему обязываетъ орденъ, и хотя бы выполнялъ такія упражненія, которыми ты обязалъ себя въ силу особыхъ обѣтовъ, отъ которыхъ тебя не могли освободить ни папа, ни епископъ⁴⁾. „Что относится къ монашескимъ подвигамъ, примѣнимо ко всякимъ обѣтамъ. Пусть міра-

1) Fiehlger, op. cit. II, 18.

2) Pred. 98.

3) Die inwendige Armut ist viel höher als die auswendige; denn diese gehet nach der Gleichheit Gottes, die andere nach seiner Menschheit allein. Pred 134.

4) Wenn du wahrlich in dir findest, dass auswendige Werk irret, so lasse es und kehre dich mit allem deinem Vermögen zu dem Inwendigen. Böhringer, op. cit. XVIII, 258.

нинъ даетъ обѣтъ выполнить то, или другое религіозное упражненіе; если онъ находитъ послѣ, что этотъ обѣтъ для него стѣснительнъ, или въ чемъ-нибудь служить препятствіемъ, онъ смѣло можетъ отрѣшиться отъ даннаго обѣта ¹⁾. Богъ любитъ сердце, а на внѣшнее не взираетъ ²⁾. Оставь все, что лежитъ на пути къ истинѣ — внѣшнее, или внутреннее, тѣлесное или духовное... Буква (т. е. всякое внѣшнее упражненіе) мертвитъ, а духъ (т. е. внутреннее чувство) животворитъ ³⁾.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ibid.

²⁾ Gott ist ein Liebhaber der Herzen und kehret sich nicht aus das Amwendige. Fiebner, op. cit. 18.

³⁾ Ibid.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Окончаніе *).

Послѣ смерти патріарха Михаила Керуларія, сношенія Рима съ Константинополемъ стали еще менѣе часты, чѣмъ прежде, по крайней мѣрѣ, въ теченіе извѣстнаго времени. Есть упоминаніе объ одномъ легатѣ, посланномъ въ 1071 году папою Александромъ II, но это произошло скорѣе съ политической цѣлію, чѣмъ по религиознымъ мотивамъ. Полагали, что Восточные императоры могутъ оказать крестоносцамъ большую помощь.

Григорій VII, вскорѣ взшедшій на Римскій престолъ (1073), вознесъ папство на высочайшую степень могущества, умѣло воспользовавшись раздорами при феодальной системѣ, чтобы сдѣлать домирующимъ вліяніе Церкви, олицетворенной имъ въ Римскомъ епископѣ. Но онъ не пользовался своимъ вліяніемъ для сближенія Востока съ Заподомъ; наконецъ, антагонизмъ между Церквями этихъ странъ былъ слишкомъ глубокъ, чтобы дипломатическія сношенія папства могли имѣть предъ Восточными императорами полезный результатъ. Папство распространило на Западѣ идею, что греки схизматики и опасные враги Церкви. Восточные же смотрѣли на Западныхъ, какъ на варваровъ, которые суть христіане только по имени

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1894 г., № 20.

и которые измѣнили вѣру и святѣйшіе уставы Церкви. Отсюда возникли недовѣріе грековъ къ крестоносцамъ и насилія крестоносцевъ въ отношеніи къ грекамъ. Въ сочиненіи этомъ мы не станемъ распространяться объ этихъ походахъ. Мы должны только указать на слѣдующій неопровержимый фактъ: крестовые походы еще болѣе усилили антипатію, издавна существовавшую между Востокомъ и Западомъ; и хотя имѣли цѣлю единеніе, но инициатива въ этихъ проектахъ всегда принадлежала императорамъ, которые хлопотали только по политическимъ видамъ и изъ за интереса.

Эти императоры постоянно думали о своихъ западныхъ владѣніяхъ. Они зорко слѣдили за борьбою, существовавшею между многими папами и Западными императорами. Эта борьба столько же живая, какъ и продолжительная, имѣла причиною своею папство, которое, въ силу своего духовнаго верховенства, заявляло притязаніе господствовать и надъ свѣтскою властію. Алексѣй Комнинъ вздумалъ воспользоваться этимъ. Онъ послалъ (1112 г.) въ Римъ посольство, извѣщая о своемъ расположеніи прибыть въ этотъ городъ для полученія изъ рукъ папы императорской короны. Эта просьба не имѣла послѣдствій, но она обличаетъ у императоровъ этой эпохи явное стремленіе сблизиться съ Римомъ въ цѣляхъ политическихъ. Мануилъ Комнинъ старался войти въ соглашеніе съ папою и Западнымъ императоромъ, Фридрихомъ, противъ Норманновъ, которые завоевали Сицилію у Константинопольской имперіи; по этому поводу Адрианъ IV послалъ легатовъ къ Мануилу, и вручалъ имъ письмо къ Василию архіепископу Фессалоникійскому; и въ письмѣ своемъ увѣщевалъ этого епископа позаботиться о единеніи Церквей ¹⁾. Василий отвѣчалъ ему, что между греками и латинянами нѣтъ раздѣленія; потому что они исповѣдуютъ одну и ту же вѣру и возносятъ одну и ту же жертву. „Что же касается поводовъ къ соблазну, безсильныхъ въ себѣ самихъ, которые удаляютъ насъ однихъ отъ другихъ,—прибавляетъ онъ: то *Ваша* Святость можете прекратить ихъ своею властію, столь обширною, и при помощи Западнаго императора“.

¹⁾ Адрианъ папа IV, *Epist.* 7.

Этотъ отвѣтъ былъ столько же ловкимъ, какъ и благоразумнымъ. Папство вдалось въ нововведенія; оно пользовалось на Западѣ весьма распространенною властію. Что мѣшало ему воспользоваться этою властію для отверженія своихъ собственныхъ новшествъ или даже лишь терпимыхъ имъ? Отъ него единственно зависѣло возстановить полное единство между двумя Церквами. Но папство не руководилось этой идеей единства. Для него, единство могло существовать только въ подчиненіи Восточной Церкви папскому верховенству. Но Восточная Церковь сохраняя древнее ученіе, постоянно протестовала противъ этого хищническаго верховенства и не была расположена подпасть беззаконному игу.

Между тѣмъ какъ Церковь оставалась въ этомъ настроеніи, императоры вели свою политику. Они обращались осторожно съ Западнымъ императоромъ, когда между нимъ и папствомъ существовало соглашеніе; но коль скоро между ними возникала новая борьба, они пользовались ею для повторенія своихъ заискиваній предъ папами по поводу императорской короны. Когда Александръ III находился въ войнѣ съ Фридрихомъ, Мануиль Комнинъ послалъ (1166) посольство съ обязательствомъ увѣдомить этого папу о своихъ добрыхъ намѣреніяхъ относительно соединенія двухъ Церквей—латинской и греческой, дабы латиняне и греки составили одинъ народъ подъ одною главою. Въ виду этого онъ просилъ у него корону всей Римской имперіи, обѣщая Римской Церкви Италію и другія матеріальныя выгоды. Папа послалъ легатотовъ въ Константинополь. Спустя два года, (1169) Мануиль снова послалъ посольство къ Александру, обѣщая соединеніе Церквей греческой и латинской, если онъ увѣнчаетъ его короною, которой онъ домогался. Папа отказалъ въ этомъ подъ предлогомъ смуть, которая будетъ слѣдствіемъ этого соглашения. Не смотря на этотъ отказъ, все же существовали наилучшія отношенія между папою и Мануиломъ, по просьбѣ котораго кардиналъ упо-діаконъ, по имени Іоаннъ, прибылъ въ Константинополь, чтобы трудиться для соединенія Церквей. Но усилія Мануила не были одобряемы греками, которые гнушались латинянами не только по религіознымъ мотивамъ, но и по

отвращенію къ насиліямъ, перенесеннымъ ими со стороны крестоносцевъ. Поэтому, послѣ смерти Мануила, латиняне были безжалостно избиты въ Константинополь (1182 г.). Кардиналъ Іоаннъ былъ одною изъ жертвъ этого убійства. Андроникъ, возбудившій это убійство, былъ избранъ императоромъ. Но онъ вскорѣ послѣ этого померъ и былъ замѣщенъ Исаакомъ Ангеломъ, который былъ лишенъ престола Алексѣемъ Ангеломъ. Епископомъ римскимъ былъ тогда Иннокентій III (1198 г.). Послѣ Григорія VII, никакой папа не пользовался такимъ вліяніемъ на Западѣ, какъ этотъ. Алексѣй Комнинъ поспѣшилъ слѣдовать ради своихъ интересовъ политикѣ Комнина; онъ послалъ къ папѣ пословъ, вручившихъ ему письмо отъ него и другое отъ патріарха Іоанна Каматера, чтобы засвидѣтельствовать предъ нимъ о ихъ желаніи возстановить единеніе между Церквями. Иннокентій послалъ въ Константинополь легатовъ съ письмами, въ которыхъ онъ выше всякой мѣры превозносилъ Римскую Церковь. Патріархъ снабдилъ легатовъ своимъ отвѣтомъ, который начинался слѣдующимъ образомъ: „Иннокентію, святѣйшему римскому папѣ и нашему возлюбленному о Господѣ Іисусѣ Христѣ брату, Іоаннъ, милостію божіею, архіепископъ Константинополя, патріархъ новаго Рима, любовь и миръ отъ Господа нашего и Спасителя Іисуса Христа“. Вотъ краткое изложеніе его письма: „Читая посланіе, присланное вами Нашему Смиренію, мы одобрили ревность Вашей Святыни о нашемъ взаимномъ единеніи въ вѣрѣ. Но я не стану притворяться предъ Вами относительно того, что въ Вашемъ письмѣ очень затруднило меня. Въ самомъ дѣлѣ, я удивляюсь тому, что Вы назвали Римскую Церковь *единою и вселенскою*; ибо достовѣрно, что Церковь раздѣлена на частныя Церкви, управляемыя пастырями подъ верховнымъ пастырствомъ единаго и единственнаго Пастыря, Іисуса Христа. Я не понимаю также и того, что Вы назвали Римскую Церковь *матерью* другихъ Церквей. Мать Церквей—это Церковь Іерусалимская, которая превосходитъ ихъ своею древностію и достоинствомъ. Поэтому я не могу принять упрека, сдѣланнаго мнѣ Вашей Святыней, будто я разорвалъ единую, нешвенную ризу Христа. Когда, съ одной стороны,

очевидно, что наша Церковь заботливо сохраняет древнее ученіе объ исхожденіи Святаго Духа, а ваша Церковь впала въ заблужденіе относительно этого пункта: тогда мы въ правѣ спросить Васъ: какая же изъ двухъ Церквей разорвала ризу Христа? Тѣмъ не менѣе я расположенъ содѣйствовать добрымъ намѣреніямъ императора во благо“.

Императоръ въ подобномъ же тонѣ отвѣчалъ папѣ, который возразилъ имъ двумя отвѣтными письмами. Мы приводимъ изъ нихъ нѣкоторыя выдержки. Онъ писалъ патріарху: „Первенство римскаго престола установлено не человекомъ, но Богомъ, или лучше говоря, Богочеловѣкомъ. Это можно доказать многочисленными свидѣтельствами евангельскими и апостольскими, утвержденными каноническими постановленіями, которыя удостоверяютъ, что святѣйшая Римская Церковь въ св. Петрѣ, князѣ апостоловъ, посвящена быть госпожею и матерью всѣхъ другихъ“. Иннокентій приводитъ множество текстовъ св. Писанія и объясняетъ ихъ на свой манеръ¹⁾. Онъ удивляется, что патріархъ не знаетъ этихъ объясненій; далѣе, онъ предлагаетъ рѣшеніе на два предложенные ему вопроса: „Вы спрашиваете меня, говоритъ онъ, какимъ образомъ Римская Церковь есть *единая* и *вселенская*? Вселенская Церковь есть та, которая состоитъ изъ всѣхъ Церквей, согласно съ смысломъ греческаго слова *καθολικῆς*. Въ этомъ смыслѣ Римская Церковь не есть вселенская, а только часть Церкви вселенской, но первая и главная часть, подобно главѣ въ тѣлѣ; она такова потому, что въ ней пребываетъ полнота власти, и только часть этой полноты изливается на другихъ. Отсюда эта Церковь есть *единая* и *вселенская* въ томъ смыслѣ, что она имѣетъ подъ собою всѣ другія. Сообразно съ истиннымъ смысломъ слова, существуетъ только Римская Церковь—вселенская, потому что она одна превознесена выше другихъ.... Вы спрашиваете меня, какимъ образомъ Римская Церковь есть мать Церквей? Она есть мать не по времени, но по достоинству. Иерусалимская Церковь можетъ быть признаваема матерью

¹⁾ Мы установили подлинный смыслъ ихъ прежде, въ 1-й главѣ настоящаго сочиненія.

вѣры, потому что эта вѣра вышла изъ ея нѣдръ; а Римская Церковь есть мать вѣрующихъ, потому что она поставлена выше всѣхъ ради преимуществъ своего достоинства“. Затѣмъ Иннокентій восхваляетъ патріарха за его желаніе единства; далѣе присовокупляетъ, что онъ долженъ *уважать и повиноваться* Римской Церкви и ея епископу, какъ своему главѣ; что папа прійметъ его, подъ условіемъ, если онъ *подчиниться, какъ долженъ подчиняться члена глать*; но если онъ откажется *уважать и повиноваться*, то это вынудитъ его дѣйствовать противъ него и противъ Греческой Церкви.

Иннокентій III любилъ говорить въ тонѣ господина. Подобнымъ же образомъ онъ выражается и въ своемъ отвѣтѣ императору; онъ объявляетъ, что согласенъ на созваніе собора, хотя устройство Церкви не есть соборное; что онъ позоветъ на соборъ патріарха; что если патріархъ *захочетъ подчиниться Римской Церкви и оказать ей должное повиновеніе, то миръ будетъ заключенъ* съ нею. Онъ проситъ императора позаботиться, чтобы патріархъ прибылъ на соборъ съ этими расположеніями. Онъ оканчиваетъ свое письмо угрозами.

Однако же онъ не приводитъ въ исполненіе своихъ угрозъ, ибо понималъ, что для успѣха, организованнаго тогда крестоваго похода, онъ долженъ былъ поступать осторожно съ Греческимъ императоромъ. Поэтому онъ писалъ къ крестоносцамъ, оставившимъ Венецію и направлявшимся къ Константинополю: „Пусть никто изъ васъ не обольщаетъ себя, полагая, что позволительно опустошать и грабить Греческую землю, подъ предлогомъ, что она *недостаточно подчинена святому престолу*, и императоръ ея похитилъ имперію у своего брата. *Каково бы ни было преступленіе, совершенное имъ или его подданными*, не ваше дѣло судить объ этомъ, и вы приняли крестъ не для отмщенія этой неправды“.

Крестоносцы прекрасно знали, что ихъ успѣхи будутъ награждены отпущеніемъ вины. Въ Венеціи они заключили трактатъ съ юнымъ Алексѣемъ, сыномъ Исаака и племянникомъ императора. Этотъ князь обѣщаль подчинить Греческую Церковь папскому верховенству, если крестоносцы возвратятъ ему тронъ, похищенный его дядею,—и обѣщаль присоединиться къ

крестоносцамъ противъ мусульманъ. Прибывши къ Константинополю, крестоносцы показали народу юнаго Алексѣя, но сейчасъ же поняли, что этимъ путемъ они не возбуждаютъ никакой симпатіи. Тогда они рѣшились обложить городъ, который взяли штурмомъ. Они извѣстили объ этомъ папу письмомъ, въ которомъ старались извинить свое нападеніе на Грековъ ¹⁾: „Жестокій похититель престола (Алексѣй Ангелъ), многими рѣчами склонялъ народъ и убѣдилъ его, что латиняне пришли уничтожить его древнюю свободу и подчинить имперію своимъ законамъ и папской власти. Это до такой степени настроило ихъ противъ насъ и противъ юнаго князя, что они не захотѣли насъ выслушать“. Крестоносцы заявляютъ, что греки первые атаковали ихъ. Они рассказываютъ обо всемъ, что дѣлается для нихъ старый императоръ Исаакъ, въ согласіи съ своимъ сыномъ Алексѣемъ, и старательно присовокупляютъ:

„Онъ обѣщаетъ оказывать вамъ такое же повиновеніе, какое католическіе императоры, его предшественники, оказывали папамъ, и обѣщаетъ употребить всю свою власть, чтобы привести къ тому же *Восточную Церковь*“.

Одинъ изъ вождей крестоносцевъ, князь Сень-Поль, съ своей стороны писалъ герцогу Лувенскому (Louvain): „Мы до такой степени успѣшно ведемъ дѣло Спасителя, что Восточная Церковь,—коей Константинополь былъ нѣкогда митрополіею, *будущи соединена съ папою, своимъ главою, вмѣстѣ съ императоромъ и со всею его имперіею, какъ это было въ древнія времена,—признала себя дочерью Римской церкви и смиренно хочетъ повиноваться ей на будущія времена.* Самъ патріархъ долженъ отправиться въ Римъ для полученія своего палліума, и клятвенно обѣщавъ исполнить это вмѣстѣ съ императоромъ“.

Юный Алексѣй писалъ папѣ въ томъ-же смыслѣ:

„Мы признаемся, говоритъ онъ, что главною причиною, побудившею крестоносцевъ помочь намъ, было то, что мы добровольно и клятвенно обѣщали, что *смиренно признаемъ Римскаго первосвященника церковнымъ главою всего христіанства и*

¹⁾ См. Villehardoin; см. *It. Godef. ad ann. 1203; Raynald. Annales: Innocent III, Epist.*

преемникомъ св. Петра, и что мы воспользуемся всею нашею властію для приведенія Восточной Церкви къ этому признанію, хорошо понимая, что это единеніе будетъ очень полезно для имперіи и очень славно для насъ. Мы повторяемъ тѣ же обѣщанія предъ вами чрезъ этихъ представителей, и испрашиваемъ вашихъ совѣтовъ для приведенія Восточной Церкви къ тому же“.

Понятно поэтому, что единеніе было только подчиненіемъ римскому престолу. Крестоносцы и покровительствуемый ими князь понимали, что одни только такія обѣщанія могли привести Иннокентія III къ одобренію того, что онъ прежде порицалъ. Иннокентій отвѣчалъ Алексѣю, что онъ одобряетъ его расположенія относительно воссоединенія Восточной Церкви. Если онъ останется вѣрнымъ своимъ обѣщаніямъ, то папа обѣщаетъ ему всякаго рода благополучіе, а если отступить отъ нихъ, то онъ предсказываетъ ему пораженіе отъ его враговъ.

Иннокентій немедленно отвѣчаетъ и крестоносцамъ. Онъ опасается, что они принудили Алексѣя дать обѣщаніе подчинить Восточную Церковь только ради извиненія своего проступка. „Мы, говоритъ онъ, будемъ судить объ искренности вашихъ дѣйствій по слѣдующимъ обстоятельствамъ: если императоръ пришлетъ намъ документы (*lettres-patentes*), которые мы можемъ сохранять, какъ собственноручное доказательство его присяги; если патриархъ пошлетъ къ намъ торжественную депутацію для признанія первенства Римской Церкви и дастъ обѣщаніе повиноваться намъ; если испросить у насъ палліумъ, безъ котораго нельзя законнымъ образомъ исполнять патриаршихъ обязанностей“.

Подобное ученіе могла ли признать Восточная Церковь ученіемъ первыхъ восьми вѣковъ?

Вскорѣ возникло разногласіе между крестоносцами и Алексѣемъ, который, сдѣлавшись императоромъ, забылъ свои обѣщанія. Но этотъ юный принцъ отчуждилъ и грековъ, взшедши на престолъ при помощи латинявъ. Онъ былъ низложенъ. Константинополь подпалъ власти авантюриста. Крестоносцы рѣшили, что этотъ авантюристъ не имѣетъ никакого права на корону, и греки тѣмъ менѣе должны быть пощажены, что отказались отъ повиновенія патр. Поэтому они вторглись въ го-

родъ и возвели на императорскій престолъ одного изъ своихъ, Балдуина, князя Фландрскаго. Константинополь былъ разрушенъ и всѣ церкви были осквернены, ограблены и опустошены.

Латинская Константинопольская имперія началась въ 1204 году и окончилась въ 1261. Въ теченіи этого почти полувѣковаго періода, ненависть между греками и латинянами достигла ужасающихъ размѣровъ. Маркизь Де-Монферратъ, вождь крестоваго похода, писалъ папѣ, что если Константинополь взять, то главнымъ образомъ *для оказанія услуги святому престолу, и для приведенія грековъ къ должному повиновенію*. „Послѣ нашего удивительнаго завоеванія, присовокупляетъ онъ, мы дѣлали все только въ видахъ присоединенія къ святому престолу Восточной Церкви, и мы ожидаемъ въ этомъ дѣлѣ вашего совѣта“.

Иннокентій въ своемъ отвѣтѣ порицаетъ крайности и святотатства, въ которыхъ крестоносцы оказались виновными. Греки, присовокупляетъ онъ, въ виду дурнаго обращенія со стороны тѣхъ, которые хотѣли принудить ихъ подчиниться Римской Церкви, не могли рѣшиться на это; потому что они видѣли въ латинянахъ только преступниковъ и совершителей дѣлъ тьмы, и отвращались отъ нихъ, какъ отъ собакъ... Во всякомъ случаѣ, говорятъ за-тѣмъ папа, суды Божіи непроницаемы; вотъ почему папа не хочетъ легкомысленно обсуждать этого дѣла. „Возможно, что греки были *правосудно* наказаны за свои грѣхи, хотя вы дѣйствовали *несправедливо*, насытивши свою ненависть въ отношеніи къ нимъ; возможно, что Богъ *правосудно* васъ вознаградилъ, сдѣлавъ васъ орудіемъ Своего собственнаго отмщенія“. Очевидно, что Иннокентій III былъ достаточно холоденъ, предаваясь тонкимъ различеніямъ при видѣ города, покрытаго кровью и развалинами. Заключение его письма служить достойнымъ увѣнчаніемъ предшествующаго. „Оставимъ, говоритъ онъ, недоумѣнные вопросы. Если что достоверно, такъ это то, что вы можете сохранить и защитить землю, приобрѣтенную вами по суду Божію; но во всякомъ случаѣ, подъ тѣмъ условіемъ, если вы возстановите имущество Церквей и *останетесь навсегда вѣрными святому престолу и намъ*“.

Итакъ верховенство было великою и единственною цѣлюю. Самыя преступленія становились добродѣтелями, коль скоро авторитетъ святаго престола былъ распространяемъ и поддерживаемъ этимъ.

Не довольствуясь одобреніемъ взятія Константинополя, Иннокентій предпринималъ еще прочно основать новую имперію. Вотъ почему онъ написалъ къ Франкскимъ епископамъ окружное посланіе, коего сущность состоитъ въ слѣдующемъ: „Богъ, желая освятить свою Церковь присоединеніемъ схизматиковъ; предалъ имперію *гордымъ, суетнымъ и неповинующимъ* грековъ *смирненнымъ, благочестивымъ, католическимъ и повинующимся* латинянамъ. Новый императоръ Балдуинъ приглашаетъ всякаго рода людей, клириковъ и мірянъ, благородныхъ и простолюдиновъ, всякаго пола и всякаго состоянія, прибыть въ его имперію *для получения тамъ богатствъ* сообразно съ своими заслугами и своими качествами“. Вотъ почему папа *приказываетъ* епископамъ приглашать всѣхъ людей отправляться туда, и онъ общаетъ крестоносную индульгенцію тѣмъ, которые придутъ укрѣпить новую имперію.

Балдуинъ просилъ папу прислать ему латинскихъ церковниковъ для утверженія папской Церкви на Востокѣ, и Иннокентій написалъ новое окружное посланіе къ Франкскимъ епископамъ: „Пошлите, говоритъ онъ, въ эту страну книги, которыя вы имѣете въ излишествѣ, по крайней мѣрѣ, для скопированія, дабы Восточная Церковь согласовалась съ Западною Церковью въ хваленіяхъ Богу“. Такимъ образомъ досточтимыя восточныя литургіи не нашли милости у папства. Оно пожелало учрежденія новой Церкви въ новой греко-латинской имперіи.

Балдуинъ учредилъ въ Константинополѣ латинскій клиръ и назначилъ канониковъ, коихъ опредѣлилъ для святой Софій. Они избрали патріархомъ венеціанца Өому Морозини, Иннокентій нашелъ незаконнымъ только избраніе; вотъ почему, вмѣсто утверженія, онъ прямо отъ себя назначаетъ патріархомъ того же самого Өому. Его письмо заслуживаетъ быть приведеннымъ: „Что касается личности избраннаго, писалъ онъ, то онъ намъ достаточно извѣстенъ, равно какъ и братьямъ нашимъ кардиналамъ, по причинѣ долговременнаго пребыванія у насъ; мы

знаемъ, что онъ благороднаго происхожденія и прекрасныхъ нравовъ, благоразуменъ, осмотрителенъ и достаточно просвѣщенъ. Но изслѣдовавши избраніе, мы не нашли его *каноническимъ*; ибо такъ какъ міряне не имѣютъ никакой власти располагать церковными дѣлами, то Константинопольскій патріархъ не долженъ быть избираемъ властію никакого свѣтскаго государя. Кромѣ того, венеціанскіе клирики, которые называютъ себя канониками святой Софіи, не имѣютъ права избирать, не будучи утверждены при этой Церкви ни нами, ни нашими легатами, ни нашими уполномоченными. Вотъ почему мы отмѣнили это избраніе въ нашей консисторіи⁴. Далѣе папа объявляетъ, что желая позаботиться объ этой Церкви, коей устройство (disposition) исключительно принадлежитъ ему, онъ назначаетъ патріархомъ того же Θому, *въ силу полноты своей власти*⁴.

Ничто въ Церкви не можетъ быть законнымъ безъ посредства этой полноты власти; таково притязаніе папства.

Иннокентій принимаетъ на себя защиту церковныхъ имуществъ, часть коихъ крестоносцы присвоили себѣ. „Неприлично, говоритъ онъ, чтобы святой престоль авторизировалъ этотъ пунктъ. Болѣе того. Такъ какъ крестоносцы заключили свои договоры съ Венеціанцами *въ честь Римской Церкви, какъ они говорятъ объ этомъ почти при каждомъ членѣ*, то мы не можемъ утвердить того, что оскорбляетъ эту честь⁴.

Иннокентій возвелъ Θому Морозини, бывшаго только упо-діакономъ, въ діаконство, священство и епископство; затѣмъ обнародовалъ буллу, въ которой выражается слѣдующимъ образомъ: „Преимущество благодати, которое святой престоль даровалъ Византійской Церкви, ясно свидѣтельствуетъ *о полнотѣ власти, полученной этимъ престоломъ отъ Бога*; потому что святой престоль поставилъ эту Церковь въ рядъ патріархальныхъ церквей. Онъ извлекъ ее какъ бы изъ праха; онъ вознесъ ее выше церквей Александріи, Антиохіи и Иерусалима; онъ поставилъ ее подлѣ (auprès) Римской Церкви выше всѣхъ другихъ⁴. Иннокентій принимаетъ *тотъ фактъ*, что Константинопольская Церковь занимаетъ вторую степень въ Церкви. Но онъ приписываетъ это Римскому престолу, хотя этотъ престоль протестовалъ противъ опредѣленій великихъ соборовъ Констан-

тинопольскаго и Халкидонскаго, усвоившихъ, вопреки ему, эту вторую степень Константинополю. Такимъ то образомъ папство въ средніе вѣка искажило исторію для изобрѣтенія доказательствъ въ защиту своихъ притязаній.

Греческій патріархъ Константинополя, Іоаннъ Каматеръ, удалился во Фракію и подалъ заявленіе объ отреченіи. Онъ былъ замѣненъ Михаиломъ Авторіаномъ, который короновалъ греческаго императора Теодора Ласкариса. Тотъ и другой основали свою резиденцію въ Никеѣ въ Виоиніи.

Французы и венеціанцы вступили въ борьбу по поводу новаго латинскаго патріарха и изъ за дѣлежа церковныхъ имуществъ. Тома обратился къ папѣ, который отвѣчалъ ему длиннымъ письмомъ; мы приведемъ изъ него слѣдующее извлеченіе: „Между четырьмя животными, окружающими престолъ, Іезекеиль помѣщаетъ орла выше другихъ, *потому что*, между четырьмя патріархальными Церквами, изображаемыми этими животными, которыя вокругъ святаго престола суть *какъ-бы его слуги*, животное Константинополя обладаетъ превосходствомъ“.

Такимъ образомъ Римъ владѣетъ треномъ. Императорскій орелъ, символъ Константинополя, долженъ быть признаваемъ первымъ символическимъ животнымъ, который чтитъ папу. Такова скромная идея, которую Иннокентій III имѣлъ о своей власти. Такимъ то образомъ онъ усваиваетъ божественное происхожденіе преимуществамъ Константинополя, потому что преимущества эти идутъ отъ святаго престола, органа Божія. Послѣ этихъ предварительныхъ словъ, папа сообщаетъ Томѣ инструкціонныя правила, между которыми замѣтимъ слѣдующія: „Вы меня спрашиваете, какимъ образомъ вы должны упорядочивать епископства тѣхъ странъ, въ которыхъ живутъ одни лишь греки, и епископства тѣхъ странъ, въ которыхъ греки смѣшаны съ латинянами. Въ первыхъ странахъ вы должны поставлять епископовъ грековъ, если найдете, что они будутъ вамъ вѣрны и захотятъ принять отъ васъ посвященіе. Въ смѣшанныхъ же странахъ, вы будете поставлять латинянъ и предпочтете ихъ грекамъ... Если вы не можете привести грековъ къ латинскому обряду, то должны терпѣть ихъ обрядъ до тѣхъ поръ, пока святой престолъ распорядится иначе“. Таково

было постоянное правило, принятое папствомъ въ отношеніи къ грекамъ *uniatamъ*; терпѣть до тѣхъ поръ, пока можно будетъ подчинить.

Со времени этой эпохи, на Востокѣ открылись властію папы двѣ православныя Церкви, противоположныя другъ другу. И съ этихъ поръ раздѣленіе стало *совершившимся фактомъ* (1206). *Схизма*, какъ очень хорошо писалъ папѣ Адриану IV епископъ Фессалоникійскій, не существовала въ дѣйствительности прежде этой эпохи. Существовалъ лишь простой протестъ Восточной Церкви противъ римскихъ нововведеній. Этотъ протестъ обнаруживался прежде Михаила Керуларія и даже прежде Фотія. Во время же этихъ патріарховъ онъ принялъ характеръ болѣе острый, потому что Римъ болѣе и болѣе вдавался въ новшества, и хотѣлъ наложить абсолютизмъ на всю Церковь; но въ сущности схизма не была еще установлена, какъ справедливо замѣчаетъ Флѣри по поводу сношеній Мануила Комнина съ Александромъ III: „Нельзя сказать, чтобы съ его времянь греческая схизма была уже образована“¹⁾. Это замѣчаніе, невольно высказанное ученымъ историкомъ, который не можетъ быть заподозрѣнъ въ пристрастіи къ Церкви восточной, имѣетъ важность очевидную для каждаго. Отсюда надобно заключить, что ни Фотій, ни Михаилъ Керуларій не создавали схизмы. По нашему мнѣнію, именно папство, вызвавши протесты Восточной Церкви и закрѣпивши ихъ своими автократическими притязаніями, основало схизму на самомъ дѣлѣ. Истинный виновникъ этой схизмы есть папа Иннокентій III. Схизма началась латинскою Церковію въ Іерусалимѣ; она завершилась латинскою Церковію въ Константинополѣ.

Это подтверждаетъ правдивая и безпристрастная исторія. Папство, установивши схизму, закрѣпило ее, учредивши латинскія епископства въ городахъ, гдѣ существовали греческія епископства, установленныя со времянь апостольскихъ. А такъ какъ его латинскіе епископы не могли занимать здѣсь каедръ, то папство установило титулы *in partibus infidelium* (*епископовъ для странъ людей невѣрующихъ*), какъ будто апостольская Цер-

¹⁾ Флѣри, *Hist. Eccl.*, liv. LXXIII, § 32.

ковъ на Востокѣ среди своихъ членовъ имѣла только людей *неверующихъ*.

Иннокентій III померъ въ 1216 году. Его преемники продолжали его дѣло. Но и греческіе императоры въ Никѣѣ, видя себя въ опасности пасть вслѣдствіе нападеній латинскихъ императоровъ Константинополя, рѣшились слѣдовать политикѣ своихъ предшественниковъ въ отношеніи къ папству. По просьбѣ императора Іоанна Ватакія, патріархъ Германъ писалъ къ папѣ Георгію IX (въ 1232 г.) письмо, исполненное наилучшими мыслями ¹⁾. Онъ начинается обращеніемъ къ Іисусу Христу, *краеугольному камню* всѣхъ націй въ одной и той же Церкви; онъ признаетъ *первенство* Римскаго епископа и заявляетъ, что не хочетъ оспаривать его; далѣе онъ присовокупляетъ: „Повщемъ со всею, возможною тщательностію, кто были виновники раздѣленій. Если это мы, то укажите намъ совершенное нами зло, и примѣнительно къ нему врачевство; если это латиняне, то мы не можемъ думать, чтобы намѣреніемъ вашимъ было оставаться внѣ наслѣдія Господня, по невѣдѣнію или по преступному упрямству. Весь міръ согласенъ, что раздѣленіе произошло отъ различныхъ вѣрованій, отъ нарушенія каноновъ, отъ перемѣны обрядовъ, перешедшихъ къ намъ по преданію отъ нашихъ отцовъ. Но весь міръ служитъ также свидѣтелемъ, что мы смиреннымъ образомъ просимъ васъ соединить насъ во истинѣ, послѣ совершенія тщательнаго изслѣдованія, дабы съ той и другой стороны не было произносимо обвиненія въ схизмѣ“. Изобразивши картину несчастій, которыя это обвиненіе привлекло на нихъ со стороны крестоносцевъ, Германъ восклицаетъ: „Этому ли учить св. Петръ, когда внушаетъ пастырямъ управлять своимъ стадомъ безъ насилія и господствованія? Я знаю, что съ той и другой стороны признаютъ себя поступающими основательно и не признаютъ себя ошибающимися. Пусть такъ! Обратимся же къ св. Писанію и къ Отцамъ“.

Германъ обратился также къ кардиналамъ, составлявшимъ папскій совѣтъ. „Позвольте намъ, писалъ онъ имъ, высказать

¹⁾ См. это письмо въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, t. X. См. также историка Матѣе. Парижъ.

истину: раздѣленіе произошло отъ тиранническаго угнетенія, совершеннаго вами, и отъ чрезмѣрныхъ требованій (exactions) Римской Церкви, которая вмѣсто того, чтобы быть матерью, есть мачиха, и которая попираетъ другія Церкви тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе онѣ унижаются предъ нею... Мы соблазняемся вами, при видѣ васъ, заботящихся единственно о земныхъ благахъ, собирающихъ со всѣхъ сторонъ золото и серебро, и превращающихъ царства въ данниковъ⁴. Поэтому Германъ требуетъ тщательнаго изслѣдованія вопросовъ, раздѣляющихъ Церкви; и чтобы дать понять важность этого изслѣдованія, онъ замѣчаетъ, что множество народовъ согласны съ нимъ.

Григорій IX ¹⁾ не послѣдовалъ за Германомъ на ту почву, на которую этотъ патріархъ хотѣлъ его позвать. Онъ укоряетъ Греческую Церковь въ слишкомъ большомъ подчиненіи свѣтской власти, что отнимаетъ у ней ея свободу; но онъ не говоритъ, въ чемъ же состоитъ свобода?—Для всѣхъ христіанъ эта свобода состоитъ въ правѣ сохранять откровенное ученіе и апостольскіе законъ въ ихъ неповрежденности. Съ этой точки зрѣнія Восточная Церковь не была ли всегда болѣе свободною, чѣмъ Церковь Западная? Если же Церковь будетъ жертвовать истиною ради повиновенія императору или папѣ—королю, то она равно будетъ порабощенною. Не удивительно ли, что порабощивши Церковь латинскую и стремясь наложить иго на Церковь Восточную, папство говоритъ этой послѣдней о свободѣ? Григорій IX, вмѣсто согласія на предлагаемыя ему обсужденія, обѣщаетъ послать къ патріарху двухъ доминиканцевъ и двухъ францисканцевъ, для выясненія ему своихъ намѣреній и намѣреній кардиналовъ. Эти монахи въ слѣдующемъ году (1233) дѣйствительно отправились въ Никею, и принесли патріарху Герману письмо, въ которомъ папа сравниваетъ Греческую схизму съ Самарійскою. Надобно согласиться, что сравненіе не особенно точное.

Въ самомъ дѣлѣ, Римъ не былъ ни Иерусалимомъ, ни всемірнымъ храмомъ, ни стражемъ закона. Эти преимущества скорѣе принадлежали Церкви Восточной, чѣмъ Церкви Рим-

¹⁾ Григорія IX *Epist.*, въ *Собраніи соборовъ* P. Labbe, t. XI.

ской; такъ какъ эта послѣдняя измѣнила догматы и апостольскія законы, между тѣмъ какъ первая благоговѣнно сохраняла ихъ. Въ томъ же письмѣ, Григорій IX приписываетъ себѣ, какъ главѣ Церкви, двойную власть—духовную и свѣтскую; онъ даже заявляетъ, что Иисусъ Христосъ даровалъ эту послѣднюю власть св. Петру, когда сказалъ ему: „*Вложи мечъ твой въ ножны*“. Объясненіе текста достойное мнѣнія, которое папѣ желательно было обосновать. Григорій IX оканчиваетъ письмо, нападая на квасный хлѣбъ, употребляемый при Евхаристіи. „Этотъ хлѣбъ, говоритъ онъ, изображаетъ тѣло Иисуса Христа разрушаемое, между тѣмъ какъ опрѣсночный хлѣбъ изображаетъ Его тѣло воскресшее и прославленное“.

Четыре западныхъ монаха были приняты въ Никеѣ съ великими почестями. Они вступили въ препирательство съ греческимъ клиромъ касательно исхожденія Святаго Духа и Евхаристіи. Существуетъ отчетъ объ этомъ препирательствѣ, составленный на Западѣ ¹⁾. Въ отчетѣ монахи присвояютъ себѣ верхъ, какъ это само собою разумѣется; но изъ самаго ихъ донесенія видно, что они смѣшивали въ Троицѣ субстанцію съ личностію, и *существенное* исхожденіе съ *временнымъ* ниспосланіемъ Святаго Духа во Святую Церковь; что они ошибочно приводятъ мѣста изъ св. Писанія и Отцовъ; что они не могли дать отчета въ прибавкѣ, сдѣланной къ символу; что они сравнили эту прибавку совершенно незаконно и дѣлая изъ ней новый догматъ, съ разъясненіемъ, которое *вселенскій* Константинопольскій соборъ сообщилъ символу перваго *вселенскаго* собора—Никейскаго.

Что же касается Евхаристіи, то разногласіе было почти незначительнымъ. Предъ своимъ возвращеніемъ, монахи объявили императору, что если греки хотятъ соединиться съ Римскою Церковію, они должны принять ея вѣрованіе и подчиниться папскому авторитету. Очевидно, что они прибыли не для изслѣдованія, какая есть истинная вѣра и законенъ ли папскій авторитетъ; а *единеніе*, по мнѣнію ихъ, равно какъ и по мнѣнію папы, не могло имѣть другого смысла, какъ

¹⁾ Ap. Raynald. ad ann. 1233.

только *подчиненіе*. Патріархъ же Германъ не понималъ единенія подобнымъ образомъ; вотъ почему онъ созвалъ соборъ для изслѣдованія пунктовъ разногласія, существовавшихъ между греками и латинянами ¹⁾. Это собраніе происходило въ Нимфеѣ. По донесенію самыхъ нунціевъ, они восторжествовали только тогда, когда спросили грековъ, почему они болѣе не подчиняются папѣ, признавая нѣкогда его авторитетъ? Если вѣрить имъ, греки очень затруднились отвѣтомъ на этотъ вопросъ и хранили молчаніе.—Достаточно подобнаго замѣчанія, чтобы оцѣнить добросовѣстность, съ которою составлено было донесеніе. Достоверно, что самые невѣжественные греки знали, что папскій авторитетъ никогда не былъ признаваемъ на Востокаѣ. Послѣ продолжительныхъ споровъ объ исхожденіи Святаго Духа и объ опрѣсновахъ, императоръ позвалъ къ себѣ нунціевъ и сказалъ имъ: „Чтобы достигнуть мира, надобно съ каждой стороны сдѣлать уступки. Поэтому оставьте вашу прибавку къ символу, и мы одобримъ ваши опрѣсности“. Нунции отказали въ этомъ. „Какимъ же образомъ можно заключить миръ?“ сказалъ императоръ.—Вотъ какимъ, отвѣчали нунции Вы будете вѣрить и учить, что нельзя совершать Евхаристіи иначе, какъ только на опрѣсновахъ и вы сожжете всѣ книги, въ которыхъ преподается иное ученіе; вы будете вѣрить и учить, что Духъ Святой исходитъ отъ Сына, равно какъ и отъ Отца, и вы сожжете всѣ книги, въ которыхъ содержится противоположное ученіе. Папа и Церковь не уступятъ ни іоты изъ своего ученія; единственная уступка, которую можно вамъ сдѣлать, будетъ состоять въ томъ, что васъ не обяжутъ иѣтъ символъ съ латинскою прибавкою“. Таковъ въ краткомъ изложеніи отвѣтъ нунціевъ. Императоръ былъ разгнѣванъ этимъ. На послѣднемъ засѣданіи собора, обѣ стороны разошлись провозглашая взаимно другъ другу анаѣму. Да и нельзя было рассчитывать на какой либо иной результатъ, кромѣ этого.

Спустя тридцать лѣтъ послѣ этого собора (1269 г.), Михаилъ Палеологъ вступилъ въ Константинополь и разрушилъ латинскую имперію, которая продолжалась всего только пять-

¹⁾ Raynald. ad ann. 1233; Wading, *Annal. Min.*, ad ann. 1233.

десять семь лѣтъ. Папство увидѣло такимъ образомъ тщету самыхъ дорогихъ своихъ надеждъ. Урбанъ IV, занявшій Римскій престоль, писалъ къ Людовику IX, Франкскому королю, побуждая его защитить латинскаго императора, „изгнаннаго схизматическими греками, къ стыду Запада“. Онъ старался поднять всю Европу и распорядился проповѣдовать крестовый походъ противъ Палеолога. Этотъ императоръ попытался умиловитивать папу, онъ послалъ къ нему пословъ и подарки, и общалъ ему дѣятельно трудиться для соединенія церквей. Эта политика намѣченная (inaugurée) Комнинами и усвоенная Палеологомъ, привела къ двумъ торжественнымъ собраніямъ—второму Лионскому и Флорентійскому соборамъ, на которыхъ старались установить основанія единенія. Всѣ попытки оказались бесполезными: потому что папство не желало, чтобы разсуждали о его верховномъ и вселенскомъ авторитетѣ, ни о защищаемыхъ имъ ученіяхъ. Климентъ IV объявилъ это формально въ проектѣ единенія, посланномъ къ Михаилу Палеологу при посредствѣ четырехъ Францисканцевъ ¹⁾. По мнѣнію этого же папы, Михаилъ виновенъ въ существующемъ раздѣленіи Церквей; потому что онъ могъ обязать весь греческій клиръ подписаться подъ требованіями папства, если бы захотѣлъ воспользоваться своею властью. Употребленіе, которое онъ можетъ сдѣлать изъ своей власти въ дѣлѣ принужденія греческаго клира, присовокупляеть онъ, есть единственное средство сохранить имперію въ виду латинскихъ предпріятій. Такимъ образомъ, по мнѣнію Климента IV, интересъ, принужденіе и угроза вотъ настоящія средства для достиженія единенія. Михаилъ Палеологъ преимущественно боялся нападенія со стороны Карла, короля Сициліи. Припоминая, что Климентъ IV писалъ ему о соединеніи Церквей, какъ объ единственномъ средствѣ сохранить себя отъ латинявъ, онъ писалъ Григорію X для засвидѣтельствованія предъ нимъ о своихъ добрыхъ расположеніяхъ, въ этомъ отношеніи.

Мы не станемъ рассказывать подробно исторію сношеній,

¹⁾ Raynald., *Annal. Eccles.*; Wading., *Annal. Min.*; Pachymere, *Hist. Orient.*, liv. V; *Собраніе Соборовъ* P. Labbe, t. XI.

которыя происходили тогда между Григоріемъ и Михаиломъ. Скажемъ только, что этотъ послѣдній дѣйствовалъ только въ видахъ политическихъ; что онъ злоупотреблялъ своею императорскою властію, заставляя нѣкоторыхъ епископовъ способствовать его проектамъ; что онъ преслѣдовалъ тѣхъ, которые сопротивлялись ему; что епископы, измѣнники изъ за интереса, согласились на всѣ уступки, требуемыя папою; что они были отвергнуты другими епископами, не смотря на жестокое преслѣдованіе, привлеченное на нихъ этимъ отверженіемъ; наконецъ, что единеніе вмѣсто того, чтобы быть установленнымъ посредствомъ этихъ интригъ и этихъ жестокостей, сдѣлалось чрезъ это еще болѣе затруднительнымъ.

Такова въ краткомъ изложеніи исторія того, что происходило на второмъ Ліонскомъ соборѣ (1274 г.) въ отношеніи къ соединенію Церквей. Все это была политика, не имѣвшая никакого религіознаго характера. Григорій X провозгласилъ въ Ліонѣ миръ на основахъ, положенныхъ Климентомъ IV. Но этотъ миръ былъ заключенъ только съ Михаиломъ Палеологомъ и съ нѣсколькими людьми безъ убѣжденій. Восточная же Церковь признала это единеніе ничтожнымъ. Самъ Римъ былъ убѣжденъ въ немъ на столько, что Мартинъ IV отлучилъ Михаила Палеолога за то, что онъ игралъ папствомъ, подъ предлогомъ единенія (1281 г.). Андроникъ, ставшій императоромъ послѣ Михаила (1283 г.), отказался отъ политики столь мало искренней

Но политика эта была возобновлена Іоанномъ Палеологомъ на соборѣ Флорентійскомъ.

Между двумя соборами Ліонскимъ и Флорентійскимъ происходили еще нѣкоторые переговоры между папами и императорами: но они не привели ни къ какой цѣли; потому что Восточная Церковь, вмѣсто приближенія къ Римской Церкви, очутилась удаленною отъ ней на столько болѣе, на сколько папство стало болѣе гордымъ и требовательнымъ.

Однако же Іоаннъ Палеологъ, пользуясь всею своею властію, успѣлъ привлечь извѣстное число епископовъ на Флорентійскій соборъ.

На Флорентійскихъ засѣданіяхъ надобно различать два отличные періода: періодъ изложенія ученія, и періодъ уступокъ.

Посредствомъ изложенія ученія было доказано, что Восточная Церковь стоитъ въ разногласіи съ Римскою Церковію по многимъ основнымъ вопросамъ, и что она сохранила свое ученіе вопреки папскимъ нововведеніямъ; потому что это ученіе было завѣщено ей апостолами и древними отцами.

Уступки же оказались въ разногласіи съ учительнымъ изложеніемъ. Почему? Потому что папа и императоръ восточный прибѣгли ко всѣмъ пособіямъ своего деспотизма, чтобы сломить сопротивление грековъ; потому что папа, вопреки своему формальному приглашенію, оставлялъ умирать съ голоду грековъ, не подчинявшихся его требованіямъ; а Восточный императоръ въ то же время сдѣлалъ для нихъ невозможнымъ возвращеніе въ свое отечество; потому что папство сумѣло привлечь на свою сторону нѣсколько честолюбивыхъ людей, конхъ измѣну оно наградило кардинальскою шапкою и другими почестями. Не смотря на всѣ эти средства, папство не могло достигнуть на Флорентійскомъ соборѣ яснаго признанія своего верховенства. Ибо Флорентійское собраніе, въ то самое время, какъ провозгласило верховенство по божественному праву, этимъ самымъ включило въ свое опредѣленіе оговорку, которая уничтожала его и объявляла его святотатственнымъ хищеніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, это верховенство могло быть только хищеніемъ, коль скоро прибѣгли къ всецарскимъ соборамъ для опредѣленія этого его характера. *Итакъ неправда солгала сама себя* въ этомъ пресловутомъ собраніи, бывшемъ только заговоромъ противъ святаго ученія, — утвердившемъ лишь лживую мировую сдѣлку, уничтоженную прежде приведенія ея къ концу. Восточная Церковь анаематствовала виновниковъ этой сдѣлки. Да и Западная Церковь, имѣвшая на Базельскомъ соборѣ огромное число своихъ представителей, осудила главнаго виновнаго ея папу Евгенія, какъ *еретика, схизматика и возмутителя противъ Церкви*.

Послѣ печальной Флорентійской драмы, папство не пыталось болѣе подчинить Восточную Церковь. Оно предпочло трудиться надъ постепеннымъ разстройствомъ ея, чтобы прогрессивно достигнуть порабощенія ея. Его политика была слѣдующая: по наружности уважать ученіе и обряды восточные; но пользоваться всѣми обстоятельствами и преимущественно разногла-

сіями между національностями, чтобы вліять и выставлѣть свой авторитетъ, какъ защиту и какъ охрану національныхъ правъ; довольствоваться въ началѣ шаткимъ и неопредѣленнымъ признаніемъ этой власти; затѣмъ всѣми возможными средствами лицемѣрія и притворства укрѣпить эту власть, чтобы наконецъ злоупотребить ею противъ ученія и обрядовъ притворно уважаемыхъ въ началѣ.

Вотъ объясненіе всѣхъ противорѣчивыхъ буллъ, обнародованныхъ папами по поводу *уній* всѣхъ Церковей: грековъ-уніатовъ на Востокѣ и русскихъ, *уніатовъ*-армянъ, *уніатовъ*-болгаръ, *уніатовъ*-маронитовъ и пр. и пр.

Если, какъ надѣемся, мы издадимъ специальное сочиненіе о пунктахъ разногласія, которыя существуютъ между Церковію Восточною и Церковію Римскою: то изложимъ подробно папскую политику въ этомъ отношеніи на основаніи документовъ. Мы разсмотримъ эту политику въ дѣйствиіи на соборахъ—Лионскомъ и Флорентійскомъ, при всѣхъ сношеніяхъ, существовавшихъ между папами и Константинопольскими императорами, со времени основанія латинскихъ царствъ на Востокѣ; мы увидимъ ее во всѣхъ противорѣчивыхъ буллахъ, истекавшихъ изъ Рима со времени этой эпохи до нашихъ дней.

Въ настоящемъ же сочиненіи мы имѣли цѣлію доказать: 1) что папство съ девятаго столѣтія захотѣло наложить на Вселенскую Церковь,—и притомъ во имя Божіе,—иго, неизвѣстное въ первые восемь вѣковъ; 2) что это честолюбіе вызвало со стороны Восточной Церкви законное сопротивленіе; 3) что именно папство было главною причиною раздѣленія; 4) что оно укрѣпило и увѣковѣчило его своими новшествами и преимущественно признаніемъ какъ догмата, незаконнаго верховенства, присвоемааго имъ себѣ; 5) что оно превратило это раздѣленіе въ настоящую *схизму*, установивши *папскую Церковь* въ нѣдрахъ самой католической Восточной Церкви, воздвигнувши алтарь противъ алтаря, учредивши незаконное епископство противъ епископства *апостольскаго*.

Мы доказали всѣ эти пункты неопровержимыми фактами. Поэтому мы справедливо возвращаемъ самому папству то обвиненіе въ *схизмѣ*, которымъ оно пользуется столь свободно

въ отношеніи къ тѣмъ, которые отказываются признать его авторитетъ, и которые во имя Слова Божія и католическаго преданія возстаютъ противъ его хищеній и противъ святотатственныхъ захватовъ.

Теперь скажемъ каждому искреннему человѣку: вы слышали, съ одной стороны, св. Писаніе, объясняемое согласно съ католическимъ преданіемъ; вы слышали вселенскіе соборы и Отцовъ Церкви; вы слышали Римскихъ епископовъ первыхъ восьми вѣковъ; съ другой стороны, вы слышали папъ, слѣдовавшихъ послѣ восьмага вѣка: можете ли вы сказать, что ученіе и тѣхъ и другихъ есть одно и то же? Не должны ли вы согласиться, что относительно папства существуютъ два противорѣчивыя ученія? Ученіе божественное, сохраняемое въ теченіе первыхъ восьми вѣковъ, даже въ нѣдрахъ Римской Церкви,—ученіе осуждающее всякую идею автократіи и верховенства въ Церкви Иисуса Христа; и существуетъ ученіе *папское*, которое дѣлаетъ изъ этой автократіи существенный и основной догматъ Церкви—догматъ, безъ котораго Церковь не можетъ существовать.

Какое же ученіе каждый христіанинъ долженъ предпочитать: ученіе ли Бога, или ученіе папы? Ученіе ли Церкви, или ученіе Римскаго двора?

Надобно избрать одно изъ двухъ. Стоите ли вы за ученіе божественное, сохраняемое Церковію?—вы христіанинъ католическій. Стоите ли вы за ученіе папства?—вы *папистъ*, но вы не *католикъ*. Только тотъ заслуживаетъ этого послѣдняго наименованія, кто въ вѣрѣ своей слѣдуетъ правилу *католическаго преданія*. Это преданіе противоположно папской системѣ; поэтому вы не можете быть *католикомъ*, принимая эту систему. Пора перестать играть словами, пора говорить откровенно. Будьте *папистомъ*, если вамъ угодно, но тогда не называйтесь уже *католикомъ*. Хотите ли вы быть *католикомъ*? Тогда не будьте болѣе *папистомъ*. Нѣтъ какой либо другой, возможной мировой сдѣлки: *католикъ* и *папистъ* суть два слова, взаимно исключаютія другъ друга.

N. N.

МУЧЕНИЧЕСКАЯ КОНЧИНА СВ. ЮАННА КРЕСТИТЕЛЯ.

I.

Вскорѣ послѣ того, какъ Богочеловѣкъ, Иисусъ Христосъ, выступилъ на путь открытаго общественнаго служенія роду человѣческому, мученически закончилъ свою непродолжительную дѣятельность Его великій Предтеча и Креститель, св. Иоаннъ.

Евангелистъ Матѳей рассказываетъ объ этомъ событіи священной исторіи, упомянувши о томъ впечатлѣніи, какое произвелъ на убійцу послѣдняго изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ слухъ о дѣлахъ и ученіи Спасителя. „Это Иоаннъ Креститель; онъ воскресъ изъ мертвыхъ“ (Матѳ. 14. 2)—такъ говорилъ своимъ приближеннымъ тетрархъ Галилеи и Перееи объ Иисусѣ Христѣ, когда до него достигла вѣсть о Его дѣятельности. Выясняя какимъ образомъ могло возникнуть у Ирода такое, повидимому, странное мнѣніе, св. Евангелистъ повѣствуетъ слѣдующее: „ибо Иродъ, взявъ Иоанна, связалъ его, и посадилъ въ темницу за Иродіаду, жену Филиппа, брата своего; потому что Иоаннъ говорилъ ему: не должно тебѣ имѣть ее. И хотѣлъ убить его, но боялся народа; потому что его почитали за пророка. Во время же празднованія дня рожденія Ирода, дочь Иродіады плясала предъ собраніемъ, и угодила Ироду. Посему онъ съ клятвою обѣщалъ ей дать, чего она ни попроситъ. Она же, по наущенію матери своей, сказала: дай мнѣ здѣсь на блюдѣ голову Иоанна Крестителя. И опечалился царь; но ради клятвы и возлежащихъ съ нимъ, повелѣлъ дать ей. И послалъ отсѣчь Иоанну голову въ темницѣ. И принесли голову его на

блюди, и дали двѣицѣ; а она отнесла матери своей. Ученики же его, пришедши, взяли тѣло его, и погребли его; и пошли, возвѣстили Иисусу“ (Матѳ. 14, 2—12).

По тому же самому поводу, по какому сообщил о кончинѣ Иоанна Крестителя св. Матѳеи, излагаетъ исторію мученичества Предтечи и евангелистъ Маркъ (Марк. 6, 14—16). Его повѣствованіе, въ общихъ чертахъ сходное съ приведеннымъ повѣствованіемъ перваго евангелія, представляетъ нѣкоторыя подробности, которыхъ не находится у евангелиста Матѳея. Св. Маркъ именно прямо сообщаетъ о томъ, что побудило Крестителя къ обличенію Ирода и что, впрочемъ, ясно предполагается у ев. Матѳея—это женитьба Ирода на женѣ брата его Филиппа (6, 17). Онъ же свидѣтельствуетъ, что смерти святаго обличителя незаконнаго брака особенно желала Иродіада (ст. 19), а о самомъ Иродѣ пишетъ, что онъ „боялся Иоанна, зная, что онъ мужъ праведный и святой, и берегъ его“; мало того, Иродъ, по ев. Марку, даже „многое дѣлалъ слушаясь Иоанна, въ удовольствіемъ слушалъ его“ (ст. 20). „Собраніе“, предъ которымъ плясала дочь Иродіады (Матѳ. 14, 6), состояло, по св. Марку, изъ вельможъ Иродовыхъ, тысяченачальниковъ и старѣйшинъ Галилейскихъ, и имъ всѣмъ „возлежащимъ“ съ Иродомъ угодила своею пляскою родственная тетрарху танцовщица; что же касается самого Ирода, то ему до такой степени понравилась подчерица въ своей новой роли, что „онъ, свидѣтельствуетъ евангелистъ, клялся ей: чего ни попросишь у меня, дамъ тебѣ, даже до половины моего царства“ (ст. 23). Наконецъ, по евангелію св. Марка, дочь Иродіады, услышавъ эту клятву, сама вышла изъ залы, гдѣ происходило пиршество и спросила мать свою—„чего просить?“ а послѣ ея отвѣта: „голова Иоанна Крестителя“, возвратилась съ поспѣшностію къ царю и высказала ему свою ужасную просьбу, которая немедленно же и была исполнена посланнымъ въ темницу оруженосцемъ (ст. 24—28).

Третье каноническое евангеліе—отъ Луки ничего не говоритъ намъ объ обстоятельствахъ, какими сопровождалось уѣзновеніе главы Крестителя; оно представляетъ только рассказъ о заключеніи Предтечи Иродомъ въ темницу. Рассказъ этотъ

содержитъ въ себѣ одну важную подробность, о которой не находимъ упоминанія въ двухъ первыхъ евангеліяхъ. Св. Лука пишетъ, что тетрархъ Галилеи рѣшился воспрепятствовать проповѣднической дѣятельности Іоанна не потому только, что былъ обличаемъ послѣднимъ „за Иродіаду, жену брата своего“, но и потому, что святой проповѣдникъ покаянія грозилъ гнѣвомъ Божиимъ Ироду „за все, что онъ сдѣлалъ худого (Лук. 3, 19), не оставлялъ, слѣдовательно, ни одной черты въ рѣзко противорѣчившей Божественному Закону жизни Ирода безъ обличенія съ своей стороны. Восполняя, такимъ образомъ, сказанія Матѳея и Марка о причинахъ заключенія Крестителя въ тюрьму, св. Лука въ другомъ мѣстѣ свидѣлствуетъ, что св. Іоаннъ дѣйствительно принялъ мученическую смерть отъ руки Ирода: рассказывая о томъ, какъ отнесся галилейскій тетрархъ къ различнымъ толкамъ, ходившимъ въ народѣ объ Іисусѣ Христѣ, евангелистъ влагаетъ въ его уста слѣдующія слова: „Іоанна я обезглавилъ: кто же этотъ, о которомъ я слышу такое?“ (Лук. 9, 9) и подтверждаетъ этимъ истинность повѣствованій двухъ первыхъ евангелистовъ.

Что касается евангелія Іоанна Богослова, то, сообразно той цѣли, какую, по мнѣнію толкователей, имѣлъ этотъ Апостоль при написаніи своего сказанія о жизни и дѣлахъ Спасителя, оно совсѣмъ умалчиваетъ о заточеніи и смерти Крестителя, какъ о такихъ событіяхъ, которыя должны быть извѣстными всѣмъ вѣрующимъ изъ евангелій Матѳея, Марка и Луки. Въ одномъ только мѣстѣ, сказавши объ удаленіи Іисуса Христа изъ Іерусалима, послѣ первой Пасхи, „въ землю Іудейскую“ и замѣтивъ, что тамъ же—въ Еионѣ, близъ Салима—крестилъ и Предтеча Господень, онъ сообщаетъ, что въ то время „Іоаннъ еще не былъ заключенъ въ темницу“ (Іоан. 3, 24). Этимъ отрывочнымъ замѣчаніемъ мученическая кончина Іоанна Крестителя явно предполагается настолько хорошо извѣстною христіанамъ, что Апостоль не видѣлъ никакой надобности подробно имъ рассказывать о ней.

Таковы извѣстія о мученичествѣ св. Предтечи, заимствуемыя изъ писаній евангельскихъ. Для большей ясности ихъ пониманія необходимо сказать нѣсколько словъ о семейныхъ отношеніяхъ, упоминаемыхъ здѣсь членовъ Иродова дома.

Тетрархъ Галилеи и Перей, называемый въ нашихъ евангеліяхъ просто Иродомъ, но имѣвшій, по свидѣтельству іудейскаго историка Іосифа Флавія, собственное имя Антипы, былъ сыномъ извѣстнаго Ирода Великаго и Малвасы ¹⁾ и имѣлъ въ супружествѣ дочь сосѣдняго арабскаго князя Ареты. Иродіада была дочерью брата Антипы, Аристовула (по матери изъ Маккавейскаго дома), и находилась до своего сближенія съ Иродомъ въ замужествѣ за другимъ его братомъ, котораго евангелія Маттея и Марка называютъ Филиппомъ и который, какъ полагаютъ, жилъ частнымъ человѣкомъ въ Римѣ. Проживши довольно долго въ согласіи между собою, Филиппъ и Иродіада имѣли дочь Соломію, которая и является у евангелистовъ въ качествѣ танцовщицы въ день рожденія галилейскаго тетрарха. Остановившись во время одной изъ своихъ поѣздокъ въ Римъ у этого своего брата, Антипа близко сошелся съ его женою, склонилъ ее оставить ея мужа и переселиться къ нему, давъ обѣщаніе свою первую супругу отослать обратно къ отцу. Такой планъ, дѣйствительно, удался ему: оскорбленная дочь Ареты, получивъ свѣдѣнія о замыслахъ своего мужа, сама оставила его, и Иродіада уже не встрѣтила соперницы въ домѣ Антипы ²⁾. Такимъ образомъ былъ заключенъ бракъ, прямо противный закону Моисееву (Лев. 18, 16). Законъ хотя и позволялъ брать въ супружество жену брата, но только послѣ смерти послѣдняго и въ томъ лишь случаѣ, когда отъ умершаго не оставалось дѣтей. Антипа, между тѣмъ, взялъ жену у живаго еще брата,—жену, которая имѣла дочь отъ перваго брака и была, сверхъ того, дочерью другого роднаго брата его.

Проповѣдникъ правственной чистоты и покаянія, св. Іоаннъ, ревностно началъ обличать беззаконное супружество и эти постоянныя обличенія, въ связи съ обличеніями другихъ по-

¹⁾ Самарянки по происхожденію. Іос. Antiq. XV, 1, 1.

²⁾ Antiq. XVIII, V, 1.

роковъ и недостатковъ Ирода, и привели, наконецъ, его, по свидѣтельству евангелистовъ, прежде всего въ темницу, а потомъ и къ самой смерти.

II.

Разсматривая исторію мученической кончины Іоанна Крестителя съ ея внѣшней, чисто фактической стороны, всякій непредубѣжденный читатель не можетъ не сознаться, что она не представляетъ ничего такого, что бы давало основаніе сомнѣваться въ достовѣрности сообщаемыхъ евангеліемъ свѣдѣній. Евангельскій разсказъ объ этомъ событіи дышетъ такою простотою, естественностію и безыскусственностію, какія могутъ быть присущи только повѣствованіямъ лѣтописцевъ, точно и безпристрастно заносащихъ въ свои писанія все, что имъ приходилось лично видѣть или слышать; обиліе многихъ частности въ изложеніи обстоятельствъ усѣкновенія главы великаго Пророка сообщаетъ сказанію священныхъ повѣствователей значеніе документа, истинность котораго не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію; самый способъ передачи евангелистами этого ужаснаго событія даетъ твердое ручательство въ томъ, что здѣсь невозможно предполагать и тѣни присутствія какой-либо задней мысли, которая могла бы побудить ихъ къ описанію кончины Предтечи не въ томъ видѣ, какъ она происходила въ дѣйствительности: и у св. Матѳея и у св. Марка, какъ мы видѣли, повѣствованія объ этомъ вводятся какъ бы случайно—по поводу встревожившихъ убійцу св. Іоанна слуховъ объ Иисусѣ Христѣ, вводятся лишь для поясненія впечатлѣнія, какое произвели эти слухи на Ирода, а не представляютъ отдѣльнаго и самостоятельнаго цѣлаго, которое приведено бы было ради своей внутренней важности для исторіи Искупителя. Все это, повторяемъ, должно было бы предостеречь противъ сомнѣнія, а тѣмъ болѣе противъ неосновательнаго отрицанія истинности заключающихся въ евангеліи извѣстій о смерти Предтечи Господня. Между тѣмъ, многіе изъ западныхъ ученыхъ высказываютъ недовѣріе къ сообщаемымъ ев. Матѳеемъ и Маркомъ подробностямъ о кончинѣ Іоанна Крестителя, а нѣкоторые заходятъ въ своей критикѣ евангельскаго

текста такъ далеко, что рѣшаются совсѣмъ отвергать историческую достовѣрность показаній священныхъ писателей. Самое большее, что, по ихъ мнѣнiю, можетъ быть принято безпристрастнымъ изслѣдователемъ изъ исторiи мученичества Крестителя.—это голый фактъ казни св. Иоанна Иродомъ Антипой; что же касается частныхъ этого событiя, то они намъ рѣшительно неизвѣстны, а все, что говорится объ этомъ въ евангелiяхъ, носитъ ясныя слѣды легенды и не имѣетъ никакого научнаго значенiя ¹⁾. Основанiя къ такому заключенiю представляются обыкновенно слѣдующiя.

„Взятое уже само по себѣ. говоритъ Кёлеръ (Köhler), содержанiе евангельскихъ сказанiй представляетъ обширный материалъ для критики; и, прежде всего, въ высшей степени невѣроятнымъ представляется то, что разсказывается св. Маркомъ о частыхъ и продолжительныхъ сношенiяхъ оскорбленнаго тетрарха съ его плѣнникомъ (Мрк. 6, 20). Хотя Иродъ и боялся Крестителя и не соглашался пролить его кровь, но во всякомъ случаѣ онъ не могъ добровольно предлагать ему новыхъ поводовъ для повторенiя обличенiй, которыя такъ сильно оскорбляли его. Между тѣмъ, всякiя сношенiя его съ Иоанномъ непремѣнно должны были сопровождаться такими грозными упреками: ибо принимая во вниманiе характеръ Крестителя, нельзя допустить, чтобы онъ не пользовался своими встрѣчами съ Антипою для обличенiй, и нужно полагать, отсюда, что свиданiя между ними прекращались тотчасъ же послѣ того, какъ наступали; тѣмъ болѣе, конечно, не можетъ быть рѣчи объ ἡδέως ἀκούειν (прiятномъ выслушиванiи) Иоанна со стороны Ирода ²⁾.—Не болѣшую долю достовѣрности имѣетъ, по Кёлеру, и сообщенiе о клятвѣ, которая была произнесена Антипою во время пиршества и которою онъ обязывался исполнить желанiя своей падчерицы даже и тогда, если бы они простирались на цѣлую половину его царства. Подобный гиперболическiй образъ рѣчи, который еще можно

¹⁾ Köhler, Johannes der Täufer, Halle 1884, s. 158. Hase, Geschichte Jesu, Leipz. 1876, s. 465.

²⁾ Köhler, s. 153.

было вложить въ уста персидскаго деспота (Есѣ, 5, 3. 6), произвелъ бы почти комическое впечатлѣніе въ устахъ всецѣло зависимаго отъ Рима тетрарха. Невозможно, слѣдовательно, согласиться съ тѣмъ, чтобы такой искушенный жизнію человѣкъ, какимъ былъ Иродъ, могъ забыться до того, чтобы произнести такую клятву предъ большимъ собраніемъ народныхъ старѣйшинъ; это было бы немислимо для него даже въ состояніи опьяненія, а между тѣмъ изъ евангелія вовсе не видно, чтобы онъ находился въ подобномъ состояніи ¹⁾. Самое побужденіе къ произнесенію такой необычной клятвы, какъ оно представляется евангелистами, лишено всякаго вѣроятія, по мнѣнію критиковъ. Появленіе княжны Иродова дома, стоявшей къ тому же въ родствѣ съ славнымъ родомъ Маккавеевъ, въ роли танцовщицы предъ гостями тетрарха, было бы для нея сильнымъ униженіемъ, и самъ Иродъ, сохраняя свою фамиліную честь, не могъ допустить ее до такого поступка. Такъ нужно, говорятъ, полагать потому, что хотя и нельзя считать строго доказаннымъ, чтобы только одни гетеры исполняли въ то время подобныя танцы при пиршествахъ вельможъ и царей, но во всякомъ случаѣ можно признать за достовѣрное, что супруги князей и дѣвушки изъ знатныхъ родовъ не занимались такимъ, чуть-ли не позорнымъ, дѣломъ ²⁾.

Еще очевиднѣе, утверждаютъ далѣе, обнаруживается невѣроятность евангельскаго разсказа по той его сторонѣ, которая имѣетъ отношеніе къ гражданской исторіи еврейскаго народа того времени. Евангелисты Матѳей и Маркъ называютъ Иродиаду женою брата Иродова Филиппа (Матѳ. 14, 3; Мрк. 6, 17); между тѣмъ она была, по свидѣтельству Іосифа Флавія ³⁾, женою не этого, бывшаго тетрархомъ Трахонитиды, а другаго брата Антипы, называемаго, въ отличіе отъ галилейскаго тетраха (Иродъ Антипа) и ихъ общаго отца (Иродъ Великій), просто Иродомъ. Этотъ Иродъ, продолжаютъ, называется Іосифомъ, въ предотвращеніе отъ смѣшенія его съ братьями, всегда съ осо-

¹⁾ Id., s. 154.

²⁾ Köhler, s. 158; Hase, s. 465.

³⁾ Antiq. XVIII, V, 1, 4.

бенною тщательностію или какъ „сынъ одного имени съ своимъ отцомъ“ (ὁμοῦνομος πατὴρ), или какъ „сынъ дочери первосвященника (Маріамны)¹⁾, такъ что та оговорка, будто онъ имѣлъ еще и другое имя Филиппа, не должна имѣть никакой цѣны. Евангелистами, слѣдовательно, допущена здѣсь явная ошибка.— Такая же ошибка указывается и относительно разсказа о „пласавицѣ“. Евангелисты называютъ ее „дѣвицей—*χοράσιον*“ (Матѳ. 14, 11, Марк. 6, 22, 23), сообщая при этомъ, что она была дочерью Иродіады, разумѣется отъ перваго брака послѣдней съ „Филиппомъ“. У Иос. Флавія однако находится извѣстіе²⁾, что эта дочь Иродіады—Саломія была въ замужествѣ за тетрархомъ Трахонитиды, Гавланитиды и Батаней—Филиппомъ. А такъ какъ этотъ послѣдній уже умеръ въ 20-й годъ царствованія Тиверія, то несомнѣнно, говорятъ, что въ то время, когда происходило упомянутое празднованіе Иродомъ дня рожденія, Саломія была или вдовой, или же во всякомъ случаѣ замужней женщиной, но никакъ не *χοράσιον*³⁾.

Таковы всѣ главнѣйшія основанія, которыя будто бы препятствуютъ признать за евангельскими сказаніями о мученической смерти Іоанна Крестителя значеніе безспорнаго историческаго свидѣтельства. Всѣ они, однако же, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказываются совершенно несостоятельными и нисколько не могутъ поколебать истинности повѣствованій священныхъ писателей. Для доказательства этого мы прежде всего должны привести слѣдующія замѣчанія:

а) Тотъ выводъ, какой дѣлается отрицательной критикой изъ Марк. 6, 20 о болѣе или менѣе продолжительныхъ и неоднократныхъ свиданіяхъ Ирода Антипы съ его невиннымъ узникомъ, безъ всякаго сомнѣнія нужно признать справедливымъ; но крайне несправедливо утверждать, что эти свиданія были немислимы при тѣхъ взаимныхъ отношеніяхъ, какія существовали между тетрархомъ и Пророкомъ. Уже по тому одному, что Іоаннъ былъ заключенъ по обвиненію въ оскорбленія властителя и его жены, должно ожидать отъ Ирода личнаго раз-

1) Antiq. XVII, 1, 3; XVIII, 1, 4.

2) Antiq. XVIII, V, 4; IV, 6.

3) Köhler, s. 155.

бирательства дѣла, личнаго допроса и личныхъ бесѣдъ съ его плѣнникомъ. Съ другой же стороны, предъ Антипою стоялъ не обыкновенный іудей, высказавшій недовольство правителемъ по тому или другому частному поводу, а человѣкъ, представлявшій себя посланникомъ Божиимъ, лицомъ, которое имѣло своею задачею призывать людей къ искреннему покаянію и перемѣнѣ грѣховнаго образа жизни на богоугодный и которое, по этому, считало своимъ нравственнымъ долгомъ обличать всякія уклоненія отъ заповѣдей Божіихъ. Голосъ такого вдохновеннаго и властнаго проповѣдника не могъ не производить сильнаго впечатлѣнія на всякаго, въ комъ только еще не былъ вполне заглушенъ внутренній голосъ совѣсти и сердце кого еще сохранило возможность отзывчивости на все святое и угодное Богу; только развѣ въ душѣ одного злодѣя или закоренѣлаго въ грѣховныхъ привычкахъ человѣка не могъ встрѣтить голосъ Предтечи никакого себѣ отклика. А такъ какъ нѣтъ никакихъ, вполне достаточныхъ, оснований считать галилейскаго тетрарха такимъ закостѣлымъ грѣшникомъ, то очень возможно, что справедливыя упреки за грѣхъ со стороны св. Іоанна пробудили въ немъ сознаніе—неудовлетворительности собственнаго душевнаго состоянія и желаніе—хотя неустойчивое и скоропреходящее—исправить свою жизнь. Нѣтъ, слѣдовательно, ничего невѣроятнаго въ томъ, что въ такіе—пусты и рѣдкіе—моменты онъ забывалъ о личныхъ обидахъ, научался цѣнить великаго Пророка, исполнялъ его высоконравственные совѣты и „съ удовольствіемъ слушалъ его“. Во всякомъ случаѣ такое явленіе психологически вполне возможное и, какъ показываетъ жизненный опытъ, нерѣдко бывающее на самомъ дѣлѣ.

б) Клятвенное обѣщаніе, которымъ Иродъ обязался отдать своей дочери все, что бы она не пожелала, даже „до полцарствія“ своего, безъ сомнѣнія, мало соответствовало дѣйствительному положенію дѣла и, конечно, не могло быть исполнено въ предѣлахъ власти, которою надѣленъ былъ тетрархъ отъ Рима. Но для правильнаго пониманія этого и подобныхъ обнаруженій душевной жизни человѣка нужно вѣдь принимать во вниманіе не столько дѣйствительное состояніе извѣстнаго лица, сколько субъективное его мнѣніе о себѣ (а послѣднее

не всегда совпадаетъ съ первымъ) и тѣ внѣшнія обстоятельства, при которыхъ возникаетъ то или другое душевное настроеніе. Прилагая эту мѣрку къ сказанію Евангелистовъ о клятвѣ Антипы, мы найдемъ, что оно не представляетъ собою ничего невозможнаго. Цѣлю всей своей жизни и дѣятельности, особенно со времени женитьбы на Иродіадѣ. Иродъ Антипа поставляя достигнуть положенія самостоятельнаго правителя своего народа; это именно стремленіе и привело его впоследствии къ трагической развязкѣ, закончившей его бурную жизнь¹⁾. Дѣйствуя по возможности постоянно въ такомъ направленіи во внутреннемъ управленіи страной, онъ естественно укрѣпляя въ себѣ мысль о себѣ, какъ о независимомъ повелителѣ подданныхъ и если, при обыкновенномъ теченіи дѣлъ, такая мысль слишкомъ расходилась съ дѣйствительностію, то, при благоприятныхъ обстоятельствахъ, она могла достигать такой степени напряженности, что эта дѣйствительность выходила изъ сознанія. Такія именно обстоятельства и представились въ обстановкѣ пиршества: раболѣпные народные начальники, прибывшіе съ поздравленіями ко двору тетрарха, всеобщее вниманіе, направленное въ этотъ день на него, полнѣйшее отсутствіе всего, что бы могло напомнить о тягостной зависимости отъ Рима, могущественное вліяніе винныхъ паровъ²⁾, усиливающихъ до крайней степени господствующій интересъ душевной жизни,— все это настолько сильно подѣйствовало на Ирода, что онъ, забывшись, на минуту могъ счесть себя дѣйствительно самостоятельнымъ царемъ и въ такомъ состояніи произнести свою неразумную клятву.

в) Появленіе Саломіи предъ Иродомъ и его гостями въ качествѣ танцовщицы также не заключаетъ въ себѣ ничего невозможнаго. Не нужно забывать, что она выступаетъ здѣсь не какъ танцовщица по профессіи, что одно только и было бы унижительно для княжны знаменитаго дома, но какъ обыкно-

¹⁾ Antiq. XVIII, VII, 2.

²⁾ Köhler говоритъ, правда, что Евангеліе совѣмъ не утверждаетъ нетрезваго состоянія Ирода во время пира,—но и странно было бы требовать здѣсь подобныхъ сообщеній, къ тому же о лицахъ, случайно являющихся въ евангельской исторіи. Такое состояніе само собою предполагается.

венная женщина, пожелавшая почитать тетрарха тѣмъ, чѣмъ могла и что могло быть и для него пріятно. Если же принять во вниманіе то обстоятельство, что участіе въ танцахъ имѣетъ свою цѣлю—доставить удовольствіе не только зрителямъ, но и не менѣе и самимъ дѣйствующимъ въ нихъ лицамъ, что мастерское исполненіе ихъ вызывало на востокъ шумныя похвалы и одобренія исполнителямъ и, слѣдовательно, въ высшей степени льстило женскому тщеславію, котораго не могла быть чужда и Саломія, то окажется, что появленіе ея на пиру въ роли „пласавицы“ не представляло ничего неестественнаго со стороны личной ея готовности къ такому поступку. Можно прибавить, наконецъ, что танецъ дочери Иродіады могъ быть внушенъ ей ея матерью, которая этимъ путемъ думала всего скорѣе и вѣрнѣе вынудить согласіе Ирода на казнь ненавистнаго ей пророка и обличителя ¹⁾).

г) Точнаго и строго-однообразнаго обозначенія сыновей Ирода Великаго не встрѣчается ни въ Евангеліяхъ, ни у Иосифа Флавія; одно и то же фамильное имя Ирода иногда безразлично употребляется писателями ко всѣмъ братьямъ, при чемъ ихъ собственныя имена совсѣмъ опускаются. Отсюда, Антипа называется въ евангельскомъ сказаніи о смерти Крестителя просто Иродомъ (ср. Лк. 3, 1; 13, 31; 23, 7—12); равнымъ образомъ то же лицо съ однимъ этимъ именемъ является и у Флавія (Antiqu. XVIII, V, 2; VII, 2 и др.). Вполнѣ возможно, поѣтому, что іудейскій историкъ, прилагая къ первому мужу Иродіады имя „Ирода“, употребляетъ его въ смыслѣ фамильнаго прозванія; если же не называетъ его гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ, кромѣ того, Филиппомъ, то это легко объясняется тѣмъ, что, вообще рѣдко упоминая объ этомъ потомкѣ Ирода Великаго, не игравшемъ замѣтной политической роли въ исторіи еврейскаго народа, онъ и не имѣлъ случая обозначить его такимъ образомъ. Что же касается евангели-

¹⁾ Предполагал, что мысль о пляскѣ внушена Саломіи Иродіадой, нужно думать, что дочь не знала о замыслахъ, побудившихъ къ этому ея мать и то послѣдняя, не увѣренная твердо въ успѣхъ своего новаго нападенія на мужа, сама просила Саломію увѣдомить ее о впечатлѣніи, какое произведетъ танецъ на Ирода. Такимъ образомъ можно понимать Мрк. 6, 24.

ствова, то, назвавши уже тетрарха Галилеи семейнымъ прозваніемъ Ирода, они, для избѣжанія недоразумѣній, вынуждены были назвать его брата, мужа Иродіады, собственнымъ его именемъ Филиппа, которое и сохранилось, вслѣдствіе этого, только въ однихъ ихъ писаніяхъ.

д) Наконецъ, относительно послѣдняго, указываемаго критикою, противорѣчія евангелистовъ Іосифу—въ наименованіи Саломіи дѣвицею—*χοράσιον*—нужно замѣтить, что такого противорѣчія, на самомъ дѣлѣ, вовсе не существуетъ, потому что мнѣніе о замужествѣ Саломіи въ указанное время не имѣетъ за себя ни какихъ твердыхъ основаній. Флавій ничего не сообщаетъ о томъ, когда именно послѣдовалъ ея бракъ съ тетрархомъ Трахонитиды; а если и говоритъ, что послѣдній умеръ въ 20-й годъ царствованія Тиверія, то промежутокъ, заключающійся между этимъ событіемъ и смертью Крестителя ¹⁾,

¹⁾ Для опредѣленія неизвѣстнаго намъ точно времени кончины св. Іоанна, могутъ имѣть значеніе слѣдующія соображенія. Евангелистъ Лука свидѣтельствуетъ, что Претеча выступилъ на проповѣдь въ 15 г. царствованія Тиверія (Лк. 3, 1). А такъ какъ Тиверій вступилъ на римскій престолъ послѣ смерти импер. Августа, случившейся 19 Августа 767 г. отъ основанія Рима, то 15 г. царствованія Тиверія будетъ обнимать время отъ 19 Авг. 781 по 10 Авг. 782 г. Съ другой стороны, весьма вѣроятно, что именно въ 782 г. римс. имѣло мѣсто то путешествіе Антипы въ Римъ, которое предоставило ему случай познакомиться съ Иродіадою. І. Флавій выразительно замѣчаетъ, что Иродъ предпринялъ это путешествіе для „нѣкоторыхъ дѣлъ своихъ“ и что домой онъ возвратился лишь „по окончаніи этихъ дѣлъ“. Обстоятельствомъ, которое заставило его вести такіа дѣла въ Римѣ, съ вѣроятностію можно полагать смерть Ливіи, владѣнія которой примыкали къ владѣніямъ тетрарха галилейскаго, для котораго, понятно, было выгодно приобрести изъ нихъ что-либо на свою долю; а такъ какъ Ливія умерла, по Тацитѣ (Annal. V, 1), въ консульство двухъ Гемміевъ, начавшееся съ января 782 г., то и путешествіе Антипы падаетъ можетъ быть на этотъ самый годъ (ср. Вѣра и Разумъ 1891, № 19; Историческія данныя для опредѣленія хронологіи св. событій—И. К.) и всего скорѣе навесенніе мѣсяцы, какъ наиболее благоприятныя для морскихъ путешествій. Возвратившись, такъ образомъ, изъ Рима около осени 782 г., Иродъ вступилъ въ бракъ съ Иродіадою, вызвавшій обличенія І. Крестителя. Прошло еще нѣкоторое время прежде чѣмъ Антипа узналъ объ этихъ обличеніяхъ и получилъ возможность заключить Іоанна въ темницу. Данныя для опредѣленія этого послѣдняго событія представляетъ исторія земной жизни Спасителя. Родившійся только 6-ю мѣсяцами позднѣе Своего Претечи (Лк. 1, 26), Іисусъ Христосъ выступилъ на путь общественнаго служенія всего вѣроятно въ слѣдующемъ 783 г. рм. и въ Нисанѣ мѣсяцѣ совершилъ Свою первую Пасху, по окончаніи которой, узнавъ о заключеніи Іоанна, удалился изъ Іудеи въ Галилею (Іоан. 4, 1, 3 ср.

во всякомъ случаѣ достаточно великъ для того, чтобы въ теченіи его совершилось бракосочетаніе Филиппа и Саломіи. Не останавливаемся уже на томъ, что утвержденіе отрицательной критики, будто Саломія могла быть въ день празднованія Иродомъ его рожденія вдовою, лишено всякаго вѣроятія: кончина Предтечи произошла гораздо ранѣе 20-го года царствованія Тиверія.

III.

Изложенныя замѣчанія показываютъ, что достовѣрность евангельскаго повѣствованія о мученической кончинѣ Иоанна Крестителя съ фактической стороны не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Болѣе затруднительнымъ представляется вопросъ о внутреннихъ причинахъ, которыя вынудили Ирода дать свое согласіе на усѣкновеніе главы великаго Пророка. Правда евангеліе ясно свидѣтельствуетъ, что тетрархъ „связалъ Иоанна за Иродіаду, жену Филиппа, брата своего“ (Мѡ. 14, 3; Марк. 6, 17), и что потомъ казнилъ его по просьбѣ этой самой Иродіады, но евангеліе не раскрываетъ подробно, чѣмъ руководился въ этомъ случаѣ Антипа — чувствомъ-ли личнаго раздраженія просьбами жены, или же соображеніями политическаго свойства. Еще затруднительнѣе становится рѣшеніе поставленнаго вопроса отъ того, что кромѣ евангельскаго разсказа о кончинѣ Крестителя дошло до насъ сообщеніе о томъ же предметѣ іудейскаго историка І. Флавія—сообщеніе значительно разнящееся отъ извѣстій, даваемыхъ Евангеліемъ. Повѣствуя о войнѣ между

3, 23. 24). Слѣдовательно, вскорѣ послѣ Пасхи въ первой половинѣ 783 г. рм., Предтеча уже былъ лишень свободы и находился въ заключеніи. Какъ долго продолжалось это заключеніе—неизвѣстно, но Господь, снова прибывшій въ Іерусалимъ на „праздникъ Іудейскій“ (Іоан. 5, 1), говоритъ объ Иоаннѣ, какъ о чловѣкѣ, не живущемъ уже на землѣ (ст. 35). Принималъ то мнѣніе, что здѣсь разумѣется праздникъ Пуримъ, совершавшійся за мѣсяць до Пасхи, въ данномъ случаѣ второй со времени выступленія І. Христа на проповѣдь, т. е. Пасхи 784 г. рм., или же,—что здѣсь разумѣется самая эта Пасха, получимъ, что Креститель былъ казненъ въ періодъ времени отъ второй половины 783 до начала 784 г. рм.—Такииъ образомъ, допуская даже крайній срокъ кончины св. Иоанна—первые два мѣсяца 784 г., мы должны признать, что разстояніе между этимъ событіемъ и смертью тетрарха Филиппа простирается до 3-хъ лѣтъ (20-й годъ царствованія Тиверія соотвѣтствуетъ 78¹/₂ г., счѣтая отъ основанія Рима), какового времени, конечно, вполне достаточно для заключенія упомяутаго брака.

Иродомъ и его тестемъ Аретою, оскорбленнымъ въ лицѣ отвергнутой Иродомъ его дочери и упомянувши о поражениі войскъ тетрарха, Флавій продолжаетъ: „нѣкоторые изъ іудеевъ думали, что Иродъ погибелію воинства наказанъ былъ отъ Бога, въ отмщеніе за смерть Іоанна, прозваннаго Крестителемъ. Ибо онъ повелѣлъ лишить жизни сего праведнаго мужа, возбуждавшаго іудеевъ къ добродѣтельной жизни и научившаго ихъ чтобы, храня между собою правду, а къ Богу наблюдая должное почтеніе, они приступали потомъ ко крещенію. Сіе омовеніе, проповѣдывалъ онъ имъ, тогда лишь угодно будетъ предъ Богомъ, когда вы станете употреблять его не для одной только чистоты тѣла, но и для очищенія себя отъ пороковъ. А такъ какъ народъ, восхищенный его ученіемъ, стекался къ нему въ великомъ множествѣ, то Иродъ опасаясь, чтобы такая власть сего мужа не превела къ отступленію отъ него его подданныхъ, которые все готовы были сдѣлать по его совѣту, рассудилъ за благо прежде, нежели произойдетъ въ народъ какое-нибудь возмущеніе, лучше лишить Іоанна жизни, чѣмъ самому, подвергнувшись какому-либо бѣдствію, послѣ бесполезно раскаиваться. Итакъ, Іоаннъ, по этому подозрѣнію Иродову, посаженъ былъ въ узы и отосланъ въ замокъ Махеронъ, въ которомъ и лишенъ былъ жизни. По кончинѣ его іудеи думали, что послѣдовавшая войску Иродову гибель была мщеніемъ Божиимъ за смерть сего мужа“ (Antiqu. XVIII, V, 2). Имѣя въ виду это сообщеніе Іосифа, нѣкоторые находятъ, что главными мотивами, побудившимъ Ирода къ заключенію и казни Предтечи, были именно политическія опасенія; если же евангеліе свидѣтельствуетъ, что мученическая кончина св. Іоанна была слѣдствіемъ обличеній преступнаго брака, то, говорятъ, съ одной стороны это можно понимать такъ, что обличенія только усилили уже существовавшее недовольство Ирода на узника, а съ другой,—возможно и такое толкованіе, что они были причиною смерти не сами по себѣ, а потому, что могли вызвать въ народѣ опасное возбужденіе и волненіе ¹⁾). Фолькмаръ (Volkmar) заходитъ въ довѣртіи І. Флавію такъ далеко, что рѣшительно

¹⁾ Strauss, Das Leben Jesu, 1, 5396; Hase, s. 466.

отвергаетъ всякія, чисто личныя причины, о которыхъ повидимому говорится въ евангеліи. Указывая на то, что Предтеча казнень, по Іосифу, въ Махеронѣ, онъ утверждаетъ, что этого не могло быть послѣ брака Ирода съ Иродіадой, вызвавшего разводъ его съ дочерью Ареты, не могло быть потому, что дочь Ареты, уходя изъ дому Антипы, отправилась, по Флавію, именно въ Махеронъ „подвластный тогда ея отцу“ ¹⁾. Если, такимъ образомъ, этотъ замокъ находился во владѣніи Ареты, то понятно, что въ виду возникшихъ послѣ развода враждебныхъ отношеній послѣдняго къ своему зятю, онъ не могъ быть мѣстомъ казни пророка, обличившаго Антипу за этотъ самый разводъ; казнь, слѣдовательно, могла произойти здѣсь только раньше брака съ Иродіадой, когда отношенія между сосѣдними князьями были еще дружественными и когда Иродъ могъ располагать крѣпостію, какъ своею личною собственностію; если же Предтеча казнень до развода, то ясно не за обличеніе его, какъ говорится въ Евангеліи, а именно по политическому подозрѣнію, какъ сообщаетъ Іосифъ ²⁾.

Обращаясь, однако, къ тому, что намъ извѣстно о дѣятельности Крестителя, мы легко видимъ, какъ неосновательно ожидать отъ Ирода опасеній народнаго возмущенія, которое будто бы могло быть вызвано проповѣдью Іоанна Крестителя.

а) Насколько невозможно было для современниковъ великаго Пророка видѣть въ св. Іоаннѣ политическаго агитатора противъ существующаго правительства, какъ бы оно ни было неудовлетворительно, на этомъ нѣтъ надобности подробно настаивать: всякому должно быть очевидно, какъ далеко стояла личность Предтечи отъ подобнаго рода подозрѣній. Пророкъ, главною цѣлью котораго было призваніе людей къ покаянію, указаніе необходимости для принятія грядущаго Искупителя полнаго нравственнаго возрожденія, которому были совершенно чужды политическіе идеалы современнаго ему еврейства, не могъ своею дѣятельностью возбуждать опасеній возстанія даже и въ такомъ подозрительномъ чловѣкѣ, какимъ былъ Иродъ

1) Antiq. XVIII, V, 1.

2) Volkmar, Iesus Nazarenus, s. 360 ff.

Антипа; ограничивая сферу своего вліянія исключительно нравственными отношеніями людей, онъ даже на прямые запросы народа о томъ, что ему надо дѣлать, указывалъ на дѣла милосердія и любви, къ этимъ же дѣламъ призывалъ и отдѣльныя сословія, которыя просили у него совѣта и помощи при исполненіи ими обязанностей своего званія (Лк. 3, 10—14). Самъ іудейскій историкъ свидѣтельствуетъ, что „праведный (ἀγαθός) мужъ“ ограничивался въ своей проповѣди тѣмъ лишь, что возбуждалъ іудеевъ къ добродѣтельной жизни, къ очищенію себя отъ грѣховъ, къ справедливости во взаимныхъ отношеніяхъ и къ почтенію по отношенію къ Богу (см. выше),—указываетъ, слѣдовательно, такія же черты, какія находятся и въ евангеліи и какія не могли давать ни малѣйшаго основанія усматривать въ немъ политическаго реформатора, враждебнаго существующему гражданскому порядку. При такихъ условіяхъ понятно, и громадное множество народа, окружавшаго пророка и желавшаго послушать его ученія, не было въ состояніи вызвать въ Иродѣ опасенія политическаго свойства, какъ не вызывало въ послѣдующее время подобныхъ опасеній въ правителяхъ Палестины гораздо большее стеченіе іудеевъ къ Тому, путь для Котораго подготавливалъ свою проповѣдью св. Іоаннъ.

б) Единственно возможнымъ выходомъ изъ такого затруднительнаго положенія, которое создается стремленіями объяснить фактъ мученичества Крестителя политическими соображеніями, представлялось своеобразно истолковать самыя обличенія Іоанна. Упреки, которыми осыпалъ онъ Ирода и Иродіаду, могли, говорятъ, вызвать или по меньшей мѣрѣ усилить уже существующее недовольство управленіемъ Антипы и, слѣдовательно, помимо воли самого Іоанна, сообщить его дѣятельности политической отгѣнокъ, могли представить его Ироду не въ такомъ свѣтѣ, въ какомъ долженъ былъ казаться онъ, если бы не произносилъ подобныхъ обличеній ¹⁾). Однако же, и такое объясненіе не можетъ быть принято. Слѣдуя ему, мы должны признать, что св. Іоаннъ обличалъ Ирода предъ всѣмъ народомъ, потому что тогда лишь его обличенія могли оказать воз-

¹⁾ Такова, напр., мысль Штраусса, с. 396.

буждающее вліяніе на іудеевъ. Между тѣмъ трудно допустить, чтобы Іоаннъ, который о недостаткахъ напр. мытарей говорилъ только мытарямъ, о порокахъ воиновъ—только воинамъ (Лк. 3, 12—14; ср. 10. 11), въ настоящемъ случаѣ отступилъ отъ своего обычнаго способа дѣйствія и сталъ бы обличать поведеніе тетрарха предъ его подданными; будетъ болѣе вѣроятнымъ и болѣе сообразнымъ съ достоинствомъ пророка, который долженъ дѣйствовать непосредственно на грѣховную совѣсть челоуѣка, представлять дѣло такимъ образомъ, что Креститель только въ личной бесѣдѣ съ правителемъ указывалъ на совершенныя и совершаемыя имъ преступленія противъ закона Божія, что подобно своему первообразу древнему Іліи—онъ самъ являлся къ Ироду и ему только говорилъ о соблазнѣ, произведенномъ его бракомъ и о другихъ порочныхъ его дѣйствіяхъ. Самая формула обличеній, какъ ее передаютъ евангелисты, говоритъ именно за такое пониманіе рѣчей Крестителя тетрарху: „не должно тебѣ имѣть ее—οὐκ ἔξεστί σοι ἔχειν αὐτήν—(τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου)—напоминалъ Ироду св. Іоаннъ; выраженіе „тебѣ“—σοί,—сохраненное и Матѳеемъ и Маркомъ (Мѳ. 14, 5; Мрк. 6, 18), позволяетъ думать, что только въ устной бесѣдѣ съ Антипою, можетъ быть даже на единѣ, имѣли мѣсто упреки Предтечи ¹⁾. Если же такъ, то ясно, что для Ирода не было совершенно никакой достаточной причины видѣть въ Крестителѣ политическаго преступника.

в) Самое обращеніе Антипы съ его обличителемъ таково, что не допускаетъ и мысли о возможности заключенія Іоанна въ темницу по другимъ какимъ-либо причинамъ, кромѣ личнаго раздраженія. Политическіе преступники, какъ извѣстно, всегда содержались и содержатся правительствами съ особенною строгостію; всякое сношеніе съ ними не только людей одинаковаго съ ними образа мыслей, но и всѣхъ, не принадлежа-

¹⁾ Тоже можно выводить и изъ сказаній св. Луки: изложивъ сущность рѣчей Крестителя іудеямъ и замѣтивъ, что „многое и другое благовѣствовало Іоаннъ народу, поучая еи“, евангелистъ продолжаетъ: „а Иродъ четверовластникъ, обличаемый отъ него“... (3, 19. 20) и такимъ переходомъ также даетъ понять, что данныя обличенія провозносимы были не передъ народомъ, а предъ тѣмъ, кого они непосредственно касались.

щихъ къ числу завѣдомыхъ приверженцевъ существующаго порядка вещей, устраняется или даже совершенно возбраняется; одиночное заключеніе признается наилучшимъ средствомъ охранить массу отъ ихъ вреднаго вліянія. При предположеніи политическихъ мотивовъ къ заключенію Іоанна, слѣдовало бы ожидать, что подозрительный Иродъ такимъ именно образомъ отнесется къ своему узнику. Между тѣмъ мы видимъ, что онъ поступаетъ совершенно наоборотъ и какъ бы нарочно представляетъ Іоанну случай для пропагандированія имъ его мнимо-вредныхъ правительству идей: евангеліе свидѣтельствуетъ, что къ Крестителю свободно приходили ближайшіе ученики его, т. е. лица наиболѣе знакомые съ его ученіемъ и наиболѣе способные распространять его среди іудеевъ (Мѡ. 11, 2. 3; Лк. 7, 18. 19; ср. Мѡ. 14, 12, Мак. 6, 29). Это, конечно, было бы въ высшей степени страннымъ послабленіемъ со стороны Антипы, если бы онъ признавалъ Іоанна опаснымъ для себя дѣятелемъ среди недовольнаго народа.

Понятно отсюда, что приведенное выше свидѣтельство І. Флавія, которое утверждаетъ убіеніе Крестителя по политическимъ побужденіямъ, не можетъ быть принято и предпочтено евангельскому сказанію; понятно также, что не могутъ быть признаны имѣющими серьезное значеніе и попытки примирить его съ повѣствованіемъ евангелистовъ такимъ образомъ, что политическіе опасенія вызвали собственно заключеніе Іоанна въ темницу, а неперестающія и тамъ обличенія преступнаго брака—преданіе его смерти. Прямой смыслъ евангельскаго разсказа заставляетъ всецѣло отвергнуть показаніе іудейскаго историка, какъ не соответствующее исторической дѣйствительности ¹⁾.

г) Что же касается мнѣнія Фолькмара, будто евангельское сказаніе о мученической кончинѣ св. Іоанна за обличенія незаконнаго брака непримиримо съ извѣстіемъ І. Флавія о Махеронѣ, какъ мѣстѣ этой смерти, то и его нельзя признать основательнымъ. Если Іосифъ, при разсказѣ объ уходѣ дочери

¹⁾ Ниже замѣчено, чѣмъ объяснить такое разногласіе между извѣстіями евангельскими и І. Флавія (прим. с. 55).

Ареты отъ Ирода, и говорить, что крѣпость Махеронъ принадлежала въ то время ея отцу, то этимъ вовсе не исключается то весьма возможное явленіе, что вскорѣ послѣ того замокъ перешолъ въ руки бывшаго ея мужа. Уже самый образъ выраженія І. Флавія о Махеронѣ, что онъ именно „тогда“ (въ моментъ бѣгства арабской княжны изъ дому Антипы) былъ подвластенъ Аретѣ¹⁾ предполагаетъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей²⁾, что вслѣдъ за указаннымъ событіемъ онъ уже не былъ ему подвластенъ. Правда іудейскій историкъ ничего не говоритъ въ своемъ трудѣ о такомъ переходѣ Махерона къ галилейскому тетрарху, но это легко объясняется тѣмъ, что завоеваніе замка не казалось ему настолько важнымъ событіемъ, чтобы о немъ необходимо было упомянуть въ исторіи. Флавій сообщаетъ только о конечномъ результатѣ войны тестя съ зятемъ, но умалчиваетъ о томъ, какъ велась борьба между ними вначалѣ; вполне возможно, поэтому, что Антипа сумѣлъ воспользоваться первымъ благоприятнымъ моментомъ послѣ разрыва съ Аретой, чтобы, еще до открытія правильной войны, захватить важную для него Махеронскую крѣпость въ свои руки.

Изъ сказаннаго ясно, такимъ образомъ, какъ несправедливо объяснять фактъ мученической кончины Іоанна Крестителя страхомъ Ирода предъ тѣми непріятными для него политическими послѣдствіями, какія могла вызвать дѣятельность Предтечи въ народѣ. Вполнѣ отвергая эту мысль, мы можемъ допустить только ту, что на заключеніе Крестителя въ темницу *можетъ* оказать свое вліяніе опасеніе Ирода, чтобы Іоаннъ, раздраженный его нравственнымъ упорствомъ, не выступилъ съ публичнымъ обличеніемъ его грѣховъ. Но это, очевидно, было опасеніе публичнаго скандала, который всегда особенно непріятенъ лицамъ правящимъ, но никакъ не боязнъ народнаго волненія. Между тѣмъ и другимъ чувствованіями разстояніе слишкомъ большое и, заботясь объ устраненіи одного, Антипа былъ совершенно свободенъ отъ другого.

1) ... τότε παρὶ αὐτῆς ὑποτελῆ. Antiqu. XVIII, V, 1.

2) Köhler, s. 159; Hase, s. 465.

Сознавая недостатки приведеннаго мнѣнія и не желая въ то же время отказаться отъ мысли о господствующемъ значеніи политическаго элемента въ исторіи мученичества Крестителя, проф. Соллертинскій высказываетъ собственное мнѣніе по занимающему насъ вопросу, сущность котораго можетъ быть изложена въ слѣдующихъ чертахъ ¹⁾.

Своимъ появленіемъ на берегахъ р. Иордана Іоаннъ возбуждалъ сильное подозрѣніе въ рядахъ существовавшей тогда въ Іудеѣ партіи, которая преслѣдовала національные интересы еврейскаго народа. Состоя изъ фарисеевъ, саддукеевъ, книжниковъ, народныхъ старѣйшинъ, партія эта имѣла своею цѣлію объединеніе Палестины подъ властію одного изъ потомковъ Ирода Великаго, собственные стремленія котораго совпадали съ ихъ чаяніями,—Агриппы; въ высшей степени непріязненно относились къ лицамъ, которые не раздѣляли ихъ политическихъ убѣжденій и ревниво слѣдили за тѣмъ, чтобы руководство народной жизнью не перешло въ другія руки, помимо ихъ. Между тѣмъ, Креститель вышелъ на проповѣдь самостоятельно, съ перваго же разу рѣзко обособилъ себя отъ господствовавшихъ іерусалимскихъ водителей народа (Мѡ. 3, 7) и уже однимъ этимъ навлекъ на себя ихъ подозрѣніе. Отвѣтъ его на формальный допросъ со стороны членовъ синедріона не могъ разсѣять этого подозрѣнія. Напротивъ, отрицая въ себѣ Мессію, Ілію, пророка, Іоаннъ давалъ членамъ партіи, неспособнымъ усмотрѣть высшій смыслъ его дѣятельности, поводъ видѣть въ немъ такого же политическаго дѣятеля, каковы были они сами. Близкія сношенія Крестителя съ Иродомъ Антипой должны были еще болѣе укрѣпить ихъ въ этомъ убѣжденіи и возбудить вмѣстѣ непримиримую вражду къ пророку. Сынъ самарянки ²⁾, получившій свое образованіе въ Римѣ ³⁾, женившійся на аравитянкѣ, народъ которой былъ злѣйшимъ врагомъ евреевъ ⁴⁾, бывшій послушнымъ пока исполнителемъ римской

¹⁾ Христ. Чтеніе, 1886 г., ч. I, с. 175—210. „О мученической кончинѣ Іоанна Крестителя“.

²⁾ Antiq. XIV. IX, 4; XV, t.

³⁾ Antiq. XVII, 1, 3.

⁴⁾ XVIII, v, 1.

воли, но не чуждый стремленія къ единоличному управленію страной и составлявшій уже въ этихъ видахъ свою собственную партію „иродіанъ“, тетрархъ галилейскій былъ естественнымъ противникомъ Агриппы и поддерживавшей его партіи. Понятно, что близость Іоанна къ Ироду, его могущественное вліяніе на послѣдняго въ дѣлахъ управленія (Мрк. 6, 20) и его высокій авторитетъ въ глазахъ іудеевъ должны были до крайней степени усилить опасенія книжниковъ за ихъ дѣло; въ Крестителѣ они должны были видѣть опаснаго, враждебнаго имъ политическаго союзника Ирода и прежде всего естественно постарались разстроить этотъ союзъ. Внезапная перемѣна политики со стороны Антипы прилась имъ какъ нельзя болѣе кстати для достиженія подобной цѣли. Не находя въ Предтечѣ сочувствія своимъ честолюбивымъ планомъ и опасаясь грозной силы книжниковъ, счумѣвшихъ отнять царство у его брата Архелая, тетрархъ счелъ болѣе для себя удобнымъ войти въ соглашеніе съ національной партіей и сдѣлать ее изъ своего врага своимъ вѣрнымъ другомъ. Отсюда прежде всего его бракъ съ Иродіадой, которая, происходя по матери отъ національнаго героя—первосвященника, должна была привлечь ему сочувствіе водителей еврейскаго народа и положить конецъ до крайности обостреннымъ отношеніямъ къ нимъ; отсюда же потомъ и согласіе казнить прежняго союзника—св. Предтечу, такъ какъ, исполняя угодное книжникамъ, Иродъ думалъ убѣдить ихъ въ искренности своего сближенія съ ними и тѣснѣе связать ихъ съ собою. Такимъ образомъ, старанія книжниковъ увѣнчались успѣхомъ; они достигли того, что Антипа самъ сдѣлался своимъ врагомъ и самъ отнялъ у себя послѣднюю опору.

Прямое подтвержденіе участія книжниковъ въ мученической кончинѣ Крестителя указываетъ г. Соллертинскимъ въ словахъ Иисуса Христа на вопросъ апостоловъ, какимъ образомъ нужно понимать ученіе книжниковъ, что Ілія долженъ прійти прежде явленія Мессіи: „говорю Вамъ, сказалъ Господь, что Ілія уже пришелъ, и не узнали его, а поступили съ нимъ, какъ хотѣли; такъ и Сынъ Человѣческой пострадаетъ отъ нихъ“ (Мѡ. 17, 12). „Тогда, прибавляетъ евангелистъ, ученики по-

няли, что Онъ говорилъ имъ объ Иоаннѣ Крестителѣ (ст. 13). Въ этихъ словахъ ясно говорится о томъ, что съ Иоанномъ поступили, какъ хотѣли, именно книжники (ср. с. 10), тѣ самые люди, отъ которыхъ пострадалъ потомъ и Богочеловѣкъ; а что дѣло идетъ именно о кончинѣ Иоанна, это, помимо рядомъ стоящаго предсказанія Спасителя о собственной смерти, доказывается и повѣствованіемъ евангелистовъ объ усѣкновеніи главы Предтечевой. Иродъ, сообщаетъ тамъ, не нашель возможнымъ отказать Саломіи въ ея просьбѣ не только „клятвы ради“, но и „за возлежащихъ съ нимъ“. Хотя это послѣднее выраженіе и понимается обыкновенно такимъ образомъ, что Иродъ не захотѣлъ явиться клятвопреступникомъ предъ своими гостями, но если, говоритъ профессоръ, припятъ во вниманіе то обстоятельство, что эти гости сохраняли на пиру дѣятельное, а не страдательное положеніе (Мрк. 6, 22), то ничто не мѣшаетъ полагать, что они сами поддерживали просьбу плясавицы предъ тетрархомъ. А такъ какъ Иродъ давалъ пиръ не однимъ „вельможамъ своимъ“, но и „тысяченачальникамъ и старѣйшинамъ галилейскимъ“, то эти послѣдніе, принадлежавшіе къ непримиримымъ врагамъ Претечи, и старались особенно настойчиво склонить тетрарха дать приказаніе на убіеніе пророка и достигли на этотъ разъ своей цѣли.

При всей своей оригинальности и изложенное мнѣніе не можетъ быть принято за достовѣрное по слѣдующимъ основаніямъ.

а) Замѣчено уже было выше, что своею жизнію, дѣлами и ученіемъ св. Иоаннъ не давалъ ни малѣйшаго права на подозрѣніе въ томъ, чтобы онъ позволялъ себѣ принимать участіе въ политической борьбѣ, какая волновала современную ему Іудею. Поэтому и „національная партія“ какъ бы ни была она заинтересована въ исходѣ этой борьбы, какъ бы ни была ревнива къ своей популярности, все таки же не могла видѣть себѣ соперника тамъ, гдѣ его вовсе не существовало и гдѣ не было основаній подозрѣвать его бытіе. Правда, Иоаннъ можетъ быть еще до своего заключенія, находился въ довольно близкихъ сношеніяхъ съ Иродомъ, который даже признавалъ иногда необходимымъ слѣдовать его внушеніямъ, но видѣть

здѣсь какія-то особыя „дѣловыя“ отношенія пророка къ тетрарху, какъ дѣлаетъ это авторъ гипотезы, было бы крайне ошибочно. Проповѣдникъ высшей нравственной правды, Креститель, конечно, могъ призывать Антипу къ покаянію во грѣхахъ, могъ раскрывать ему общія начала нравственной жизни, увѣщевать къ защитѣ невинныхъ и страждущихъ, но этимъ, вѣроятно, и ограничивалось его воздѣйствіе на Ирода; примѣненіе общихъ правилъ къ частнымъ случаямъ правительственной практики предоставлялось, нужно полагать, усмотрѣнію самого тетрарха и не входило въ сферу дѣятельности св. Іоанна. Для книжниковъ, такимъ образомъ, эти сношенія отнюдь не должны были казаться подозрительными въ политическомъ отношеніи, тѣмъ болѣе, что самъ пророкъ, отвѣчая на формальный допросъ представителей этой самой партіи, рѣшительно ограничилъ область своей проповѣди чисто нравственными вопросами (Іоан. 1, 23). Нашъ авторъ, повидимому, самъ сознается въ трудности приписать книжникамъ искреннюю увѣренность въ томъ, чтобы Креститель дѣйствовалъ въ интересахъ политическаго усиленія Ирода, когда говоритъ, что можетъ быть они отнеслись съ недоувѣріемъ „дѣланымъ“ къ проповѣди Іоанна объ одной нравственной правдѣ¹⁾; но если допустить, что недоувѣріе было искусственное, то ясно, что и политическій элементъ не игралъ здѣсь ни какой роли: если книжники понимали настоящій, для всѣхъ очевидный смыслъ проповѣди Іоанна, то должны были быть убѣждены вмѣстѣ, какъ далека отъ нея политическая дѣятельность. Слѣдовательно, если они и принимали участіе въ исторіи мученической кончины Крестителя, то во всякомъ случаѣ причиною этого были не политическія соображенія и опасенія.

б) Прямые историческія свидѣтельства, въ свою очередь, не даютъ никакого права утверждать, что взаимныя отношенія Ирода и національной партіи были именно такими, какими изображаетъ ихъ авторъ гипотезы. Антипа стремился, правда, къ единодержавію въ Палестинѣ, но о томъ, чтобы онъ прибѣгалъ за содѣйствіемъ въ этомъ дѣлѣ къ книжникамъ и фари-

¹⁾ Стр. 206.

сеямъ, рѣшительно ничего не извѣстно. Можно полагать скорѣе, что ничего подобнаго въ дѣйствительности не происходило, потому что книжники всегда поддерживали сторону Агриппы и сторонились Ирода. Самая женитьба послѣдняго совѣмъ не была, по I. Флавію, политическимъ маневромъ, а исключительно послѣдствіемъ „сильной страсти“, которую возымѣлъ онъ къ Иродіадѣ¹⁾. Къ тому же и въ высшей степени было бы странно предположить, чтобы Антипа рѣшился пріобрѣсть благосклонность національной партіи, ревностно отстаивавшей старинные обычаи и строго соблюдавшей Законъ Моисеевъ, открытымъ нарушеніемъ этого самого закона; такой поступокъ, что не могло быть ему безызвѣстнымъ, только еще болѣе долженъ былъ оттолкнуть ее (партію) отъ него. Всѣ предположенія профессора о стремленіи Ирода Антипы войти въ политическое согласіе съ книжниками и фарисеями представляются, такимъ образомъ, гаданіями, или гипотетическими предположеніями, а не строгимъ выводомъ изъ историческихъ данныхъ; по этому и основывающееся на нихъ объясненіе мученической кончины Крестителя не можетъ быть признано соотвѣтствующимъ дѣйствительности.

Впрочемъ, рассматриваемое даже само по себѣ, независимо отъ соотвѣтствія историческимъ обстоятельствамъ и отношеніямъ, изложенное мнѣніе г. Соллертинскаго обнаруживаетъ нѣкоторые промахи, препятствующие признать его правильнымъ.

в) Допустимъ, что въ цѣляхъ скорѣйшаго уничтоженія Антипы, національная партія пошла на встрѣчу его миролюбивымъ предложеніямъ, что она рѣшила воспользоваться удобнымъ случаемъ для того, чтобы отнять у тетрарха его важнѣйшую опору. Трудно, однако, предположить, чтобы она могла считать Іоанна такою опорой послѣ женитьбы Ирода на Иродіадѣ, если даже раньше и вѣрила въ это. Слѣдя съ неослабѣвающимъ вниманіемъ за ходомъ дѣлъ противника, члены національной партіи не могли не видѣть, что, со времени преступнаго брака, между пророкомъ и тетрархомъ произошелъ

¹⁾ Antiqu. XVIII, V, 1. ср. VII, 2.

окончательный разрывъ и что нельзя рассчитывать на скорое примиреніе между ними. Иоаннъ, слѣдовательно, не представлялся болѣе для нихъ опаснымъ соперникомъ, который бы предостерегалъ Ирода отъ сближенія съ ними и его смерть не могла принести имъ ни какой существенной выгоды. Достичь своей цѣли, добиться торжества своему дѣлу, они должны были теперь инымъ какимъ-нибудь путемъ, а не посредствомъ убійства человѣка, сдѣлавшагося для нихъ совершенно безвреднымъ.

г) Если же согласиться съ тѣмъ, что фарисеи не знали объ этомъ разрывѣ, или не могли вѣрить въ то, чтобы Иродъ окончательно отказался отъ услугъ Крестителя, то даже и тогда рѣзкое обнаруженіе ими вражды къ св. Иоанну было бы дѣломъ не совсѣмъ обыкновеннымъ. Мы видимъ, что Антипа старается заключить союзъ съ бывшими своими врагами и что эти послѣдніе, съ своей стороны, не отвергають его предложеній, а, повидимому, съ удовольствіемъ принимаютъ ихъ. Понятно, что начинать съ самаго же начала открытія такихъ мирныхъ сношеній враждебную агитацію противъ одного изъ вѣрнѣйшихъ сторонниковъ Ирода, было бы для книжниковъ крайне неумѣстно; какъ бы ни были они увѣрены въ искренности расположенія къ себѣ тетрарха, но во всякомъ случаѣ должны были остеречься отъ такого шага, который могъ рѣшительно и безповоротно оттолкнуть его отъ примиренія, должны были помнить, что Антипа не могъ же быть настолько недалекимъ, чтобы не признать въ ихъ настойчивыхъ просьбахъ и требованіяхъ казни Иоанна опасности для собственнаго своего положенія. Кратко—слишкомъ смѣлыя дѣйствія однихъ въ надеждѣ на поспѣшное рѣшеніе другаго были, при данныхъ обстоятельствахъ, совершенно невозможными.

д) Наконецъ, относительно главнѣйшаго основанія для разбираемаго мнѣнія—словъ Иисуса Христа апостоламъ, сохраненныхъ ев. Маттеемъ, нужно замѣтить, что они не даютъ никакого права заключать ни о политическихъ причинахъ вражды книжниковъ къ Иоанну Предтечѣ, ни о непосредственномъ участіи ихъ въ событіи усѣкновенія главы его. Единственное, что можно выводить изъ нихъ,—это то, что книжники не признали Иоанна, не послѣдовали его ученію и имѣли

свою долю участія въ печальномъ исходѣ его дѣятельности; но въ чемъ и какъ обнаружилось это участіе—данный евангельскій текстъ ничего не сообщаетъ, а всѣ соображенія по этому вопросу г. Соллертинскаго, какъ мы видѣли, не могутъ быть признаны за достовѣрныя.

Итакъ, если нельзя согласиться съ тѣмъ, что политическія побужденія вызвали вражду фарисеевъ къ Іоанну, то остается предположить, что такимъ побужденіемъ было опасеніе утратить религіозно-нравственное водительство еврейскимъ народомъ. Проповѣдь св. Крестителя, по свидѣтельству евангелистовъ, произвела такое глубокое впечатлѣніе на іудеевъ, давно уже не слышавшихъ живаго, мощнаго пророческаго слова, что къ берегамъ Іордана двинулись люди различныхъ мѣстностей и разнообразныхъ общественныхъ положеній; „Іерусалимъ, страна Іудейская“ и даже „вся окрестность Іорданская“, обыкновенные поселяне, мытари и воины, выходили къ Іоанну въ пустыню (Матѣ. 3. 5—6; Марк. 1, 5; Лк. 3, 10—14) и многими изъ нихъ руководило при этомъ не праздное любопытство, но искреннее стремленіе исправить свою жизнь сообразно указаніямъ явившагося пророка (см. тамъ же, ср. Матѣ. 21. 26, 32; Мрк. 11, 32; Лк. 20. 6). Понятно, что такое необычайное движеніе народа не могло не обратить на себя вниманія книжниковъ, не могло не возбудить въ нихъ опасеній за свой авторитетъ въ народной массѣ, даже если бы со стороны Іоанна и не было попытокъ указать на несоотвѣтствіе ихъ поведения съ высокимъ принятымъ на себя званіемъ. Между тѣмъ Креститель сильно возставалъ противъ ихъ горделивыхъ мыслей о себѣ и своемъ значеніи, угрожалъ имъ близкимъ гнѣвомъ Божиимъ, если они не оставятъ своего грѣховнаго образа жизни и указывалъ на то, что наступитъ вскорѣ время, когда Господь Самъ отвергнетъ ихъ (Матѣ. 3, 7—10). Отсюда вражда фарисеевъ и книжниковъ къ пророку, который разрушалъ своею проповѣдію ихъ завѣтныя мечтанія и колебалъ то уваженіе, какимъ они доселѣ безпрепятственно отъ всѣхъ пользовались. отсюда стремленіе какимъ бы то ни было способомъ удалить опаснаго соперника въ народномъ расположеніи, отсюда общ-

ность интересовъ относительно великаго проповѣдника съ Иродомъ и Иродіадой и отсюда, наконецъ, содѣйствіе послѣднимъ въ борьбѣ ихъ противъ Іоанна.

Если же, съ другой стороны, нѣтъ никакихъ основаній видѣть прямое и непосредственное участіе озлобленныхъ руководителей народа въ исторіи собственно усѣкновенія главы Крестителя, то нужно признать, что ихъ содѣйствіе Ироду имѣло мѣсто только при заключеніи пророка въ темницу, такъ какъ здѣсь только оно и могло быть нужнымъ тетрарху. Уроженецъ Іудей, дѣйствовавшій на границахъ этой страны съ его владѣніями, Іоаннъ не подлежалъ его власти и находился въ вѣдѣніи римскаго прокуратора въ Палестинѣ Понтія Пилата. Фарисей и книжники, поѣтому, могли облегчить для него дѣло преслѣдованія и наказанія Іоанна такимъ образомъ, что оклеветали пророка предъ Пилатомъ ¹⁾ и достигли того, что тотъ согласился, уступая ихъ желанію, выдать пророка въ руки Ирода. Что такова именно была роль книжниковъ въ исторіи мученичества Іоанна Крестителя, указанія на это можно находить въ самомъ Евангеліи. Повѣствуя о возвращеніи Спасителя изъ Іудей въ Галилею, евангелисты свидѣтельствуютъ, что событіе это послѣдовало по заключеніи Іоанна въ темницу и было отчасти вызвано мученическимъ исходомъ дѣятельности Крестителя. „Когда услышалъ Іисусъ, что Іоаннъ преданъ“ (ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, русск. не точно: отданъ подѣ стражу); „послѣ же того, какъ преданъ былъ Іоаннъ, пришелъ Іисусъ въ Галилею“ (μετὰ δὲ τὸ παραδοῆσαι τὸν Ἰωάννην, ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν)—въ такихъ словахъ высказываются объ удаленіи Господа изъ Іудей евр. Матѳея и Маркъ (Мѳ. 4, 12; Мр. 1. 14). Выраженіе „преданъ“ несомнѣнно указываетъ на то, что Иродъ захватилъ Іоанна въ свои руки помощью измѣны, что Пред-

¹⁾ Весьма вѣроятно, что на Крестителя, подобно тому, какъ впоследствии и на Іисуса Христа (см. напр. Лк. 23, 2), фарисея возводили обвиненія именно политическаго свойства и этимъ, по нашему мнѣнію, нужно объяснить тотъ фактъ, что І. Флавій, самъ принадлежавшій къ фарисейской партіи, объясняетъ событіе усѣкновенія главы Предтечевой соображеніями Ирода политическаго характера. Этимъ, впрочемъ, не устранился совершенно и то, давно уже высказанное предположеніе, что и самъ Иродъ находилъ болѣе для себя удобнымъ сослаться именно на политическія причины, вынудившія его предать Іоанна на смерть.

течу выдали ему люди, по тѣлу или по духу близкіе къ пророку, соотечественники или ученики его. Кто именно изъ этихъ лицъ выдалъ Крестителя—синоптики не сообщаютъ, но параллельное повѣствованіе Іоанна Богослова не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что это были религіозно-нравственные водители іудейскаго народа: „когда же, пишетъ Евангелистъ, узналъ Іисусъ о дошедшемъ до фарисеевъ слухѣ, что онъ болѣе пріобрѣтаетъ учениковъ и крестить, нежели Іоаннъ, то оставилъ „Іудею и пошелъ опять въ Галилею“ (Іоан. 4, 1. 3). Замѣчаніе о томъ, что опасеніе фарисеевъ заставило Спасителя оставить землю іудейскую, рассматриваемое въ связи съ сказаніемъ синоптическихъ евангелій о заключеніи Крестителя въ это именно время въ темницу, ясно свидѣтельствуетъ, что „предательство“ Іоанна было дѣломъ фарисеевъ; только при такомъ предположеніи становится вполнѣ понятнымъ, отчего Іисусъ Христосъ нашелъ необходимымъ удалиться въ Галилею при извѣстіи о томъ, что до фарисеевъ дошелъ слухъ о Немъ, какъ Крестителѣ, и только люди, предавшіе Іоанна, могли увидеть для себя опасность въ появленіи лица, дѣятельность котораго представляла сходство съ дѣятельностію строгаго ихъ обличителя. Но предательствомъ, нужно полагать, и ограничилось участіе книжниковъ въ исторіи мученичества Іоанна Крестителя: выдавъ Предтечу Ироду и хорошо зная вражду жены его къ пророку, они могли быть вполнѣ увѣрены въ томъ, что святому проповѣднику не придется снова быть на свободѣ и продолжать свою, такъ непріятную имъ, дѣятельность, а эта увѣренность освобождала ихъ отъ дальнѣйшаго преслѣдованія св. Іоанна.

IV.

Пользуясь тѣми данными, какія получены нами при разборѣ двухъ гипотезъ, видѣвшихъ въ Крестителѣ жертву политическаго разчета и руководствуясь прямымъ сообщеніемъ евангельскихъ сказаній, попытаемся теперь освѣтить исторію мученической кончины Предтечи Христова со стороны побужденій, управлявшихъ при этомъ Иродомъ Антипою.

Историческіе памятники сохранили намъ не много свѣдѣній, основываясь на которыхъ можно бы было дать подробную и обстоятельную характеристику галилейскаго тетрарха, а потому она по необходимости должна быть кратка.

Сынъ пятой жены Ирода Великаго, самарянки Малфасы, Антипа получилъ свое образованіе въ Римѣ и это обстоятельство имѣло большое вліяніе на складъ его душевной жизни. Воспитываясь подъ вліяніемъ шумной жизни столицы тогдашняго міра, Иродъ по своимъ понятіямъ и привычкамъ близко подходилъ къ типу современнаго ему знатнаго римлянина. Рано познакомившись съ радостями и удовольствіями жизни, онъ въ нихъ только полагалъ настоящую цѣль земнаго существованія; личное благо и счастье были для него, какъ и для большинства людей его положенія, главнѣйшимъ предметомъ всей его дѣятельности. А такъ-какъ уже по самому своему рожденію Антипа обладалъ всѣми тѣми средствами, которыми пріобрѣтается такого рода счастье, такъ какъ ему не было необходимости путемъ борьбы и собственныхъ усилій стремиться къ достиженію возможности наслаждаться жизнью, то та энергія воли, которая отличала его отца, была ему совершенно чужда. Подобно большинству богатыхъ гражданъ Рима, онъ не обладалъ самостоятельнымъ твердымъ характеромъ и въ своей общественной дѣятельности постоянно нуждался въ совѣтникѣ, который бы такъ или иначе руководилъ его распоряженіями. Достигнувши званія тетрарха Галилеи и Перее, онъ даже не съ такою горячею ревностію старался о пріобрѣтеніи царскаго достоинства, съ какою заботились объ этомъ другіе потомки Ирода Великаго и „болѣе всего любилъ праздную и спокойную жизнь (Antiqu. XVIII, VII, 2). Такой, чисто эпикурейскій способъ проведенія времени усыпилъ въ немъ интересъ къ нравственнымъ вопросамъ и желаніе слѣдовать внушеніямъ совѣсти въ жизни. Если прибавить еще сюда суетвѣріе, которое такъ легко уживалось въ эпикурейцахъ той эпохи съ полпѣйшимъ равнодушіемъ къ религіозно-нравственнымъ истинамъ, то мы получимъ довольно полный образъ человѣка, которому пришлось принять такое незавидное участіе въ со-

бытіяхъ новозавѣтной исторіи. Безслѣдно для будущихъ поколѣній протекла бы его жизнь, если бы судьба роковымъ образомъ, уже на закатѣ дней, не свела его съ Иродіадой, его племянницей и женой своднаго брата Филиппа.

Выростая въ Палестинѣ среди постоянныхъ междоусобій и интригъ своихъ родственниковъ, Иродіада была совсѣмъ непохожа на тѣхъ женщинъ, которыя встрѣчались Антипѣ раньше; въ высшей степени честолюбивая, гордая, независимая она не могла не произвести на него сильнаго впечатлѣнія и неудивительно, что Иродъ, прожившій почти до старости, не испытывавъ серьезнаго чувства къ женщинѣ, полюбилъ теперь сильно и глубоко. Страсть до такой степени овладѣла всѣмъ его существомъ, что онъ рѣшился на разводъ съ своей супругою, дочерью опаснаго для него сосѣда, и не обратилъ, въ пылу увлеченія, никакого вниманія на то обстоятельство, что этотъ шагъ его неминуемо долженъ былъ вызвать вооруженное столкновение его съ оскорбленномъ тестемъ.

Иродіадѣ, въ свою очередь, открывалась сожителемъ съ тетрархомъ возможность удовлетворить ея честолюбію, найти исходъ давно уже ощущаемой ею жаждѣ широкой общественной дѣятельности, а потому „предложеніе Ирода показалось ей непротивно“ (Antiqu XVIII, V, I) и она сдѣлалась женою галилейскаго тетрарха. Слабый, безхарактерный, не руководившійся въ своей жизни никакими опредѣленными началами, Антипа послѣ того сразу же подпалъ влиянію своей энергичной супруги, любовь къ которой заставляла его исполнять всѣ ея желанія, какъ бы они ни шли въ разрѣзъ съ установившимся образомъ его жизни. А такъ какъ скромное званіе тетрарха не могло давать особеннаго простора для исполненія честолюбивыхъ плановъ Иродіады, то цѣлю послѣдней на первое время сдѣлалось—всѣми мѣрами побуждать Антипу къ пріобрѣтенію царскаго достоинства. Нерѣшительныя и рѣдкія до сихъ поръ попытки въ этомъ направленіи Ирода, благодаря настояніямъ Иродіады, сдѣлались теперь главнымъ предметомъ его стремленій. Понятно, какъ дорого было это возбужденіе душевной дѣятельности мужа его новой женѣ, какъ она должна была

стараться сохранить и укрѣпить еще болѣе такое направленіе его жизни и какъ была вынуждена заботиться объ устраненіи всего, что могло бы воспрепятствовать ея вліянію на Ирода и обратить его интересы въ другую сторону. Между тѣмъ, скоро явился человѣкъ, который своимъ вліяніемъ на Ирода могъ въ корнѣ уничтожить всѣ ея честолюбивые планы, лишить даже ее самое всякаго значенія при галилейскомъ тетрархѣ.

Проповѣдникъ строгой чистоты и покаянія, обличавшій всякія уклоненія отъ требованій правды Божіей, въ комъ бы ихъ ни замѣчалъ, св. Іоаннъ обратился съ правдивымъ обличеніемъ незаконнаго брака къ Антипѣ; безстрашно явился онъ къ тетрарху и въ лицо произнесъ ему грозныя слова: „не должно тебѣ имѣть жену брата твоего“. Смѣлое и неожиданное обличеніе пророка изумило Антипу, не видѣвшаго въ своемъ поступкѣ ничего рѣзко противорѣчившаго обыкновеннымъ брачнымъ союзамъ другихъ членовъ своего дома ¹⁾. Весьма вѣроятно, поэтому, что на первыхъ порахъ онъ не обратилъ должнаго вниманія на суровые упреки неизвѣстнаго ему проповѣдника. Вскорѣ, однако же, обстоятельства заставили его иначе отнестись ко Крестителю: до Ирода дошелъ слухъ, что обличитель его не совсѣмъ обыкновенный человѣкъ, что множество людей разнаго званія и состоянія окружаютъ Іоанна и съ охотою слушаютъ его проповѣдь, что даже сами руководители релігіозной жизнью современнаго еврейства наплись вынужденными обратиться къ нему съ формальнымъ допросомъ о сущности его дѣятельности. Это обстоятельство, съ одной стороны, возбудило въ немъ интересъ къ проповѣди Іоанна Крестителя, заставило его ближе ознакомиться съ характеромъ и смысломъ его ученія, а съ другой,—не могло не пробудить опасеній за то, какъ бы обличитель, въ виду безуспѣшности личныхъ бесѣдъ съ тетрархомъ, не призналъ болѣе цѣлесообразнымъ публично указать на соблазнительность его брака. Любовь къ Иродіадѣ не допускала и мысли о томъ, чтобы ея имя, какъ

¹⁾ Извѣстно, что браки въ близкихъ степеняхъ—обычное явленіе въ потомствѣ Ирода Великаго.

безчестной женщины, произносилось среди народа и чтобы всякій считалъ себя вправѣ обсуждать ея поведеніе; это чувство заставляло его, напротивъ, принять все зависящія отъ него мѣры къ тому, чтобы охранить любимую женщину отъ возможныхъ оскорбленій. Тѣмъ сильнѣе было подобное стремленіе, что и самой Иродіадѣ были не безызвѣстны обличенія пророка и глубоко ее раздражали. Хорошо зная, насколько противно было ея сожителство съ Иродомъ закону Моисееву и не желая въ то же время отказаться отъ той блестящей будущности, возможность которой открывалась ей этимъ сожителствомъ, она возненавидѣла Іоанна, какъ главнѣйшую помѣху къ осуществленію своихъ честолюбивыхъ плановъ; хорошо изучившая характеръ своего мужа и знакомая со средою, въ которой ей приходилось дѣйствовать, она могла опасаться даже того, чтобы подъ вліяніемъ общественнаго настроенія, возбужденнаго проповѣдію Іоанна, Антипа не рѣшился разстаться съ нею вопреки своей сердечной склонности. Нужно было, такимъ образомъ, спѣшить покончить съ Предтечей,—чтобы послѣ не пришлось сожалѣть объ опущенномъ времени, а непрестанныя понужденія любимой женщины сильно вліяли и на рѣшимость Ирода принять энергичныя мѣры къ прекращенію дѣятельности пророка.

Однако, тетрархъ галилейскій не могъ распоряжаться Іоанномъ, какъ своимъ собственнымъ подданнымъ; для удовлетворенія желанію Иродіады, ему необходимо было просить согласія на арестованіе Крестителя у римскаго намѣстника въ Іудеѣ, Понтія Пилата. Между тѣмъ, находясь въ враждѣ съ послѣднимъ, Иродъ признавалъ въ высшей степени неудобнымъ для себя обращаться къ его содѣйствію, даже и въ такомъ дѣлѣ. Ненависть фарисеевъ къ Іоанну пришлась, при такихъ обстоятельствахъ, какъ нельзя болѣе, кстаті для осуществленія желанія Антипы. Лично недовольные проповѣдію Предтечи, давно уже искавшіе случая погубить его, но бывшіе не въ состояніи склонить къ его преслѣдованію Пилата, который не находилъ въ народномъ учителѣ ничего подозрительнаго въ политическомъ отношеніи, озлобленные водители іудеевъ предложили свое содѣйствіе Ироду. Не смотря на все свое нера-

сположеніе къ тетрарху. они рѣшили воспользоваться единственнымъ представлявшимся имъ средствомъ къ избавленію себя отъ Іоанна и своими происками предъ Пилатомъ достигли того, что этотъ безхарактерный правитель, не желая дѣлать насилія невинному человѣку самъ, допустилъ выдать его Антипѣ.

Книжники, такимъ образомъ, достигли своей цѣли и избавились отъ суроваго проповѣдника. Ироду представилась полная возможность поступить по своему усмотрѣнію съ выданнымъ въ его руки пророкомъ. Слѣдовало бы ожидать, что теперь, по настоянію оскорбленной жены тетрарха, немедленно послѣдуетъ казнь св. Іоанна. Однако, этого не случилось. Отношеніе Ирода къ своему узнику, наоборотъ, существенно начало съ сихъ поръ измѣняться. Если уже и прежде Креститель возбуждалъ своею проповѣдію интересъ къ себѣ со стороны Антипы, которому не приходилось еще въ своей жизни встрѣчать подобнаго учителя нравственности; если любопытство и раньше быть можетъ заставляло тетрарха выслушивать обличительную рѣчь пророка, то теперь съ новою жаждою поспѣшилъ онъ узнать сущность ученія Іоаннова. Правда, мало было утѣшительнаго для эпикурейца-правителя въ словахъ Предчети о необходимости полного нравственнаго возрожденія; много горькаго доставляли ему обличенія пророка за незаконную связь съ Иродіадой и „за все, что онъ сдѣлалъ худого“; но властное слово Іоанна пробуждало иногда и у него дремлющій голосъ совѣсти; не въ конецъ испорченный воспитаніемъ и предшествовавшей встрѣчѣ съ Крестителемъ жизнью, Иродъ не потерялъ окончательно способности дѣлать добро; нерѣдко, поэтому, бывали минуты, когда онъ „съ удовольствіемъ“ начиналъ слушать Іоанна, убѣждался, что „онъ мужъ праведный и святой“ и подъ вліяніемъ рѣчей его „многое дѣлалъ“ такого, что было совершенно противно его прежнему образу дѣйствій. Въ такія мгновенія Иродъ далеко становился отъ мысли объ убіеніи Крестителя и считалъ своею обязанностію охранять его отъ злобныхъ умысловъ Иродіады (Мр. 6, 20). Но, съ другой стороны, не ослабѣвала въ немъ и грѣховная страсть къ Иродіадѣ, а такъ какъ не уменьшалась и нена-

висть послѣдней къ Іоанну, то перѣдки были и такіе моменты, когда, выданный изъ терпѣнія грозными словами Предтечи о необходимости оставить „жену брата своего“, Иродь самъ „хотѣлъ убить его“ и только страхъ предъ народомъ, который видѣлъ въ Іоаннѣ пророка, сдерживалъ его гнѣвные порывы (Матѳ. 14, 5). Въ немъ началась теперь внутренняя борьба пробудившихся добрыхъ чувствованій съ застарѣлыми грѣховными привычками и стремленіями, и Иродіадѣ необходимо было употребить всю силу своего вліянія на мужа, чтобы высокій нравственный авторитетъ Крестителя не заслонилъ въ глазахъ Ирода любовь къ ней и готовность слѣдовать ея желаніямъ. Легко понять послѣ этого, до какой степени усилилась ея ненависть къ великому пророку, какъ пламенно желала она его смерти, которая бы возвратила тетрарха снова подъ ея исключительное вліяніе.

Долго колебался Иродь, не зная въ какую сторону ему склониться, долго не сдавался онъ на просьбы своей жены; но наступило, однако, время, когда онъ вынужденъ былъ уступить настояніямъ Иродіады. Произошло это въ знаменательный для него день его рожденія. Радостью и шумнымъ весельемъ открылся этотъ день во дворцѣ Ирода. Въ великолѣпномъ замкѣ Махеронскомъ, построенномъ еще расточительнымъ отцомъ Антипы, собрались принести свои поздравленія тетрарху его вельможи, военачальники и галилейскіе старѣйшины—саддукеи. И вотъ въ это-то время, когда Иродь такъ беззаботно пирувалъ со своими гостями, Иродіада и задумала привести въ исполненіе свой кровавый умыселъ. Молодая красавица, дочь ея, является въ залъ пиршества и исполняетъ предъ собравшимся тамъ, полу-опьянѣвшимъ, обществомъ одинъ изъ тѣхъ восточныхъ танцевъ, которые такъ сильно дѣйствовали на развращенное воображеніе богачей того времени. Въ высшей степени восхищенный пляскою дочери, Антипа даетъ ей торжественное обѣщаніе отдать все, чего бы только она ни пожелаала, а Саломія, по совѣту матери, смѣло произноситъ предъ нимъ ужасныя слова: „хочу, чтобы ты далъ мнѣ теперь же на блюдѣ голову Іоанна Крестителя“. Позднее сожалѣніе о

необдуманной клятвѣ охватило сердце Ирода, когда онъ понялъ, чья жизнь должна пресѣчься по его собственному приказанію. Внутренній голосъ совѣсти давно уже убѣждалъ его въ томъ, что Іоаннъ невиновенъ ни въ какихъ злобныхъ противъ него замыслахъ, что одно стремленіе призывать людей къ нравственной правдѣ руководитъ всѣми его обличеніями и что встрѣчъ съ святымъ проповѣдникомъ самъ онъ обязанъ сознаніемъ многихъ истинъ, отъ которыхъ далеко стоялъ прежде—ясно представивъ все это Иродъ чувствовалъ, что не должно ему дать согласія на убіеніе св. Іоанна. Но, съ другой стороны, любовь къ Иродіадѣ не допускала нанести послѣдней такой жестокой для нея ударъ отказомъ въ удовлетвореніи просьбы „пльсавицы“. Зная, на сколько сильна была ненависть жены его къ пророку, Иродъ могъ подумать, что это—послѣдняя ея попытка склонить его къ убійству пророка, что быть можетъ окончательный разрывъ послѣдуетъ между ними, если и на этотъ разъ онъ окажется прежнее сопротивленіе ея желанію. Тяжелая борьба долга съ грѣховнымъ чувствомъ была, потому не продолжительна; вліяніе Иродіады, болѣе соотвѣтствовавшее глубоко укоренившимся порочнымъ склонностямъ и привычкамъ, оказалось сильнѣе вліянія высоконравственной личности Предтечи; неумѣстная боязнь оказаться, „клятвопреступникомъ“, человѣкомъ невѣрнымъ своему слову, и совѣты „возлежащихъ“ гостей, не придававшихъ особенной важности жизни непонятаго ими проповѣдника—аскета, недоумѣвавшихъ, почему тетрархъ такъ замедлилъ исполненіемъ желанія красавицы-дочери, окончательно опредѣлили рѣшимость Антипы и онъ „пославъ оруженосца, велѣлъ принести голову Іоанна“.

Такъ слабый безхарактерный человѣкъ предалъ на смерть величайшаго изъ пророковъ!... Дикая радость охватила Иродіаду, когда она увидѣла принесенную ей голову ненавистнаго обличителя, когда убѣдилась, что уста, такъ безстрашно громившія ее при жизни, умолкли теперь навсегда; въ порывѣ безумнаго восторга поспѣшила она насладиться своимъ мще-

ніемъ—взяла иглу и пронзила его языкъ, съ котораго не сходили слова обличенія и вразумленія ¹⁾....

Главною виновницею смерти св. Іоанна Предтечи была, такимъ образомъ. Иродиада; для удовлетворенія ея злобному мщенію принесена была въ жертву жизнь величайшаго „изъ рожденныхъ женами“; что же касается самого Ирода Антипы, то согласіе на убіеніе Крестителя было съ его стороны такой же пассивной уступкой постороннему вліянію, каковой явилось впоследствии приказаніе Пилата распять Того, Предтечей котораго былъ св. Іоаннь.

В. Покровскій.

¹⁾ Синаксарь на усѣкновеніе честныя главы св. славнаго пророка, Предтечи и Крестителя Господни Іоанна. Книга житій святыхъ. Іюльская четверть, л. 545 об., изд. 1767 г.

ОВЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА
ВѢРА и РАЗУМЪ
въ 1895 году.

Изданіе богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1895 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столбниниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **65 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бренгано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Вожіе внутри васъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1894 года.

Харьковъ. Губернская Типографія

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Ноября 1894 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій.

Всроу разумъаемъ (Евр. 11, 3).

Корень премудрости, еже боятися Господа
(Сирах. 1, 20).

Разумъ премудраго яко потокъ умножится
(Сирах. 21, 16).

(Продолженіе *).

II.

Преосвященный Теофанъ принадлежитъ къ числу плодovitѣйшихъ и замѣчательнѣйшихъ церковныхъ писателей нашего времени. Обладая отъ природы выдающимися умственными способностями и другія духовныя дарованія имѣя въ изобиліи, получивъ основательное образованіе ума и стройное развитіе всѣхъ силъ души, глубоко и всесторонне изучивъ самые первоисточники христіанскаго ученія—Св. Писаніе и св. Преданіе (писанія св. Отцевъ и учителей церкви, каноны церковныя, кругъ богослужебныхъ книгъ и проч.), будучи хорошо знакомъ съ литературными языками, древними и новыми, а нѣкоторыми изъ нихъ (накъ напр. новогреческимъ и французскимъ) и владѣя свободно въ рѣчи устной, преосв. Теофанъ уже въ зрѣлыхъ, сравнительно, лѣтахъ и слѣдовательно съ зрѣлою мыслию выступилъ на поприще учено-литературной дѣятельности. Такому позднему выступленію на поприще учено-литературной дѣятельности способствовали и быстрыя, часто неожиданныя для него самого, передвиженія по службѣ. При этомъ въ каждомъ родѣ службы, къ тому же по большей части весьма различномъ отъ предшествующаго, преосвященному Теофану едва въ пору было, такъ сказать, осмотрѣться и освоиться съ новымъ предметомъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1894 г., № 13.

или цѣлымъ рядомъ предметовъ занятій и почти совѣзмъ некогда было заниматься учено-литературными трудами, если не считать плодовъ умственной работы обязательной, по большей части даже и не издававшихся свѣта въ печати, каковы школьныя упражненія, не исключая и магистерской диссертациі, очередныя проповѣди школьнаго періода и начальныхъ годовъ служебной дѣятельности, лекціи академическія, мнѣнія по разнымъ вопросамъ, писанныя по требованію начальства и т. п. ¹⁾. Къ тому же, какъ извѣстно, въ Николаевское царствованіе, къ которому принадлежатъ начальные годы дѣятельности преосв. Теофана, и не такъ легко было проводить въ печать учено-литературныя труды вслѣдствіе строгости цензурныхъ требованій, недостаточности числа изданій, въ которыхъ можно было бы помѣщать эти труды, и другихъ условій. Въ отношеніи къ преосв. Теофану собственно, это обстоятельство, безъ сомнѣнія, имѣло болѣе благопріятныя, нежели неблагопріятныя послѣдствія, давая ему возможность болѣе сокровищъ ума собирать для того, чтобы и плоды его производительности, какъ болѣе зрѣлыя, оказались болѣе вкусными, удобоваримыми и питательными духовно. Изучивъ науку и жизнь во всѣхъ направленіяхъ и проявленіяхъ, встрѣчаясь на своемъ жизненномъ и служебномъ пути со множествомъ людей разныхъ классовъ не одного лишь русскаго народа, а и многихъ другихъ народовъ, разныхъ степеней образованія, различныхъ направленій въ развитіи ума и нравственности, разныхъ возрастовъ, испытавъ самъ разнаго рода жизненныя неудобства и нужды, скорби и радости, при его отъ природы весьма чувствительномъ сердцѣ, но за то имѣя твердое и непоколебимое основаніе въ религіи и нравственности, въ православіи, въ церковности, преосвященный Теофанъ тѣмъ болѣе сильнымъ, основательнымъ и во всѣхъ отношеніяхъ полезнымъ и благопотребнымъ учено-литературнымъ дѣятелемъ или, точнѣе, церковнымъ писателемъ явился послѣ такой предварительной подготовки, нежели какимъ бы онъ явился, если бы выступилъ въ печати раньше.

¹⁾ Въ доказательство этого достаточно обратить вниманіе напр. хотя бы на переписку преосв. Теофана съ преосв. Аркадіемъ Олонецкимъ въ *Христ. Читаніи* за 1894 г., № № 7—8, стр. 69—107.

Впрочемъ во всякомъ случаѣ начало и первые опыты учено-литературной дѣятельности преосв. Теофана относятся къ Николаевской же эпохѣ; завершеніе же и наилучшая пора ея принадлежать продолжительному періоду пребыванія преосвященнаго въ Вышенской пустыни. Аналитическое разсмотрѣніе опытовъ учено-литературной производительности преосв. Теофана въ хронологическомъ порядкѣ происхожденія ихъ будетъ для насъ естественнымъ и наибудобнѣйшимъ путемъ къ синтетическому ихъ разсмотрѣнію и раздѣленію по группамъ со стороны содержанія, внутренняго и внѣшняго характера ихъ.

Начало учено-литературной дѣятельности преосв. Теофана относится къ періоду обученія его въ Кіевской духовной академіи. Первымъ произведеніемъ его, увидѣвшимъ свѣтъ въ печати, было слово на *Вознесеніе Господне*, произнесенное въ 1840 году, когда авторъ его былъ еще міряниномъ и учился на старшемъ (двухгодичномъ) курсѣ въ академіи, въ предпоследнемъ учебномъ году. Оно сказано на текстъ: *И ти (Апостолы) поклонишася ему (возносящемуся Господу) и возвратишася въ Иерусалимъ съ радостію великою*, и разсуждаетъ „о высококомъ знаменованіи и силѣ Вознесенія“ Господня „для самаго вознесшагося Господа“, „для всего міра видимаго и невидимаго“ и „для рода человѣческаго, — для насъ самихъ“. Это слово впервые напечатано было лишь въ 1859 году, въ бытность преосв. Теофана, въ санѣ архимандрита, ректоромъ С.-Петербургской духовной академіи и имъ самимъ издано было ¹⁾. Затѣмъ слѣдуетъ рядъ проповѣдей, произнесенныхъ по долгу служенія въ Новгородѣ, въ 1843 и 1844 г.г. и въ Петербургѣ въ 1845 г., и именпо, въ 1843 г. „На Воздвиженіе Честнаго Креста Господня“;

¹⁾ Въ сборникѣ, подъ заглавіемъ: *Слова С.-Петербургской духовной академіи ректора архимандрита Теофана*, стр. 137 и дал. Спб. 1859. Здѣсь издатель (онъ же и авторъ) не означилъ времени произнесенія проповѣди, а для болѣе позднаго, Авоискаго издавія 1883 года, помѣтилъ время произнесенія какъ другихъ, такъ и этой проповѣди. Разумѣемъ *Слова на Господскіе, Богородичные и торжественные дни*, стр. 169—179. Москва, 1883. О томъ, что самъ преосв. Теофанъ помѣчалъ годы произнесенія проповѣдей въ семь послѣднемъ изданіи, сообщалъ намъ племянникъ его, раньше упомянутый А. Г. Говоровъ, которому, какъ и другому племяннику преосв. Теофана, Н. А. Крутикову, за ихъ сообщенія намъ о жизни и трудахъ преосвященнаго, мы и приносимъ нашу глубокую благодарность.

на текстъ: *Якоже Моисей вознесе змію въ пустыни, тако подобаетъ возвестися Сыну Человѣческому, да всякъ вѣрующій въ оныя не погибнетъ, но имать животъ вѣчный*—(Іоан. 3, 14—15),—проповѣдь, разсуждающая о тайнѣ Креста Христова и поучающая сей тайнѣ „чтобъ видѣть, какъ течетъ изъ него (Креста) истинная жизнь“¹⁾, а въ 1844 году—двѣ проповѣди: „въ день св. Пасхи“—на слово церковной пѣсни: *Воскресеніе Твое, Христе Спасе, Ангели поютъ на небеси, и насъ на земли сподоби чистымъ сердцемъ Тебе славити*, раскрывающая ученіе о томъ, „какія чувства должно возбудить намъ въ своемъ сердцѣ, чтобы изъ слиянія ихъ могла образоваться пѣснь, достойная славы Воскресшаго Господа“ и пѣнія ангельскаго²⁾, и—на Рождество Пресвятыя Богородицы и день рожденія Великаго князя (впослѣдствіи Наслѣдника Цесаревича), Николая Александровича“, сказанная на текстѣ: *Блаженъ языкъ, емуже есть Господь Богъ его, люди яже избра въ настѣіе себѣ* (Псал. 32, 12) и разсуждающая, при изображеніи благодѣяній Божіихъ къ русскому православному народу, объ условіяхъ полученія этихъ благодѣяній и способахъ къ обезпеченію милости Божіей къ намъ и на будущее время³⁾; наконецъ Петербургская проповѣдь 1845 года произнесена въ день Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы на слова припѣва: *благовѣстуй, земле, радость велию, хвалите небеса Божіи слову* и разсуждаетъ о томъ, какою радостію позволительно намъ въ состояніи нашего паденія радоваться,—радостію о спасеніи нашемъ отъ грѣха чрезъ Христа, родившагося отъ Дѣвы, объ устроеніи царствія Божія на землѣ и объ основаніи церкви Христовой, спасающей насъ тайнствами и другими своими установленіями⁴⁾. Изъ этихъ проповѣдей до 1859 года напечатаны только двѣ проповѣди, именно слово на Воздвиженіе Креста—въ *христіанскомъ чтеніи* за 1858 г. ч. II, стр. 196—202 и слово въ день Благовѣщенія,—тамъ же за 1846 годъ

1) См. по изданію 1859 года, стр. 235 и дал. и по изданію 1883 г. стр. 262 и дал.

2) По изданію 1859 г. стр. 105 и дал., а по изданію 1883 г. стр. 148 и дал.

3) По изданію 1859 г., стр. 285—297 и по изданію 1883 года стр. 244—253.

4) По изданію 1859 г. стр. 69—83 и по изданію 1883 г. стр. 87—96.

ч. I, стр. 463—479,—та и другая безъ означенія имени автора, по обычаю тѣхъ временъ ¹⁾). Кромѣ сотрудничества въ академическомъ журналѣ: *Христіанское чтеніе*, преосв. Теофанъ, въ бытность свою на службѣ въ С.-Петербургской духовной академіи (1844—1847 гг.) довольно много трудился еще для журнала „Маякъ“, издававшася весьма благочестивымъ человекомъ и глубокимъ патриотомъ С. О. Бурачкомъ, съ которымъ и послѣ прекращенія изданія „Маяка“ (въ 1846 году) велъ оживленную переписку до самой кончины его (въ 1876 году), а послѣ кончины—съ семействомъ его ²⁾), по скромности и въ этомъ журналѣ не означая своего имени подъ статьями, надъ которыми такъ или иначе трудился. Въ качествѣ бакалавра академіи преосв. Теофанъ читалъ лекціи по нравственному и пастырскому богословію. Какъ человекъ идеальный, весьма высоко настроенный, онъ и лекціи свои читалъ въ возвышенномъ тонѣ, придавая имъ характеръ аскетики, возвышеннаго, истинно-христіанскаго, строго—православнаго нравственнаго ученія, основаннаго на св. писаніи и святоотеческихъ, преимущественно аскетическихъ писаніяхъ. Изъ лекцій своихъ за 1844—1847 годы преосв. Теофанъ въ то время ничего не печаталъ въ болѣе или менѣе цѣльномъ видѣ; но работалъ изъ нихъ многое для печати послѣ уже возвращенія своего со службы на востокъ. Сюда относятся: а) значительныя части нѣкоторыхъ отдѣловъ изъ писемъ о христіанской жизни, впервые изданныхъ въ 1858—1860 годахъ; б) *Путь ко спасенію (краткій очеркъ аскетки)*, въ первый разъ вышедшій изъ печати въ 1868—1869 годахъ и в) трактатъ: *Что необходимо покоявшемуся и вступившему на добрый путь спасенія?* писанный, какъ значится въ самомъ заглавіи его, въ 1847 году, а изданный впервые лишь въ 1882 году.—*Письма*

¹⁾ Обыкновенно въ то время выставлялись въ печати (въ журналахъ) лишь имена знаменитыхъ проповѣдниковъ. Преосвященный же Теофанъ, даже когда былъ ректоромъ академіи, далеко не всегда выставлялъ въ печати свое имя и только когда возведенъ былъ въ санъ епископа, сталъ выставлять свое имя въ печати.

²⁾ Напримѣръ съ дочерью С. О. Бурачка Ольгой Степановною, которой мы приносимъ нашу глубокою благодарность за сообщеніе о томъ свѣдѣніи и писемъ преосв. Теофана.

о *христіанской жизни* писаны въ разное время, но собраны и обработаны для печати, съ присоединеніемъ нарочито обработанныхъ трактатовъ и отдѣловъ, подходящихъ къ цѣли „писемъ“, уже въ 1858—1860 годахъ ¹⁾. Отдѣльныя статьи въ 1 выпускѣ этихъ „Писемъ“: „Объ исправленіи сердца“, „О борьбѣ со грѣхомъ“ и „о благодати всесвятаго Духа“, извлеченныя изъ отечниковъ статьи въ прибавленіи къ 2-му выпуску и особенно 3 и 4 выпуски „Писемъ“ и спеціальныя прибавленія къ этимъ выпускамъ: „О началѣ христіанской жизни“, „подробное указаніе дѣйствій христіански—благодатной жизни и жизни грѣховной на всѣ способности человѣка“ (приб. къ 3-му вып.) и „Обязанности христіанъ относительныя: семейственныя, церковныя и гражданскія“ (приб. къ 4-му вып.), суть несомнительно особые трактаты, отражающіе на себѣ слѣды давнихъ академическихъ работъ ихъ автора по каедрѣ нравственнаго богословія. Не даромъ впоследствии, и именно въ 1890 году. преосв. Теофанъ, издавая въ свѣтъ свое *Начертаніе христіанскаго нравоученія* (Москва, 1891) ²⁾, счелъ нужнымъ къ сему заглавію присоединить въ скобахъ пояснительное замѣчаніе: „Это тоже, что письмо о христіанской жизни, выпуски третій и четвертый, съ небольшими передѣлками и нѣсколькими прибавленіями, какихъ потребовала система нравоученія“, иначе сказать, прямо признаетъ за означенными прибавленіями къ 3-му и 4-му выпускамъ значеніе системы, почему въ предисловіи къ *начертанію* и говоритъ: „Третій и четвертый выпуски Писемъ о христіанской жизни содержатъ полный очеркъ христіанскаго нравоученія въ системѣ особаго рода. Какъ эту систему въ письмахъ затруднительно видѣть, а между тѣмъ ознакомиться съ нею, какъ мнѣ думается, не бесполезно для желающихъ точнѣе изучить сей предметъ: то мнѣ пришло на мысль отмѣнить форму писемъ и издать очеркъ хр. нравоученія въ обычной формѣ систематическихъ писаній. При этомъ потребовалось не много труда: надо было уничтожить форму писемъ и распредѣлить все по на-

¹⁾ Первый выпускъ *Писемъ о христіанской жизни*, быстро распроданный въ первомъ своемъ изданіи, уже вторымъ изданіемъ помѣченъ цензурнымъ разрѣшеніемъ отъ 28 октября 1859 года, а въ свѣтъ вышелъ къ 1860 году.

²⁾ Цензурное дозволеніе къ этому изданію помѣчено 3-мъ сентября 1890 года.

длежащимъ рубрикамъ, и сдѣлать нѣсколько прибавокъ, кои составляютъ теперь небольшое отдѣленіе подъ заглавіемъ: *основы христіанской жизни*“. Что же касается до сочиненія: *Путь ко спасенію*, важнѣйшаго и популярнѣйшаго изъ сочиненій преосв. Теофана, то о немъ самъ преосв. Теофанъ говоритъ не рѣдко, какъ о произведеніи, бывшемъ плодомъ академическихъ работъ надъ лекціями по нравственному богословію. Такъ въ письмѣ къ г. Корякину отъ 21 марта 1888 года преосвященный говоритъ объ этой книгѣ: „Шлю вамъ книгу. Въ ней увидите себя, какъ были въ отрочествѣ, какъ испортились,—и какъ исправились, и что предлежить... Она писана больше 40 лѣтъ назадъ, но не остарѣла“¹⁾. И еще яснѣе въ письмѣ къ тому же лицу отъ 16 іюня того же 1888 года: „Прочитали Путь ко спасенію?—Добрѣ... И еще прочитайте когда-нибудь. Тутъ все, что мною писалось, пишется и будетъ писаться. Это мои уроки академіи студентамъ С.-Петербургской. Конспектъ пересмотрѣвъ съ о. архимандритомъ Игнатіемъ—послѣ бывшимъ архіереемъ Брянчаниннымъ, и имъ одобренъ. Это было въ 46—7 годахъ“²⁾. Наконецъ, трактатъ: *Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасенія?* о которомъ самъ сочинитель, при изданіи его въ 1880 годахъ, замѣтилъ подъ заголовкомъ: „Писано въ 1847 году“, очевидно, также стоитъ въ тѣсной связи съ академическою работою его, сейчасъ указанною: „Путь ко спасенію“; ибо и разсуждаетъ о томъ, что „покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасенія потребно: 1) предать себя руководителю на пути семъ; 2) обложить себя правилами, какъ что дѣлать; 3) быть готову на труды и скорби; ибо вступилъ на тѣсный и прискорбный путь; 4) и чтобъ выдержать все, горѣть духомъ или имѣть горячую ревность о спасеніи и богоугожденіи“. Иначе сказать, и въ этомъ трактатѣ заключается то, о чемъ такъ много, едва не постоянно и настойчиво

¹⁾ Душен. Чтеніе за 1894 г., № 7, стр. 413.

²⁾ Тамъ же, № 8, стр. 563. Архимандритъ, впоследствии епископъ Игнатій Брянчанинъ, извѣстный аскетъ и составитель „Аскетическихъ опытовъ“ скончался въ 1868 году на покой въ Бабаевскомъ монастырѣ, Костромской епархіи. Съ 1834 года онъ былъ настоятелемъ Сергіевой пустыни, что близъ С.-Петербурга и оставался въ этой должности до 1857 года.

писалъ преосв. Теофанъ во все послѣднее 40-лѣтіе своей жизни. А то, что въ первомъ отдѣлѣ трактата говорится о первомъ видѣ руководства—*церковномъ пастырствѣ* ¹⁾, относится и къ пастырскому богословію, которое также преподавалъ преосв. Теофанъ въ академіи С.-Петербургской.

Уже и въ разсмотрѣнныхъ доселѣ учено-литературныхъ произведеніяхъ преосв. Теофана видно обширное знакомство его, кромѣ св. Писанія и произведеній духовной письменности современной ему, въ особенности съ святоотеческою и по преимуществу, какъ мы замѣтили, аскетическою литературою. Аскетическія Писанія, заключающіяся въ такъ называемомъ „Добротолюбіи“, писанія св. Отцовъ: Василія Великаго, Іоанна Златоустаго, Іоанна Лѣствичника, Исаака Сирина и другихъ весьма часто именуются и болѣе или менѣе значительныя по объему выдержки изъ нихъ приводятся въ разсмотрѣнныхъ доселѣ трудахъ преосв. Теофана. Еще болѣе познакомился съ ними, при томъ по самымъ первоисточникамъ, преосв. Теофанъ во время служенія своего на востокѣ, въ Іерусалимѣ и Константинополѣ (въ 1847—1857 годахъ). Приложение ко 2 выпуску *Писемъ о христіанской жизни* не даромъ и прямо носитъ заглавіе, въ позднѣйшемъ его изданіи (1891 г.): *Сборникъ аскетическихъ писаній, извлеченныхъ изъ патериковъ обители св. Саввы освященнаго, что близъ Іерусалима*, и еще въ прежнемъ изданіи *Писемъ о христіанской жизни* преосв. Теофанъ говоритъ о семъ приложеніи: „Въ монастырѣ св. Саввы освященнаго мнѣ случилось пересмотрѣть множество книгъ, озаглавливаемыхъ: *Патерикъ—очетникъ*. Это большею частію сборники статей, извлеченныхъ изъ писаній св. Отцовъ. Читалъ старецъ святаго отца и записывалъ для памяти, что особенно казалось ему хорошимъ; читалъ другаго и тоже дѣлалъ, и т. д. Таково происхожденіе почти всѣхъ сихъ отечниковъ. Но между статьями, входящими въ составъ ихъ, много оказалось такихъ, коихъ писателями должно признать самихъ же старцевъ Саввинской обители. Что въ нихъ написано, то надо признать плодомъ не изученія, а опыта“ ²⁾. А въ предисловіи

¹⁾ См. стран. 52 и дал. по 2-му Аѳонскому изданію (М. 1889).

²⁾ *Письма о христіанской жизни*, вып. 2, стр. 6 изд. 2. Спб 1862.

къ помянутому „Сборнику аскетическихъ писаній“, преосв. **Феофанъ** къ сему добавляетъ: „Статьи эти очень назидательны; и я счелъ излишнимъ перевести ихъ на нашъ языкъ,—и перевелъ еще въ Иерусалимѣ.—Онѣ напечатаны во второмъ выпускѣ Писемъ о христіанской жизни и составляютъ прибавленіе къ нимъ“. Равно также и тамъ же, въ Иерусалимѣ, преосв. **Феофанъ** познакомился и ознакомилъ русское общество съ другимъ аскетическимъ сборникомъ, подъ, заглавіемъ: *Митериконъ. Собраніе наставленій аввы Исаіи всечестной инокинѣ Теодорѣ*. Въ предисловіи къ этому сборнику, по его изданію 1891 года, преосв. **Феофанъ** пишетъ: „Въ бытность мою въ Иерусалимѣ попалась мнѣ на глаза въ библіотекѣ о. архимандрита (потомъ Преосвященнаго) **Порфирія** рукописная книга наставленій аввы Исаіи всечестной монахинѣ **Феодорѣ**, надписанная имъ **Митериконъ** и пріобрѣтенная на **Авонѣ**. Пересмотрѣвъ сію книгу, я пришелъ къ мысли, что хорошо бы было познакомить съ нею нашихъ благоговѣйныхъ инокинъ, для которыхъ прямо назначенныхъ книгъ у насъ не имѣется. Въ сей мысли я рѣшился перевести ее, и перевелъ тамъ же въ Иерусалимѣ. Переводъ этотъ былъ посланъ въ редакцію Воскреснаго чтенія, и напечатанъ въ семъ журналѣ въ 1853—1859 годахъ ¹⁾, откуда теперь извлеченъ и издается особою книжкою... Переведено не все, но не по моему произволу, а по состоянію рукописи. Существеннаго впрочемъ ничего чрезъ это не теряется. Подлинная рукопись находится въ публичной библіотекѣ, вмѣстѣ съ другими книгами Преосвященнаго **Парфирія**. Рукопись 1450 г.“ ²⁾. Къ промежутку между первыми (1847—1854) и послѣдними (1856—1857) годами служенія преосв. **Феофана** на востокѣ относятся его проповѣди, произнесенныя въ годы служенія его опять на учебно-воспитательномъ поприщѣ, т. е.

¹⁾ Т. е. собственно говоря, начиная съ 1854 и кончая 1858 годомъ, такъ какъ журналъ „Воскресное Чтеніе“ выходилъ начиная съ Пасхи одного года (напр. 1853) и кончая страстною недѣлею слѣдующаго (напр. 1854) года, а разсматриваемый трудъ преосв. **Феофана** подъ заглавіемъ: „Достопамятныя взрѣченія св. жень подвижницъ, собранныя аввою Исаіею для пречестной монахини **Феодоры**“, и начался печатаніемъ въ *Воскр. Чтеніи* за 1853—1854 годъ (XVII) съ № 44, конченъ же въ № 32 за 1858—1859 годъ (XXI).

²⁾ См. **Авон.** изданіе (Москва) 1891 г. стр. 3—4 предисловія.

въ Петербургѣ и въ Петрозаводскѣ, и именно произнесенное въ 1855 году слово въ день Сочествія св. Духа и сказанныя въ 1856 году проповѣди въ новый годъ и въ великій пятокъ. Всѣ три проповѣди, изъ коихъ двѣ послѣднія, кромѣ помянутыхъ выше собраній изд. 1859—1883 года, въ которыхъ напечатана и первая изъ нихъ, напечатаны были еще въ *Христіанскомъ Читеніи* за 1859 г. ч. I (стр. 3—13 и 336—350), въ разныхъ видахъ и по разнымъ поводамъ, говорятъ объ одномъ главномъ предметѣ,—о покаяніи.

Гораздо болѣе обильнымъ плодами учено-литературной дѣятельности преосв. Теофана былъ послѣдующій за служеніемъ его на востокѣ періодъ его общественнаго служенія, т. е. періодъ служенія его въ должности ректора С.-Петербургской духовной академіи (1857—1859 гг.). Къ этому же періоду его служенія относится и наиболѣе оживленное и дѣятельное сотрудничество его въ академическомъ журналѣ: *Христіанское Читеніе*. Въ этомъ журналѣ, который и выходилъ тогда подъ его главнымъ наблюденіемъ, печатаемы были предварительно и проповѣди его, въ большей ихъ части, какъ изъ прежнихъ, такъ и изъ произнесенныхъ въ это время (т. е. въ 1857—1859 годахъ) и нѣкоторыя статьи, вышедшія потомъ въ особыхъ сборникахъ. Такъ, маленькій сборникъ, подъ заглавіемъ: *Предостереженіе отъ увлеченія духомъ настоящаго времени. Сочиненіе ректора С.-Петербургской духовной академіи архимандрита Теофана*. С.Пб. 1858. 8-о тип. Стр. 82., имѣетъ въ составѣ своего содержанія статьи: I. Письмо духовнаго отца къ смущенному рѣчами вольнодумцевъ (стр. 3—19); II. О прогрессѣ (стр. 21—43). III. О возрожденіи (стр. 44—72) и IV. О св. храмѣ (стр. 73—82). Изъ нихъ первая статья напечатана была предварительно въ *Христіан. Читеніи* за 1858 г. ч. I, стр. 343—352; слѣдующія за ней двѣ, которыя суть ни больше ни меньше какъ проповѣди,—одна („О прогрессѣ“)—въ день восшествія на престолъ Государя Императора Александра Николаевича 19 февраля 1858 года, а другая („О возрожденіи“)—въ день рожденія того же Императора 17 апрѣля 1858-го же года,—въ *Христіанскомъ же Читеніи* за 1858 г. ч. I, стр. 207—220 и 353—370; а послѣдняя („О

св. храмѣ“), которая есть также проповѣдь на освященіе при-
дѣла св. великомученицы Екатерины въ С.-Петербургскомъ
Исаакіевскомъ соборѣ, произнесенная 1 іюня того же 1858
года,—въ *Духовной Бесѣдѣ* за 1858 годъ, т. II, стр. 381—
388. Изъ прочихъ же, прежнихъ и новыхъ проповѣдей, преосв.
Феофанъ, въ бытность свою еще ректоромъ академіи, составилъ
и издалъ сборникъ, подъ заглавіемъ: *Слова С.-Петербургской
духовной академіи ректора архимандрита Феофана*. Спб. 1859,
8-о стр. II + 327. Большую часть словъ этихъ можно видѣть
напечатанною и въ *Хрстіанскомъ Читеніи* за 1858 г. ч. I,
429—436; II, 196—202; 203—215¹⁾; 391—399; 1859, I, 3—
13; 246—256; 336—350 и т. д. Какъ помянутый Малый
Сборникъ („Предостереженіе“), такъ и многія изъ проповѣдей
сборника 1859 года, особенно произнесенныхъ въ чреватое
немаловажными событіями внутренней политики новое царство-
ваніе Государя Императора Александра Николаевича, направ-
лены противъ неблагопріятныхъ вѣяній новаго духа времени,
когда слова: „свобода“, „прогрессъ“ и др., не всегда вѣрно, а
иногда и вовсе худо понимаемая, колебали едва не всѣ умы
и покрывали туманомъ самыя обыкновенныя понятія. То было
время, о которомъ самъ преосв. Феофанъ послѣ сообщалъ слѣ-
дующее: „Въ С.-Петербургѣ мнѣ рассказывали такой случай.
Одинъ джентльменъ въ какомъ-то собраніи юныхъ болѣтелей о
всеобщемъ благѣ,—это было въ самый разгаръ прогрессист-
скаго бреда,—держалъ сильную рѣчь о любви къ человѣче-
ству и народу. Всѣ восхищались. Но ворочается онъ домой;
человѣкъ, служившій у него, какъ-то не скоро отворилъ дверь.—
это ему уже не показалось;—потомъ свѣчу не скоро подаль,
потомъ съ трубкой что-то сдѣлалось, да холодновато было въ
комнатѣ... Не выдержалъ наконецъ нашъ филантропъ и раз-
бранилъ своего слугу. Тотъ какое-то возраженіе,—а этотъ его
въ грудь. И вотъ нашъ парень,—тамъ распарился отъ любви
къ человѣчеству, а тутъ и съ однимъ человѣкомъ не могъ
поступить какъ слѣдуетъ. И въ тотъ у насъ первый разгаръ

¹⁾ Значащееся здѣсь слово на 30 августа 1858 года, въ извлеченіи, было
напечатано и въ *Домашней бесѣдѣ* за 1858 г., вып. 13.

прогрессистскаго бреда красавицы, бросааясь въ переплетныя заведенія, нерѣдко матерей своихъ оставляли безъ куска хлѣба; а все же мечтали, что они какимъ-то образомъ идутъ впередъ и благо человечества устроятъ¹⁾). Само собою разумѣется, что проповѣдникъ—ректоръ Академіи духовной, котораго уже тогда интересовались слушать многіе изъ благочестивыхъ людей даже въ образованномъ обществѣ (напр. покойный Н. В. Елагинъ²⁾), направляя слово противъ такихъ, неблагопріятныхъ духу истиннаго христіанства и православія, вѣяній, указывалъ истинный путь для ума, сердца и воли своихъ слушателей. Впрочемъ въ разсматриваемомъ Сборникѣ, первомъ по времени изданія болѣе полномъ Сборникѣ изданія проповѣдей преосв. Теофана, есть много проповѣдей и положительно, не полемически раскрывающихъ христіанскія истины, главнымъ образомъ нравственныя. Помѣщенная въ томъ же Сборникѣ проповѣдь по случаю 50-лѣтняго юбилея С.-Петербургской духовной академіи напечатана и въ особомъ юбилейномъ изданіи, подъ заглавіемъ: *Пятидесятилѣтіе С.-Петербургской духовной академіи 17 февраля 1859 г.*

Уже и первый этотъ сборникъ проповѣдей своихъ издавая съ своимъ именемъ, преосв. Теофанъ полагалъ начало своей литературной извѣстности, нѣсколько раньше того подъ своимъ же именемъ издавъ и малый сборникъ: *Предостереженіе*³⁾). Еще менѣе нужно было ему скрывать свое имя по рукоположеніи его во епископа, когда проповѣдническая дѣятельность его получила для себя полный просторъ. Нося въ сердцѣ глубокое убѣжденіе, что „лучшее употребленіе дара писать и говорить есть обращеніе его на вразумленіе и пробужденіе грѣшниковъ отъ усыпленія“ и что „такую должна быть всякая

¹⁾ *Что есть духовная жизнь и какъ на нее настроиться?* Письма. Стр. 68. Изд. 2. Одесса, 1886.

²⁾ Срав. также для сего *Домаш. Бесѣду* за 1859 годъ, вып. 10, стр. 80 и вып. 46, стр. 458.

³⁾ Впрочемъ и безъ имени автора изданный въ концѣ 1858 года 1 выпускъ *Писемъ о христіанской жизни*, о которыхъ у насъ рѣчь будетъ послѣ, получилъ также широкую извѣстность, для чего срав. *Дом. Бесѣду* за 1858 г. вып. 14, примѣчаніе; срав. также за 1859 г. вып. 2, въ концѣ, въ указателѣ книгъ и др.

церковная проповѣдь и всякая бесѣда¹⁾, преосв. Теофанъ, сдѣлавшись архіереемъ, при томъ прямо на самостоятельной епископской кафедрѣ, пользовался всякимъ случаемъ для проповѣданія слова Божія ради спасенія душъ вѣрннхъ ему, и плодомъ дѣятельности его въ этомъ отношеніи были его проповѣди Тамбовскаго періода (1859—1863), печатанныя и въ *Христіанскомъ Читеніи*, съ его именемъ²⁾ и въ *Домашней Бесѣдѣ*, которую издавалъ его почти сотоварищъ по Кіевской духовной академіи В. И. Аскоченскій³⁾, и въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ*⁴⁾, которыя основалъ самъ преосв. Теофанъ, и, наконецъ, отдѣльными выпусками довольно большаго объема, изъ коихъ первый, подъ заглавіемъ: *Слова къ Тамбовской паствѣ Теофана, епископа Тамбовскаго и Шацкаго, въ 1859 и 1860 годахъ*, вышелъ въ С.-Петербургѣ, въ 1861 году и содержитъ въ себѣ, со включеніемъ рѣчи при нареченіи во епископа Тамбовскаго, 63 проповѣди, а второй, подъ заглавіемъ: *Слова къ Тамбовской паствѣ преосвященнаго Теофана*, обнимающій собою проповѣди 1861—1863 года, вышелъ изъ печати, съ дозволенія С.-Петербургской же духовной цензуры, въ Москвѣ, въ 1867 г. и содержитъ въ себѣ 47 проповѣдей. Содержаніе проповѣдей того и другаго выпусковъ чрезвычайно разнообразно; но при всемъ разнообразіи своемъ проповѣди святи-теля одушевлены преимущественно одною главною мыслию, проходящею чрезъ всѣ его проповѣди,—мыслию о спасеніи. Въ числѣ ихъ есть даже прямо рядъ проповѣдей, носящихъ одно заглавіе: „о пути ко спасенію“⁵⁾. Вразумленіе и пробужденіе отъ грѣха къ покаянію и добродѣтельной жизни по вѣрѣ, въ исполненіи воли Божіей, дабы чрезъ то водворить въ душѣ

1) См. *Путь ко спасенію*, вып. 2, стр. 37 примѣч. Слб. 1869. Срав. *Домашн. Бесѣду* за 1868 г., вып. 10, стр. 252 примѣч.

2) См. напр. *Христ. Читеніе* за 1859 г. ч. II, стр. 203 и 305.

3) В. Я. Аскоченскій († 1879)—магистръ Кіев. д. академіи выпуска 1839 года и слѣдовательно лишь на два года старше преосв. Теофана, въ бытность котораго на старшемъ курсѣ въ академіи, онъ былъ бакалавромъ Польскаго языка. *Домашнюю Бесѣду* онъ сталъ издавать съ 1858 года. Проповѣди преосв. Теофана въ *Дом. Бесѣдѣ* см. напр. за 1859 г. вып. 41, стр. 389 и дал.

4) См. напр. *Тамб. Епарх. Вѣдомости* за 1863 годъ.

5) См. *Слов. къ Тамб. паствѣ*, вып. I, стр. 59—81. Такихъ проповѣдей здѣсь пять.

царствіе Божіе,—составляло главнѣйшій предметъ проповѣди преосв. Теофана, который посему, прощаясь съ Тамбовскою паствою, и говорилъ: „о чемъ и была наибольшая забота моя, какъ не о томъ, чтобъ не обвиняясь сказать вамъ всю волю Божию (Дѣян. 20, 27)?“¹⁾ Кромѣ того, къ Тамбовскому же по преимуществу періоду служенія преосв. Теофана относится и литературная обработка и изданіе извѣстныхъ его *Писемъ о христіанской жизни*, хотя начало ихъ (выпускъ 1-й) изданъ былъ впервые еще въ бытность автора ректоромъ С.-Петербургской духовной академіи, именно въ концѣ 1858 года, какъ мы замѣтили выше. Эти „Письма“ въ разное время писаны были преосв. Теофаномъ къ одной изъ глубокихъ почитательницъ его княгинѣ П. С. Лукомской²⁾, руководившейся его духовными совѣтами въ своей благочестивой жизни. Письма эти, уже съ выходомъ въ свѣтъ 1-го выпуска ихъ, содержащаго 37 писемъ, въ первомъ его изданіи, возбудили живѣйшій интересъ въ обществѣ. Сдѣлавъ первое извлеченіе изъ 1-го выпуска этихъ „Писемъ“ въ своемъ повременномъ изданіи: *Домашняя Бесѣда* за 1858 годъ, редакторъ этого изданія В. И. Аскоченскій пишетъ: „рекомендуемъ всѣмъ православнымъ христіанамъ эту прекрасную книжку. Лучше, умнѣй и благопотребнѣй ея ничего не вышло у насъ за нынѣшній годъ по свѣтской части въ мірѣ письменномъ. Спрашивайте у книгопродавцевъ Кораблева и Сѣрякова на Большой Содовой близъ Невскаго проспекта“³⁾. И самъ авторъ „Писемъ“, при всей своей скромности, не могъ не обратить на это вниманія и потому въ первомъ же письмѣ слѣдующаго (2-го) выпуска, съ очевиднымъ указаніемъ на 1-й выпускъ, говоритъ: „Пишете, что *Письма* читаются не безъ охоты. Дивно! Что тамъ находятъ? Всячески надо отнести это къ добротѣ читающихъ, а не къ достоинству книги. Какъ бы при томъ не подумалъ кто

1) *Слова къ Тамб. паствѣ*, вып. 2, стр. 214.

2) Что „письма“ эти писаны были къ вн. Лукомской, объ этомъ сообщалъ намъ тотъ же А. Г. Говоровъ. Кромѣ того срав. для сего *Домашн. Бесѣду* за 1863 г. вып. 24, стр. 535, гдѣ прямо упомянуто имя княгини. Княгиня Лукомская скончалась 7 декабря 1879 г.

3) См. *Домашн. Бесѣду* за 1858 г., вып. 14, стр. 79 прим. Изд. 2. Спб. 1860.

о писавшемъ болѣе, нежели сколько есть. Было время, когда мнѣ надобно было заняться ученіемъ о подвижничествѣ. Встрѣтились тогда два—три лица, довольно знакомыя съ симъ предметомъ. Они и меня познакомили съ нимъ. Такъ, иное слышалъ, иное читалъ, иное самъ придумалъ. Вотъ и все источники!—А иной не знаетъ, что можетъ подуматъ“¹⁾. Это признаніе ясно подтверждаетъ замѣченное нами и выше о „Письмахъ“, возводя начало ихъ къ тому же времени, къ которому отнесли мы „Путь къ спасенію“. А между тѣмъ лестно отзвѣвавшійся о нихъ, какъ мы видѣли, В. И. Аскоченскій не преминулъ сдѣлать ихъ источникомъ, изъ котораго обильно черпалъ статьи для своей *домашней бесѣды*, давая отдѣльнымъ письмамъ при семъ лишь особыя заглавія. Такъ, первое извлеченіе, изъ письма XX-го, въ *домашней бесѣдѣ* за 1858 г. вып. 14, онъ озаглавилъ: христіанское распредѣленіе времени“. Другое извлеченіе, въ *Дом. бес.* за 1859 г., вып. 3, озаглавилъ: „Православіе и иновѣріе“²⁾. За тѣмъ слѣдуютъ извлеченія изъ тѣхъ же „Писемъ о христіанской жизни“, въ *Дом. бесѣдѣ* за 1860 г., вып. 46, подъ заглавіемъ: „Самолюбіе“³⁾ за 1861 г., вып. 15, подъ заглавіемъ: „Наслажденіе благами міра“⁴⁾; вып. 49, подъ заглавіемъ: „Постъ“⁵⁾; вып. 50, подъ заглавіемъ: „Возрасты грѣха“⁶⁾; за 1863 г., вып. 24, подъ заглавіемъ: „Очищенная вѣра“⁷⁾; вып. 40, подъ заглавіемъ: „Храмы Божіи“⁸⁾, и т. д. Соотвѣтственно интересу, возбужденному въ обществѣ „Письмами о христіанской жизни“, въ короткое время потребовалось не одно изданіе ихъ. Такъ мы имѣемъ уже за 1860—1862 годы второе изданіе ихъ. А въ концѣ 1879 года Петербургская извѣстная фирма книжной торговли И. Л. Тузова, замѣнившая собой книготорговлю

1) *Письма о христіанской жизни*, вып. 2, стр. 5. Изд. 2-е. Спб. 1862.

2) Стр. 17—18. Св. *Письма о христ. жизни* вып. 1, письмо XI, стр. 32 и дал. Изд. 2. Спб. 1860.

3) Стр. 575—578. Св. *Письма о христ. жизни* I, 137 и дал.

4) Стр. 319—323. Св. *Письма о христ. жизни* II, 109 и дал. Изд. 2. Спб. 1862.

5) Стр. 955—958. Св. *Письма о христ. жизни* II, 121 и дал.

6) Стр. 979—982. Св. *Письма о христ. жизни* III, 226 и дал. Спб. 1860.

7) Стр. 535—538. Св. *Письма о христ. жизни* II, 138 и дал.

8) Стр. 261—264. Св. *Письма о христ. жизни* II, 151 и дал.

вышеупомянутыхъ Кораблева и Сирякова, предложила преосв. Теофану уступить ей изданіе *Писемъ о христіанской жизни*, и преосв. Теофанъ, списавшись съ племянникомъ своимъ А. Г. Говоровымъ, начавшимъ уже въ это время завѣдывать изданіемъ сочиненій преосв. Теофана, согласился уступить ¹⁾. Такъ въ 1880 году въ С.- Петербургѣ и вышло новое, съ соединеніемъ всѣхъ четырехъ частей въ одну книгу, изданіе Тузова, подъ заглавіемъ. *Письма о христіанской жизни въ 4-хъ частяхъ. Епископа Теофана*. 8°. Стр. 424 + II + 363 + II. При этомъ письма собственно соединены всѣ въ одинъ (первый) отдѣлъ, съ добавленіемъ лишь ко 2-й части ихъ Проповѣдей на дни тріоди постной, а всѣ прибавленія соединены въ другой (второй) отдѣлъ. Наконецъ, уже въ послѣдніе годы жизни преосв. Теофана, когда изданіемъ его сочиненій завѣдывали исключительно Аѳонскіе иноки, какъ мы отчасти знаемъ изъ предшествующаго, послѣдовало новое и опять особое изданіе *Писемъ о христіанской жизни*, съ такимъ раздробленіемъ ихъ частей, что самыя письма 1-го и 2-го выпусковъ, съ приложеніями къ 1-му выпуску и съ проповѣдями изъ 2-го выпуска, составили изъ себя отдѣльную книгу, подъ заглавіемъ: *Письма о христіанской жизни. (Выпуски первый и второй,—безъ приложенія втораго выпуска, которое издается особою книжкою) Епископа Теофана*. Москва, 1891. 8-е. Стр. 253 + II, при чемъ каждому письму дано особое заглавіе, напр. „о трудѣ и самопринужденіи“, „о слезахъ“, „о преданіи себя въ волю Божию“, и т. д., между тѣмъ какъ въ изданіи Тузова (Спб. 1880) эти заглавія даны только письмамъ 3-й и 4-й частей, а письмамъ 1-й и 2-й, какъ и въ прежнихъ изданіяхъ письмамъ всѣхъ четырехъ частей или выпусковъ, такихъ заглавій не дано ²⁾; за тѣмъ, изъ прибавленій ко 2-й части составленъ упомянутый въ свое время *Сборникъ аскетическихъ писаній* и проч. (Москва, 1891. 8-о. Стр. 166), а изъ 3-го и 4-го выпусковъ (или частей) обрабо-

¹⁾ См. о семъ Письма преосв. Теофана къ А. Г. Говорову въ *Душет. Читеніи* за 1894 г., за № 8, стр. 603. 604.

²⁾ Письма здѣсь просто ставятся подъ числомъ римскими цифрами (напр. I—XXXVII; I—LXII и т. д.).

тано *Начертаніе христіанскаго нравоученія*. (Москва, 1891. 8-о. Стр. II + 506 + III).

Періодъ служенія своего на святительской кафедрѣ Владимірской (1863—1866 гг.) преосв. Теофанъ ознаменовалъ еще большимъ, нежели Тамбовскій періодъ, усиленіемъ проповѣднической дѣятельности, не оставляя, конечно, и другихъ сторонъ своей архипастырской дѣятельности. Проповѣдей его за этотъ, меньшій, по сравненію съ Тамбовскимъ, періодъ было, какъ мы замѣчали въ свое время, больше, нежели за періодъ Тамбовскій, и эти проповѣди не менѣе Тамбовскихъ отличаются разнообразіемъ содержания. Онѣ всѣ вмѣстѣ изданы были уже въ 1869 году, подъ заглавіемъ: *Слова къ Владимірской Паствѣ, преосвященнаго Теофана*. Губ. г. Владимірѣ. 1869. 8°. Стр. VIII+684. Въ то же время еще раньше приобрѣтенная популярность проповѣдника росла и усиливалась по мѣрѣ усиленія его проповѣднической дѣятельности. Какъ прежнія и Тамбовскія, такъ и Владимірскія проповѣди преосв. Теофана печатаемы были и въ различныхъ повременныхъ изданіяхъ и особыми выпусками, подъ разными заглавіями. Такъ еще въ первый годъ, слѣдовавшій за удаленіемъ преосв. Теофана на покой, въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ* начаты были печатаніемъ нѣкоторыя проповѣди его изъ Владимірскаго (и отчасти Тамбовскаго) періода ¹⁾, съ нѣкоторою лишь переработкою ихъ соотвѣтственно особой цѣли выдѣленія ихъ изъ общаго числа Владимірскихъ (и отчасти Тамбовскихъ) проповѣдей и незначительнаго прибавленія къ нимъ въ концѣ. Разумѣемъ слова, печатанныя въ *Тамб. Епарх. Вѣдомостяхъ* за 1867-й годъ, №№ 4—10, подъ заглавіемъ: *О совершенномъ обращеніи къ Богу отъ прелестей міра и тѣла. Слова преосвященнаго Теофана*. Именно здѣсь помѣщены слова преосв. Теофана, произнесенныя во Владимірѣ въ 1864 году, начиная съ недѣли предъ Крещеніемъ 5 генваря и, съ небольшими перерывами, кончая днемъ памяти св. благовѣрнаго Великаго князя Георгія 4 февраля (6 проповѣдей ²⁾), и одно (последнее,

¹⁾ Не забудемъ, что въ 1867 году еще не вышло полное собраніе словъ преосв. Теофана къ Владимірской паствѣ.

²⁾ См. въ полномъ собраніи *Словъ къ Владимірской паствѣ*, стр. 161—167, 170—188, 189—200. Владимірѣ, 1869.

7-е) изъ произнесенныхъ въ Тамбовѣ въ 1861 году въ недѣлю по Рождествѣ Христовѣ 30 декабря ¹⁾. Прибавленіе же состоитъ изъ оставшагося не выясненнымъ въ проповѣдяхъ опредѣленія понятія о мірѣ (*что такое міръ*), каковое опредѣленіе и предлагается въ томъ видѣ, какъ говоритъ о томъ св. Исаакъ сиріанинъ ²⁾. Всѣ эти же проповѣди съ прибавленіемъ, подъ указаннымъ заглавіемъ („О совершенномъ обращеніи къ Богу“ и проч.), за тѣмъ стали издаваться и послѣ отдѣльною брошюрою, какъ напр. Аѳонскими иноками, въ Москвѣ въ 1887 году (1-е изд.) и въ 1892 году (2-е изд.).— Подобнымъ же образомъ еще въ 1867 году въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ* (№№ 12—18) напечатанъ былъ рядъ проповѣдей преосв. Теофана, подъ общимъ заглавіемъ: *Нѣкоторыя предостереженія православнымъ христіанамъ. Слова преосвященнаго Теофана*. Здѣсь мы имѣемъ а) проповѣдь на Богоявленіе Господне 6 января 1865 года, слѣдовательно изъ Владимірскаго же періода, за тѣмъ б) проповѣдь „въ недѣлю по просвѣщеніи“ 10 января того же года и в) проповѣдь „въ 32-ю недѣлю“ (по пятидесятницѣ) 17 января того же года, находящіяся въ тѣсной связи между собою и по времени произнесенія и по главному предмету,—объ оставленіи худыхъ обычаевъ и порядковъ жизни и о замѣнѣ ихъ лучшими, основанными на истинѣ Христовой ³⁾; за тѣмъ г) четвертая проповѣдь изъ всѣхъ семи, напечатанныхъ подъ упомянутымъ общимъ заглавіемъ, есть проповѣдь, произнесенная въ вторую недѣлю великаго поста предшествующаго 1864 года, слѣдовательно тоже во Владимірѣ, по случаю шума, бывшаго въ церкви въ недѣлю православія и разсуждающая о благоговѣйномъ стояніи во храмѣ Божіемъ ⁴⁾;—д) пятая изъ произнесенныхъ въ Тамбовѣ въ день св. Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова 8 мая 1862 года и разсуждая, на основаніи ученія сего Евангелиста, о Богослуженіи, достигаемомъ вѣрою и любовію во Христвѣ Іисусѣ, предохраняетъ отъ духа анти-

¹⁾ *Слова къ Тамбовской пасты*, вып. 2, стр. 125—131. Москва, 1867.

²⁾ См. отдѣльное, 2 Аѳонское, изданіе. стр. 50—52. Москва, 1892.

³⁾ См. *Слова къ Владимірской пасты*, стр. 524—539.

⁴⁾ См. тамъ же, стр. 254—259.

христова ¹⁾);—е) шестая изъ Владимірскихъ,—произнесенная 6 декабря 1863 года въ день святителя Николая Чудотворца и тезоименитства Цесаревича Великаго Князя Николая Александровича въ исторіи народовъ и въ жизни людей указываетъ примѣры пагубнаго невѣрія и нечестія, привлекающаго наказаніе на нихъ Божіе и отсюда учитъ необходимости въ вѣрѣ и благочестіи, какъ условіяхъ привлеченія милости Божіей ²⁾);—наконецъ ж) седьмая—есть проповѣдь также изъ Владимірскихъ, произнесенная въ недѣлю по Рождествѣ Христовѣ 29 декабря 1863 года, которая, исходя изъ мысли о томъ, что будто бы проповѣди преосв. Теофана, какъ „дошло до слуха“ его, строги, говоритъ объ истинномъ характерѣ христіанской проповѣди, какъ отголоска ученія пророковъ, Христа и Апостоловъ и о вредѣ поблажекъ и льготъ, которыхъ ищутъ отъ проповѣдника небрежущіе о своемъ спасеніи ³⁾). Этотъ рядъ проповѣдей въ 1893 году собранъ Аеонцами во едино и изданъ отдѣльною брошюрою, подъ заглавіемъ: *О православіи, съ предостереженіями отъ погрѣшеній противъ него. Слова епископа Теофана*. Москва, 1893.—Далѣе слѣдуетъ впервые изданный въ 1868 году въ С.-Петербургѣ сборникъ, подъ заглавіемъ: *О покаяніи, причащеніи св. Христовыхъ тайнъ и исправленіи жизни. Слова преосв. Теофана во святую четыредесятницу и пригласительныя къ ней недѣли*. Въ предисловіи къ этому изданію говорится: „Предлагаемыя слова отобраны и издаются въ семь составѣ съ тою цѣлію, чтобъ говѣющимъ доставить приспособленное къ ихъ настроенію и потребностямъ духовнымъ чтеніе, а пастырямъ, ревнующимъ о назиданіи говѣющихъ, дать возможность всегда подъ руками имѣть что предложить съ церковной кафедры, коль скоро сами не удосужатся составить свое поученіе.—Предметы, въ нихъ раскрываемые, суть убѣжденія къ перемѣнѣ жизни недоброй на добрую, потребности покаянія и исповѣди, достойное приступаніе къ святымъ пречистымъ и животворящимъ Христовымъ тайнамъ и сохраненіе добраго намѣренія жить исправно, какое полагаемо бы-

1) *Слова къ Тамбовской пастырь*, вып. 2, стр. 158—163.

2) *Слова къ Владимірской пастырь*, стр. 113—120.

3) Тамъ же, стр. 148—154.

ваетъ въ покаяніи и запечатлѣваемо святымъ Причастіемъ.— При собраніи ихъ въ сей составъ не то имѣлось въ виду, чтобъ извѣстные дни снабдить поученіями, а то, чтобъ представить, сколько можно, полное изложеніе всего благопотребнаго для говѣющихъ. По сей причинѣ нѣсколько словъ сюда переносится изъ говоренныхъ въ другіе дни: по предметамъ своимъ они оказались очень нужными въ семь собраніи.— По сей же причинѣ изъ дней страстной седмицы помѣщаются слова только на вторникъ, среду и четвертокъ: ибо говѣющіе вездѣ почти бывають только въ эти дни седмицы. Последнее замѣчаніе сдѣлать сочтено нужнымъ ради тѣхъ, коимъ можетъ показаться страннымъ, отъ чего на страстную седмицу такъ мало здѣсь словъ. Страстная седмица имѣетъ свой неисчерпаемый предметъ и требуетъ отдѣльнаго состава словъ¹⁾. И дѣйствительно, въ сборникѣ, теперь разсматриваемомъ и содержащемъ въ себѣ цѣлыхъ пятьдесятъ проповѣдей, мы видимъ, съ одной стороны, въ числѣ проповѣдей, начиная отъ произнесенныхъ въ недѣлю мытаря и фарисея и кончая говоренными въ великій четвертокъ, далеко не всѣ, на самомъ дѣлѣ говоренныя на эти дни тріоди постной, а съ другой, вошедшими въ сборникъ и такія, которыя говорены были и не въ эти только дни. Такъ, напримѣръ, въ числѣ ихъ нѣтъ, во первыхъ, ни одной изъ говоренныхъ въ Тамбовѣ за 1860 годъ (помѣщенныхъ въ 1 выпускѣ *словъ къ Тамбовской постѣ* и составляющихъ здѣсь цѣлый особый рядъ, начиная съ страницы 82 и далѣе), а во вторыхъ, и нѣкоторыхъ изъ говоренныхъ въ послѣдующіе годы (изъ словъ Тамбовскихъ 1861 года—говореннаго въ 4 недѣлю великаго поста; изъ словъ Владимірскихъ—говоренныхъ въ 1864 году въ недѣлю православія и во 2 недѣлю великаго поста²⁾ и другихъ). Съ другой стороны, въ сборникъ проповѣдей на дни тріоди постной вошло, напримѣръ, слово, сказанное въ 1865 году 14 августа „по причащеніи воспитанницъ дѣвическаго духовнаго училища въ Успенскій постъ“³⁾ и под.

¹⁾ См. Сборникъ подъ упомянутымъ заглавіемъ въ третьемъ, Аѳонскомъ, изданіи (Москва, 1890), стр. 3—4.

²⁾ Эти и нѣкоторыя другія изъ опущенныхъ проповѣди вошли отчасти въ другіе сборники.

³⁾ См. Сборника проповѣдь 24-ю и *словъ къ Владимірской постѣ*, стр. 618.

За тѣмъ, нѣкоторыя изъ проповѣдей вошли въ составъ сборника съ болѣе или менѣе значительными измѣненіями, сокращеніями и дополненіями. Такъ, напримѣръ, не говоря о незначительныхъ измѣненіяхъ въ началѣ проповѣдей, по порядку сборника, 2 ¹⁾, 5 ²⁾ и др., въ проповѣдяхъ сборника опущены обращенія къ дѣтямъ—воспитанницамъ дѣвическаго училища и замѣнены обращеніями къ православнымъ христіанамъ вообще ³⁾, въ начальной части проповѣди 8-й сборника—въ недѣлю мясопустную—сдѣлано весьма значительное, хотя и не существенное измѣненіе по сравненію съ тѣмъ, какъ она напечатана въ собраніи словъ къ Владимірской паствѣ (стр. 221), ⁴⁾ и т. д. Второе изданіе сборника, очевидно въ небольшомъ числѣ экземпляровъ напечатаннаго первымъ изданіемъ, а имѣвшаго большой спросъ въ обществѣ, послѣдовало въ Петербургѣ же въ 1869 году, а третье, предпринятое уже Аѳонскими иноками, вышло въ Москвѣ, въ 1890 году. 8°. Стр. 285+II. Сборникъ этотъ, какъ заключающій въ себѣ проповѣди на одинъ изъ важнѣйшихъ предметовъ душепопеченія архипастырскаго и жизни христіанской, самъ авторъ разсылалъ не только частнымъ лицамъ (въ даръ), но и учебнымъ учрежденіямъ въ числѣ своихъ книгъ, которыя находилъ и „болѣе подходящими къ дѣтскому разуму и для общаго чтенія пригожими“ ⁵⁾.

Слѣдя далѣе за судьбою словъ къ Тамбовской и Владимірской паствамъ, мы видимъ, что одно изъ первыхъ, напримѣръ, именно слово на Рождество Христово 25 декабря 1860 года самъ авторъ присоединилъ къ концу своей книги: *Мысли на каждый день года по церковнымъ чтеніямъ изъ слова Божія*

1) См. *словъ къ Владимірской паствѣ*, стр. 200.

2) См. тамъ же, стр. 207. Въ сборникѣ текстъ въ началѣ опущенъ, такъ какъ онъ помѣщенъ въ началѣ предшествующей (4-й) проповѣди.

3) См. Сборника проповѣди, напр. 23, 24 и 49 и *словъ къ Владимірской паствѣ*, стр. 571, 618 и 676. Срав. также проповѣдь сборника 21-ю съ произнесенною въ Тамбовскомъ нѣстатутѣ благородныхъ дѣвицъ въ 1863 году (*словъ къ Тамбовской паствѣ*, вып. II, стр. 191 и дал.).

4) Измѣненіе состоитъ въ опущеніи нѣкоторыхъ словъ и фразъ, въ замѣнѣ словъ и выраженій однихъ другими и въ добавкѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ.

5) См. въ *Душев. Чтен.* 1894, № 7, стр. 463. Срав. также въ *Тамб. Епарх. Видом.* 1879 г. № 22.

(Москва, 1881 г. Стран. 478—484), какъ подходящее къ ряду этихъ мыслей¹⁾,—а за тѣмъ многія, какъ изъ Тамбовскихъ, такъ и изъ Владимірскихъ, частію самъ же авторъ, частію издатели его писаній снова помѣщали въ особыя сборники, которые, по порядку времени ихъ изданія, суть; 1) *Пять поученій о пути ко спасенію*. Изд. 1. Москва 1882. Изд. 2. Москва, 1888²⁾; 2) *Слова на Господскіе Богородичныя и торжественныя дни*. Изд. 1. Москва, 1883³⁾; 3) *Четыре бесѣды по руководству книги: „Пастырь“ св. Ермы*. Изд. 1. Москва, 1884. Изд. 2. Москва, 1892⁴⁾; 4) *Четыре слова о молитвѣ*. Изд. 2. Москва, 1889. Изд. 3. М. 1891⁵⁾; 5) *Три слова о несеніи креста*: Изд. 2. Москва, 1890. Изд. 3. М. 1893⁶⁾; 6) *Напоминаніе вселеннымъ инокинямъ о томъ, чего требуетъ отъ нихъ иночество*. Афонское изданіе. Москва, 1892⁷⁾; 7) *Наши отношенія къ храмамъ*. Москва. 1893⁸⁾; 8) *Небесный надъ нами покровъ святыхъ, и уроки отъ лица ихъ въ дни празднественнаго чествованія ихъ*. М. 1893⁹⁾; 9) *Внутренняя жизнь*. Москва, 1893¹⁰⁾; 10) *Богородичная жизнь вообще*. Москва, 1893¹¹⁾; 11) *На разные случаи*. М. 1893¹²⁾; 12) *Девять словъ по случаю пожаровъ въ Тамбовъ и губерніи Тамбовской*. Москва, 1894¹³⁾. Кромѣ того Афонскіе иноки издавали проповѣди преосв.

¹⁾ Сн. словъ къ Тамб. пастырь, вып. 1, стр. 318 и дал. Измѣненія при перепечаткѣ сдѣланы не значительныя.

²⁾ Стр. 31 8⁰. Взяты изъ словъ къ Тамб. пастырь, вып. 1, стр. 59—81.

³⁾ Стр. 320 8⁰. Взяты изъ словъ не только Тамбовскаго и Владимірскаго періодовъ, но и ранѣйшаго времени служенія преосв. Теофана.

⁴⁾ Стр. 28 8⁰. Взяты изъ словъ къ Тамб. пастырь, II, 1—18 и 22—27.

⁵⁾ Стр. 26 8⁰. Взяты изъ словъ къ Владим. пастырь, стр. 495—506, 509—514 и 519—524.

⁶⁾ Стр. 21 8⁰. Взяты отсюда же, стр. 435—449.

⁷⁾ Стр. 134. 8⁰. Взяты изъ словъ къ Тамбовской и Владимірской пастванъ, говоренныхъ въ женскихъ монастыряхъ той и другой епархіи.

⁸⁾ Стр. 73 8⁰. Взяты изъ проповѣдей Петербургскаго Тамбовскаго и Владимірскаго періодовъ служенія преосв. Теофана.

⁹⁾ Стр. 126 8⁰. Взяты изъ проповѣдей также разныхъ періодовъ.

¹⁰⁾ Стр. 138+II. 8⁰. Взяты также изъ проповѣдей разныхъ періодовъ.

¹¹⁾ Стр. 108. 8⁰. Взяты также изъ проповѣдей, произнесенныхъ въ разное время.

¹²⁾ Стр. 58. 8⁰. Взяты изъ словъ къ Тамбовской и Владимірской пастванъ со включеніемъ и проповѣди, произнесенной въ Петербургѣ при нареченіи во епископа Тамбовскаго.

¹³⁾ Стр. 45. 8⁰. Взяты изъ словъ къ Тамб. пастырь, вып. 1, стр. 218—255. Всѣ эти сборники изданы Афонскими иноками.

Оеофана и отдѣльными листками подѣ тѣмъ или другимъ заглавіемъ, какъ напр. *Страсти—адъ для души* ¹⁾ и под.

Съ наступленіемъ, наконецъ, продолжительнаго періода пребыванія на покоѣ въ Вышенской пустыни (1866—1894 годы), учено-литературная дѣятельность преосв. Оеофана еще болѣе усиливается и разнообразится, съ сокращеніемъ, впрочемъ, за то и даже совершеннымъ прекращеніемъ дѣятельности проповѣднической: во весь 28-лѣтній почти періодъ этотъ мы видимъ новую только одну проповѣдь, именно „слово“, произнесенное преосв. Оеофаномъ „до освѣщенія храма на Екатериненскомъ заводѣ его превосходительства Еммануила Дмитріевича Нарышкина, 26 октября 1871 года ²⁾ и разсуждающее о значеніи храма новосозданнаго для храмоздателя и для молящихся въ немъ; другіе же проповѣди Вышенскаго отшельника—епископа если и издаваемы были за этотъ періодъ, то это были проповѣди изъ прежнихъ періодовъ его проповѣднической дѣятельности. Что касается другихъ учено-литературныхъ работъ святителя Оеофана за Вышенскій періодъ, то онѣ, въ хронологическомъ ихъ порядкѣ, представляютъ собою слѣдующее:

1) *Душа и Ангелъ—не тѣло, а духъ*. Это изслѣдованіе первоначально печатано было статьями въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ* за 1867 годъ, №№ 19—23 и 1868 годъ, №№ 1—3 и отсюда издано было отдѣльною книгою, а за тѣмъ, по просьбѣ редактора „Домашней Бѣсѣды“ В. И. Аскоченскаго ³⁾, бывъ исправлено и дополнено самимъ авторомъ, перепечатано въ *Домашней бесѣдѣ* за 1869 годъ, вып. 1—15 и 18—21 подѣ заглавіемъ: „Душа и ангелъ не есть нѣчто тѣлесное, а чистый духъ“. Наконецъ въ 1891 году Аѳонскими иноками оно напечатано было отдѣльною книжкою подѣ своимъ первоначальнымъ заглавіемъ: *Душа и Ангелъ—не тѣло, а духъ. (Противъ брошюръ—Слово о смерти и прибавленіе къ сему слову)*. Москва,

¹⁾ Эта проповѣдь взята изъ словъ къ *Владимір. пастырь*, стр. 120—124. гдѣ именуется словомъ „въ недѣлю 29 (по 50-цѣ, 1863 года 8 декабря).

²⁾ См. *Тамбов. Епарх. Вѣдомости* за 1871 годъ, № 11, стр. 613—620. Въ то время, какъ мы помнимъ, преосв. Оеофанъ еще не предавался полному затвору.

³⁾ См. предисловіе редактора въ примѣчанія къ началу этого изслѣдованія преосв. Оеофана въ *Домашней Бесѣдѣ* за 1869 г., вып. 1.

1891. 8^о—тип. Стр. 210. Въ предисловіи къ этому новому, особому изданію самъ авторъ говоритъ: „Предлагаемая статья быта напечатана въ Домашней Бесѣдѣ за 1869 годъ. Съ самаго напечатанія ея имѣлось въ виду издать ее особою брошюрою и пустить въ обращеніе между читающими, чтобы тѣ, кои мѣ попадались въ руки—*Слово о смерти и прибавленіе къ нему*—находили въ ней потребное для отвращенія соблазна новымъ ученіемъ, которое проповѣдуютъ тѣ брошюры, облекая свою проповѣдь въ одежду православія.—Но какъ въ то время встрѣтились другія занятія, то вниманіе отклонилось отъ изданія статьи и оно отложено было до болѣе свободнаго времени, и потомъ отлагалось годъ отъ году, и до настоящаго времени. Между тѣмъ брошюры тѣ распространились и распространяются ¹⁾ въ средѣ православныхъ христіанъ, и не дивно, что иные изъ читающихъ, видя неправость ученія ихъ и не имѣя силъ противоотвѣщать имъ, какъ слѣдуетъ, желали бы встрѣтить какое либс пособіе къ тому,—какое нибудь разоблаченіе лживости положеній, содержащихся въ тѣхъ брошюрахъ, чтобы изгладить непріятное впечатлѣніе, оставляемое ими и развѣять тѣмъ наводимую ими.—Съ сею-то именно цѣлію и издается предлагаемая статья, въ которой новое ученіе сказанныхъ брошюръ разобрано въ полной подробности, не оставившей не оговоренною ни одной мысли ихъ, какую слѣдовало бы оговорить.—Да послужитъ она въ пользу ищущимъ полезнаго! ²⁾ *Слово о смерти* принадлежитъ извѣстному аскету—епископу, раньше и нами упомянутому, Игнатію Брянчанинову ³⁾ и явилось въ печати еще при жизни автора въ 1863 году, а

¹⁾ Такъ не дальше какъ въ 1886 году брошюры эти изданы были вновь въ С.-Петербургѣ.

²⁾ Стр. 3—4 изданія 1891 года. Въ 1869 году, вѣроятно, книга эта издана была въ весьма небольшемъ числѣ экземпляровъ. Срав. *Воскр. Читеніе* за 1894 г., № 25, стр. 404.

³⁾ Что это *слово* принадлежитъ перу преосв. Игнатія, объ этомъ см. въ *Домашн. Бесѣдѣ* за 1867 г. вып. 25, стр. 693. О томъ же ясно свидѣтельствуетъ и самъ преосв. Теофанъ въ одномъ изъ писемъ къ С. О. Бурачку, доселѣ не изданныхъ, гдѣ онъ говоритъ о „Бабаевскомъ“ (т. е. преосв. Игнатіѣ): „лучше бы ему защищать монашество, чѣмъ проповѣдывать матеріальность души и ангеловъ“.

когда въ томъ же 1863 году въ „Странникѣ“, за мѣсяць сентябрь, появились краткія, но сильныя замѣтки на проповѣдуемое въ „Словѣ“ (во всѣхъ другихъ отношеніяхъ впрочемъ превосходномъ и по содержанию и по изложенію) мнѣніе о тѣлесности естества души и ангеловъ, то авторъ „Слова“ издалъ „Прибавленіе“ къ нему, въ которомъ собралъ возможно болѣе доказательствъ въ пользу своего мнѣнія, отнюдь не отказываясь отъ него. Противъ этого-то мнѣнія и направляетъ свое изслѣдованіе преосв. Теофанъ и такъ какъ издавна находился въ наилучшихъ отношеніяхъ съ преосвященнымъ Игнатіемъ, то сталъ печатать свое изслѣдованіе не ранѣе какъ по кончинѣ преосв. Игнатія, послѣдовавшей 30 апрѣля 1867 года ¹⁾.

2. Въ 1868—1869 годахъ, какъ мы припомнимъ, впервые вышла въ печати извѣстная и весьма популярная книга преосв. Теофана: „Путь ко спасенію (Краткій очеркъ аскетики), какъ заключительное прибавленіе къ *Письмамъ о христіанской жизни*“. Этотъ трудъ, который до настоящаго времени потерпѣлъ уже 7 изданій ²⁾, первоначально печатанъ былъ въ *Домашней Бесѣдѣ*, подъ заглавіями: *Покаяніе и обращеніе грѣшника къ Богу* ³⁾ и *Порядокъ богоугодной жизни* ⁴⁾. Кромѣ того, въ *Домашней же Бесѣдѣ* за 1869 годъ, вып. 2—16 были печатаны, не вошедшія въ составъ содержанія означенной книги, но принадлежащія также преосв. Теофану *Пояснительныя статьи къ трактату: Порядокъ богоугодной жизни*, подъ разными отдѣльными заглавіями, какъ напримѣръ: *Зачѣмъ особое руководство къ христіанской жизни при заповѣдяхъ?* или: *путь тѣсный и прискорбный* и под. Получивъ первую изъ статей преосв. Теофана, составившихъ собой *Путь ко спасенію*, именно: *Покаяніе*

¹⁾ Некрологъ преосв. Игнатія и его біографическій очеркъ см. въ *Домашней бесѣдѣ* за 1867 г., вып. 21, 24 и 25. Изслѣдованіе же преосв. Теофана въ *Тамбовскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ* начало печататься съ 1 октября того же 1867 года.

²⁾ Первое изданіе вышло въ Петербургѣ, въ трехъ выпускахъ, въ 1868—1869 годахъ (8^о. Стр. 112+121+164). Но уже въ 1879 году вышло въ Москвѣ 4 изданіе; въ 1884 г., тамъ же, 5; въ 1886 г., въ Одессѣ, 6 (Аѳонское) и въ 1894 г., въ Москвѣ, 7 (Аѳонское же). 8^о. Стр. 392.

³⁾ См. *Домашн. Бесѣду* за 1868 г., вып. 9—15. Срав. ссылку на это въ *Письмахъ о духовной жизни*, стр. 19. Спб. 1872.

⁴⁾ См. *Домашн. Бесѣду* за 1868 годъ, вып. 22—47.

и обращеніе грѣшника къ Богу ¹⁾, и прочитавъ ее внимательно. В. И. Аскоченскій, при напечатаніи ея, счелъ нужнымъ предпослать ей слѣдующее примѣчаніе: „Обращаемъ вниманіе читателей „Домашней Бесѣды“ на эту статью, полную глубокаго смысла и всесторонняго изученія падшаго человѣка, возстановляемаго благодатію Божіею въ таинства покаянія. Такой полноты и глубины изслѣдованія мы нигдѣ еще не встрѣчали. Отъ лица всѣхъ благочестивыхъ читателей приносимъ искреннѣйшую благодарность глубокопочитаемому автору за эту обширную статью, надъ которою онъ такъ много потрудился“ ²⁾. А печатая вторую статью: *Порядокъ богоугодной жизни* ³⁾, тотъ же редакторъ (В. И. Аскоченскій), опять въ предварительномъ примѣчаніи къ началу ея, писалъ: „Предлагаемъ вниманію благочестивыхъ читателей эту огромную статью, принадлежащую преосвящ. *Феофану*, бывшему епископу, сначала Тамбовскому, а потомъ Владимірскому. Его глубокая опытность въ жизни духовной, его высокое просвѣщеніе, необыкновенная ясность мысли, неподражаемый анализъ психологическихъ явленій, наконецъ, своеобразный способъ изложенія,—все это обѣщаетъ читателямъ высокое духовное наслажденіе и несомнѣнную пользу. Мы получили множество благодарственныхъ заявленій за статью того же автора: *Покаяніе и обращеніе грѣшника къ Богу*, и сердечно порадавались тому, что въ средѣ православныхъ еще не оскудѣла любовь къ чтенію серьезному и душеспасительному“ ⁴⁾. Таково значеніе разсматриваемаго труда преосв. *Феофана*, какое имѣлъ онъ съ самаго перваго раза по появленіи своемъ въ свѣтъ въ печати, будучи высиженъ, если можно такъ выразиться, столь многими годами и умственной работы автора и жизненной его духовной опытности.

3. *Совѣсть*. Это—статья, также близкое отношеніе имѣющая къ разсмотрѣнному сейчасъ труду и напечатанная въ *Домашней Бесѣдѣ* за 1868 годъ, вып. 48—50.

¹⁾ Эта статья собственно составила собою второй выпускъ книги: „Путь ко спасенію“.

²⁾ *Домашн. Бесѣда* за 1868 г., вып. 9, стр. 213.

³⁾ Эта статья составила 3 выпускъ книги „Путь ко спасенію“.

⁴⁾ *Домашн. Бесѣда* за 1868 г., вып. 22, стр. 561.

4. *Пояснительная и поучительная*, или, какъ позже стало обозначаться, *Почительныя и пояснительныя замѣтки на 33 псаломъ*. Этотъ толковательно-назидательный трудъ первоначально напечатанъ былъ въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ* за 1869 годъ, №№ 1—12 (съ 1 января по 15 іюля); а за тѣмъ вышелъ и отдѣльною книжкою подъ заглавіемъ: *Тридцать третій Псаломъ. Епископи Теофана*. Москва, 1871. 8°. Стр. 110. Изданіе 2 (Аѳонское). Москва, 1889. 8°. Стр. 116. Въ предисловіи къ этому труду своему авторъ говоритъ: „Предлагаемыя замѣтки вызваны желаніемъ не столько дать ученое толкованіе псалма, сколько представить опытъ, какъ обращаться въ созиданіе духовное столь употребительныя въ церкви Давидскія пѣсни извлекая изъ нихъ уроки для упорядоченія своихъ мыслей и добраго настроенія сердца и всей жизни. Избранъ же для сего 33 Псаломъ, ради того, что онъ не послѣдній въ числѣ часто слышимыхъ въ церкви ¹⁾... Настоящія замѣтки предлагаются въ пособіе ²⁾. Чтобъ однакожь не охладила чьего усердія обратить на нихъ должное вниманіе мысль, не тщетно ли ожиданіе научиться чему либо изъ написаннаго, долгомъ считается предварить, что во всемъ, что читать здѣсь имѣетъ кто, рѣдко гдѣ проходитъ своя мысль, и то развѣ для связи, главное же и нужное все взято изъ св. отцовъ: Василія вел., Аѳанасія вел., блажен. Теодорита, блажен. Августина и другихъ церковныхъ писателей и толкователей Псалтири: Евѳимія Зигабена, Аѳеима патріарха Іерусалимскаго, Иринея архіепископа Псковскаго (изд. св. сѣнода). Послѣ такого предваренія,—заключаетъ свое предисловіе авторъ,—никакъ не излишне ожиданіе, что за усердный трудъ составленія замѣтокъ воздано будетъ усерднымъ и внимательнымъ чтеніемъ ихъ и посильнымъ приложеніемъ къ своей жизни того, что будетъ высказано въ нихъ“ ³⁾.

¹⁾ Это псаломъ, начинающійся словами: *Благовословлю Господа на всякое время* и читаемый предъ окончаніемъ литургіи.

²⁾ Пропущенныя нами слова предисловія преосв. Теофана говорятъ о томъ, какъ часто и извѣстное на память (какъ напр. Псаломъ) не прилагается къ жизни отъ того, что умъ и сердце при этомъ остаются праздыми. Въ пособіе къ возбужденію ума и сердца и предназначаетъ авторъ свои замѣтки на разсматриваемый Псаломъ.

³⁾ См. стр. 3 и 4 Аѳонскаго изданія (2-го) 1889 года.

5. Разныя мелкія статьи, помѣщенныя въ *Домашней Бесѣдѣ* подъ разными заглавіями, какъ напр. 1869 г., вып. 1: *Сижу и думаю*;—вып. 43: *Отвѣтъ на вопросъ* (изъ письма къ редактору о спиритизмѣ);—вып. 44: *Разрѣшеніе недоумьной* (также изъ письма къ редактору объ умной молитвѣ) и т. д.

6) Съ 20-го выпуска той же *Домашней Бесѣды* за 1869 годъ началось печатаніе отдѣльныхъ мыслей или афоризмовъ преосв. Теофана, также подъ разными заглавіями, какъ напримѣръ: *Алфа и Омега* (вып. 20); *Обновленіе міра* (вып. 21);—*Судьбы міра* (вып. 22);—*Естественная вѣра* (вып. 46);—*Логика событій* (вып. 47) и т. д. Въ примѣчаніи къ начальному афоризму: *Алфа и Омега* редакторъ—издатель „Домашней бесѣды“ В. И. Аскоченскій пишетъ: „Благодаря высокому воспитанію преосвященнѣйшаго Теофана къ нашему журналу, мы, съ настоящаго выпуска, будемъ помѣщать его многодумные, духовно—созерцательные афоризмы. Это будетъ непрерывный рядъ размышленій, повидимому, одиночныхъ, но имѣющихъ тѣсную связь между собою“. Эти афоризмы или мысли продолжали быть печатаемы въ *Домашней бесѣдѣ* и въ 1870 и 1871 годахъ и за тѣмъ уже послѣ изданы были отдѣльною книжкою подъ заглавіемъ: *Мысли на каждый день года по церковнымъ чтеніямъ изъ слова Божія*. Изданіе Аѳонскаго русскаго Пантелеймонова монастыря ¹⁾. Москва. 1881 года. 8^о тит. стр. 484. Предисловіе къ этому совокушному изданію дополняетъ исторію ихъ происхожденія слѣдующими словами: „Предполагаемыя мысли составляли передовыя статьи „Домашней Бесѣды“ за 1871 годъ. Теперь издаются овѣ особою книжкою съ дополненіемъ мыслей на дни года 1871-го съ 1-го января до понедѣльника сырной седмицы, съ котораго начато помѣщеніе тѣхъ мыслей въ журналъ. Дополненіе составлено тѣмъ же авторомъ“. Такимъ образомъ, бывъ первоначально не имѣвшими особаго какого либо плана въ порядкѣ изложенія своего, „мысли“ мало по малу приняли характеръ пріурочиваемыхъ къ церковнымъ чтеніямъ всего года

¹⁾ О предложеніи Аѳонцамъ печатать эти мысли отдѣльною книжкою и при томъ безъ всякихъ перемѣнъ по сравненію съ напечатаннымъ въ *Домашней бесѣдѣ* см. письма преосв. Теофана *Душепол. чтеніе* за 1894 г., № 9, стр. 114.

и рассказывающихъ спасительныя истины, заключающіяся въ этихъ чтеніяхъ ¹⁾.

7) Между тѣмъ еще въ томъ же 1869 году преосв. Теофанъ помѣстилъ и въ журналѣ: *Странникъ* (за мѣсяцы апрѣль и май) статью, подъ заглавіемъ: *Притча о неправедномъ приставникѣ*, а за тѣмъ вскорѣ (за мѣсяць іюнь, въ томъ же журналѣ) статью: *Обътованіе Господне оставляющимъ все царствія ради небснаго*. Эти двѣ статьи въ недавнее время изданы были Аѳонскими иноками въ видѣ отдѣльной брошюры, подъ заглавіемъ: *Разрѣшеніе недоумльнй при чтеніи притчи о неправедномъ приставникѣ (Лук. 16, 1—13) и обътованія тѣмъ, кои все оставляютъ ради царствія Христова (Марк. 10, 29—30)*. Москва, 1893. 8^о стр. 52.

8) Затѣмъ въ 1870 году въ *Домашней бесѣдѣ* мы опять видимъ помѣщенными, кромѣ упомянутыхъ афоризмовъ подъ разными заглавіями, и нѣсколько особыхъ статей, каковы на-примѣръ:

а) *Напрасный вопросъ* (въ выпускѣ 22),—статья небольшая (на стр. 628—632), представляющая собой письмо къ NN по поводу стихотворенія В. И. Аскоченскаго: „Небо голубое убрано звѣздами“ и пр. ²⁾.

и б) болѣе пространная и глубоко-содержательная статья, подъ заглавіемъ: *Уроки изъ днйнй и словесъ Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа* (въ выпускахъ 5—8 и 13—32). Эту статью (послѣднюю) положено начало тѣмъ глубокимъ, разностороннимъ и назидательнымъ по содержанію, размышленіямъ преосв. Теофана о Евангельской исторіи, которыя по частямъ выходили и послѣ, а заключились обширною книгою: *Евангельская исторія о Божь Сынѣ* и проч., которая вышла уже въ 1885 году и о которой у насъ еще будетъ рѣчь въ свое время. Такъ и самъ авторъ, въ одномъ изъ писемъ къ Аѳонцамъ, говоритъ: „О евангеліяхъ.—Я все прилаживалъ, что и какъ

¹⁾ Собственно въ этомъ своемъ составѣ «Мысли» печатаемы были въ *Дом. бесѣдѣ* за 1871 годъ, начиная съ вып. 6-го и кончая 52-мъ, при чемъ въ концѣ (вып. 52) приложено и „слово на Рождество Христово“. Срав. въ началѣ (вып. 6), въ примѣчаніи, новую похвалу редактора преосв. Теофану,—автору «Мысли».

²⁾ Стихотворенія В. Аскоченскаго. Изд. 1845 г.

лучше.—Случайно попалъ на мысль не толкованіе писать, а размышленія о Евангельской исторіи, по порядку событій: чему и положено начало—и печатается сіе въ *Домашней Бесѣдѣ* подъ заглавіемъ: уроки изъ дѣяній словесъ Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Можете догадаться, что сему дѣлу конецъ очень—очень далеко. Послѣ можно будетъ издать отдѣльно; но ждать этого долго. Евангеліе съ толковыми примѣчаніями издаетъ инспекторъ Московской академіи арх. Михаилъ¹⁾. Печатается: скоро выйдетъ, если не вышло уже²⁾.

9) Въ томъ же 1870 году и въ томъ же журналѣ: *Домашняя бесѣда*, съ выпуска 33-го, начаты были печатаніемъ и замѣчательныя не менѣе прежнихъ трудовъ преосв. Теофана его *Письма о духовной жизни*. Эти *Письма* печатались за тѣмъ и во всѣхъ остальныхъ (за исключеніемъ послѣдняго, 52-го) выпускахъ означеннаго журнала за тотъ же годъ и въ выпускахъ 2—5 и 10 за 1871 годъ были закончены печатаніемъ составивъ собой довольно большую книжку подъ тѣмъ же заглавіемъ (Спб. 1872. 8° тпн. стр. 292). Въ этой книжкѣ, „вмѣсто предисловія“, авторъ, въ объясненіе происхожденія и характера содержанія писемъ, помѣстилъ слѣдующее: „Предлагаемая Письма о духовной жизни составлены по поводу писемъ графа М. М. Сперанскаго, напечатанныхъ въ „Русскомъ Архивѣ“ за 1870 годъ, въ январьской книжкѣ.—Я имѣлъ намѣреніе представить картину духовной жизни въ разнообразныхъ ея оттѣнкахъ. Письма Сперанскаго служили только поводомъ къ тому. Желаніе было одно, чтобъ ревнующимъ о духовной жизни представить отчасти нѣкоторыя нужныя указанія, а отчасти дать случай самимъ заняться тѣмъ же предметомъ и обдумать ихъ поприложимъ же къ себѣ самимъ“³⁾. И между тѣмъ какъ изданіе 1872 года приняла на себя ре-

¹⁾ Скончавшійся въ 1887 году въ санѣ епископа Курскаго. Разумѣется его *Толковое Евангеліе*. Кн. I (Евангеліе отъ Матвея). Москва, 1870. Послѣ (въ 1871, 1874, 1876 и дальн. гг.) вышли и дальнѣйшія книги его же Толковаго Евангелія и толковаго Апостола (послѣдняго лишь на кн. Дѣяній и соборныхъ посланій Апостольскихъ).

²⁾ *Душеспол. чтеніе* за 1894 г., № 9, стр. 106—107.

³⁾ Стр. III—IV изданія 1872 года.

дакція „Странника“, чрезъ 10 лѣтъ въ 1882 году послѣдовало новое ихъ изданіе, Аѳонское (въ Москвѣ) и наконецъ опять чрезъ 10 лѣтъ „Письма“ вышли изъ печати 2-мъ (также Аѳонскимъ) изданіемъ (Москва, 1892. 8° min. стр. 253).

10) Въ 1871 году, въ томъ же журналѣ *Домашняя Бесѣда* начато было печатаніе болѣе краткихъ изреченій или афоризмовъ преосвященнаго Теофана, подъ заглавіемъ: *Апофѳегмы* (изреченія), продолженное и въ слѣдующемъ 1872 году (вып. 10—52). Эти „Апофѳегмы“ за тѣмъ изданы были также отдѣльною книжкою, подъ заглавіемъ: *Краткія мысли на каждый день года, расположенныя по числамъ мѣсяцевъ*. Москва, 1882, 8° min. Стр. 94. (Изданіе Аѳонское). „Предлагаемая краткія мысли,—говоритъ въ предисловіи къ этому послѣднему изданію авторъ, — были замѣчены при чтеніи одной многосодержательной книги.—Потомъ они были помѣщены въ „Домашней Бесѣдѣ“, въ 1871 году, подъ заглавіемъ: Апофѳегмы. Здѣсь онѣ перечислены, дополнены и расположены по днямъ года“. Это еще болѣе одиночныя (и даже почти отрывочныя), нежели какъ упомянутыя выше „мысли на каждый день года по церковнымъ чтеніямъ изъ слова Божія“, но за то не менѣе тѣхъ глубоко содержательныя, частію весьма мѣткія и остроумныя цзреченія, нѣсколько напоминающія собой изреченія древней (языческой и Христіанской) умозерцательной и нравоучительной мудрости, не поддающейся какому бы то ни было распланированію и потому стоящія какъ бы особнякомъ въ числѣ другихъ сочиненій преосв. Теофана.

11. Въ томъ же 1871 году, въ другомъ повременномъ изданіи, именно въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ вѣдомостяхъ* (№ 5, стр. 278—302) напечатанъ былъ новый, хотя небольшой сравнительно трудъ преосв. Теофана въ области Евангельской исторіи, очевидно примыкающій къ раньше упомянутому труду: *Уроки изъ дѣяній и словъ Господа* и пр.,—трудъ, подъ заглавіемъ: *Указанія, по которымъ всякій самъ для себя можетъ составить изъ четырехъ Евангелій одну послѣдовательную исторію Евангельскую*. Къ концу статьи приложенъ планъ или „наглядный конспектъ Евангельской исторіи въ четырехъ параллельныхъ столбцахъ“. Статья вышла и отдѣльнымъ оттискомъ,

при чемъ авторъ назначилъ экземпляры этого оттиска продажею (по 25 коп. за экземпляръ) въ пользу Тамбовскаго училища для дѣвицъ духовнаго званія ¹⁾. Посылая нѣсколько экземпляровъ этой брошюры къ покойному ректору Московской духовной академіи протоіерею А. В. Горскому въ 1871 г., преосв. Теофанъ писалъ ему между прочимъ: „Покорно прошу принять прилагаемая при семъ книжки. *Указанія*—шуточное дѣло—страстной седмицы. Если бы кто изъ вашихъ ²⁾ подвергъ ихъ строжайшей критикѣ, можетъ быть предметъ этотъ, — не ненужный, — у насъ установился бы. Очень важно, чтобы всѣ начертатели жизни Христа Спасителя слѣдовали одному порядку, а не какъ нѣмцы. Одинъ оттискъ *Указаній* потрудитесь передать племяннику ³⁾. Въ заключеніи же самыхъ „*Указаній*“ авторъ говоритъ, что въ такомъ именно порядкѣ Евангельская исторія составлена прот. Богословскимъ ⁴⁾, близокъ къ нему Гречулевичъ ⁵⁾; изъ иностранныхъ близка къ сему же исторія Иисуса Христа нѣмца Штольберга; а прочія всѣ произвольны“.

12. Съ другой стороны уже въ 1871 году въ С.-Петербургѣ вышло 2-е изданіе сборника, составленнаго преосв. Теофаномъ, очевидно, еще раньше, именно сборника, подъ заглавіемъ: *Востани спяй, и воскресни отъ мертвыхъ, и осветитъ тя Христосъ. Еф. 5, 14. Собраніе святоотеческихъ писаній, направленныхъ къ пробужденію человека отъ сна грѣховнаго для бодрствованія о Христѣ*. Мы имѣемъ подъ рукою третье Афонское, изданіе этого сборника, вышедшее въ Одессѣ, въ 1886 году. 8°. Стр. V + 165 ⁶⁾. Уже изъ этого подобнаго заявленія видны, направленіе и характеръ содержанія сборника. Именно „чтобы

¹⁾ Въ пользу того же училища онъ пожертвовалъ всю выручку и отъ продажи другихъ своихъ многихъ сочиненій (напр. толковательныхъ).

²⁾ Т. е. наставниковъ Московской духовной академіи.

³⁾ И. А. Крутикову, тогда студенту Моск. дух. академіи. Письмо преосв. Теофана къ А. В. Горскому еще не издано. Хранится въ архивѣ А. В. Горскаго, въ библиотекѣ Моск. дух. академіи.

⁴⁾ Михаиломъ Измайловичемъ (+ 1884) авторомъ Библейской Исторіи.

⁵⁾ Протоіерей въ послѣдствіи преосв. Виталій (+ 1885), авторъ „Сравнительнаго Обзора Четвероевангелія“.

⁶⁾ Изданіе 4-е. Одесса, 1890.

пособить въ уговариваніи души и себѣ и другимъ,—говорить между прочимъ составитель сборниковъ въ своемъ предисловіи къ нему, т. е. въ уговариваніи къ пробужденію отъ сна грѣховнаго и слѣдованію заповѣдямъ Божиимъ,—„составляется *Сборникъ святоотеческихъ писаній*, кои направлены къ вразумленію грѣшника и обращенію его на путь правый.—Св. Отцы намѣренно входили въ грѣховное состояніе человѣка и изображали бѣдственность его пространно съ поразительною ясностью, чтобы возвестъ грѣшника къ уразумѣнію опасности своего положенія и тѣмъ возбудить въ немъ ревность о спасеніи себя отъ угрожающей гибели. Очистившись отъ грѣховъ, они живо сознавали все зло, какое причиняетъ человѣку грѣхъ; отъ того и описали его словомъ сильнымъ и дѣйственнымъ. Другому не сдѣлать сего съ такимъ успѣхомъ. И самъ грѣшникъ не доволенъ къ тому, потому, можетъ быть, самому, что еще во грѣхѣ пребываетъ. На семъ основаніи и сочтено болѣе сообразнымъ съ цѣлію не свои составлять размышленія, а предложить свято-отеческія увѣщанія, которымъ, сверхъ того, доступъ до души напередъ приготовляетъ уже высокое достоинство лицъ, отъ которыхъ они къ нимъ простираются, а дѣйствіе на сердце общаетъ сила помазанія, проникающаго отеческія писанія.—Начинаемъ сборникъ сей съ писаній святителя Тихона ¹⁾. За нимъ послѣдуютъ извлеченія изъ писаній св. Ефрема Сиріанина, св. Златоуста, Василия вел., Григорія Богослова, Макарія вел., св. Димитрія Ростовскаго и другихъ. Большая доля заимствуется изъ св. Тихона, св. Ефрема Сиріан., и св. Златоуста, потому что они чаще обращались къ сему въ писаніяхъ своихъ и подробнѣе изобразили состояніе грѣшника и потребности покаянія.—Самыя статьи не располагаются по какому либо плану опредѣленному, въ той увѣренности, что планъ, нужный въ дѣлѣ познанія, въ дѣлѣ умягченія сердца излишенъ и иногда не столько пользуетъ, сколько вредитъ, отвлекая вниманіе отъ существа дѣла къ формѣ. Никто не можетъ

¹⁾ Задонскаго, къ которому такъ прилежала издавна и близка была во всемъ душа самого преосв. Теофана. Разсматриваемый сборникъ и начинается извѣстными писаніями св. Тихона: *Востани, и: Христосъ грѣшнику душу къ Себѣ призываетъ*. (Творенія св. Тихона т. II, стр. 160).

опредѣлительно сказать, какое слово воздѣйствуетъ на сердце, чтобы направить его туда. Предлагай многое и разное—чтонибудь падеть на душу¹⁾.—Сопровождаемъ сей сборникъ искреннимъ благожеланіемъ,—заключаетъ свое предисловіе составитель его,—да послужитъ онъ къ вразумленію подобныхъ намъ грѣшниковъ и поможетъ имъ обратиться на путь покаянія и христіанскаго житія²⁾.

13. Въ томъ же 1871 году въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ*, №№ 9 и 10 помѣщена статья преосв. Теофана: *Шестопсалміе*, въ которой, также какъ раньше псаломъ 33-й, изъясняются извѣстные шесть псалмовъ, входящіе въ составъ читаемаго на утрени шестопсалмія.

Такимъ образомъ уже этими, доселѣ разсмотрѣнными, опытами своей учено-литературной дѣятельности въ затворѣ не полномъ³⁾ преосв. Теофанъ обнаружилъ направленіе, въ какомъ предполагалъ подвигнуть ее предаваясь съ 1872 года затвору полному. Не состоя уже болѣе архіееремъ епархіальнымъ⁴⁾ и слѣдовательно уже не имѣя прежней возможности свободно проповѣдывать слово Божіе, онъ мало по малу вступилъ на путь духовнаго писательства съ опредѣленнымъ направленіемъ, въ общемъ выдерживавшимъ въ себѣ тотъ же, что и прежде характеръ радѣнія *о спасеніи ближнихъ*, но частіе видоопредѣлявшимся какъ направленіе писателя-моралиста. Но этотъ писатель-морилистъ, какъ именно и во истину духовный, при томъ строго православный писатель, глубоко сознавалъ, что основа всякаго нравоученія христіанскаго и особенно православнаго заключается въ св. Писаніи и Церковномъ преданіи.

¹⁾ Срав. предисловіе къ сочиненію его же, преосв. Теофана *о молитвѣ и трезвеніи*, которое мы еще разсмотримъ въ свое время.

²⁾ См. сборникъ. *Востани стѣи*, стр. III—V. Одесса, 1886.

³⁾ Не далѣе какъ въ томъ же 1871 году преосв. Теофанъ не уклонялся и отъ приглашенія освятить церковь на заводѣ Нарышкина и говорилъ тамъ проповѣдь, о которой мы говорили раньше.

⁴⁾ За періодъ пребыванія преосв. Теофана въ Вышенской пустыни Тамбовскими епархіальными архіереями были: преемникъ его по управленію сей епархіей преосв. Θεодосій Шаповаленко (1863—1873);—преосв. Палладій Раевъ (1873—1876), что нынѣ митрополитъ С.-Петербургскій и первенствующій членъ Св. Синода; преосв. Палладій Ганкевичъ (1876—1885);—преосв. Виталий Іосифовъ (1885—1890) и преосв. Іеронимъ (1890—1894), нынѣ Литовскій.

Вотъ почему учено-литературная дѣятельность его за тѣмъ все болѣе и болѣе сводится, съ одной стороны, къ изясненію св. Писанія, и съ другой,—къ пересадкѣ на русскую почву, на почву русскихъ сердець и умовъ святоотеческихъ, и болѣе всего православно-восточныхъ, греческихъ, при томъ главнымъ образомъ аскетическихъ, святоотеческихъ твореній. И только изрѣдка эта учено-литературная дѣятельность, вызываемая тѣмъ или другимъ, болѣе или менѣе важнымъ также въ нравственномъ или (отчасти) въ политическомъ отношеніи обстоятельствомъ, нѣсколько отвлекается въ другія стороны, какъ увидимъ изъ послѣдующаго разсмотрѣнія дальнѣйшихъ по времени учено-литературныхъ трудовъ преосв. Теофана.

14. Въ *Домашней Бесѣдѣ* за 1872 и послѣдующіе ближайшіе годы (1873—1875) помѣщенъ цѣлый рядъ мелкихъ статей преосв. Теофана опять подъ разными особыми заглавіями, каковы: *Самоиспытаніе (посланіе ко всемъ православнымъ христіанамъ)* (въ *Дом. Бесѣдѣ* 1872 г., вып. 2);—*Самоисправленіе* (тамъ же, вып. 3);—*Блаженіи милостивіи* (тамъ же, вып. 4);—*Воцареніе Господа внутрь насъ* (тамъ же, вып. 5);—*Область исключаящая прогрессъ* (тамъ же, вып. 6);—*Слово Божіе* (тамъ же, вып. 7), и т. д.; или *Недѣля Сыропустная* (въ *Дом. Бес.* за 1873 г., вып. 7);—*Сошествіе Св. Духа* (тамъ же, вып. 21);—*Конецъ міра* (тамъ же, вып. 22);—*Видѣніе старца* (тамъ же, вып. 23);—*Несеніе Креста своего* (тамъ же, вып. 25);—*Молитва—стыліе* (тамъ же, вып. 26), и т. д. И еще: *Новости для новаго года* (въ *Дом. Бес.* за 1874 г., вып. 1);—*Мудрость человѣческая и простота Евангельская* (въ томъ же журналѣ за 1875 г., вып. 49);—*Духовное единеніе* (тамъ же, вып. 50), и т. д. Уже самыя заглавія этихъ статей показываютъ ихъ нравоучительный, душеспасительный характеръ. Строгость возрѣнія автора на жизнь человѣческую, чуждая всякаго послабленія порочнымъ наклонностямъ людскимъ, особенно въ то распущенное нравственно время благопотребная, само собою разумѣется многимъ не правилась, о чемъ доходило до слуха и самого Вышенскаго затворника, который по сему счелъ нужнымъ и печатно дать въ отвѣтъ *Оправдателное слово*, въ формѣ письма къ редактору *Домашней Бесѣды* (В. И. Аскоченскому), напе-

чатанное въ семь журналѣ за 1873 годъ, вып. 40. Между тѣмъ съ того же 1872 года начинаются и болѣе обширные толковательные труды преосв. Теофана на св. Писаніе, а съ слѣдующаго 1873 года—также болѣе обширные труды его по переводу и изслѣдованію святоотеческихъ, и по преимуществу аскетическихъ, твореній. Разумѣемъ слѣдующіе труды Вышенскаго затворника:

15. *Толкованіе перваго посланія* (св. Ап. Павла) *къ Солунянамъ*. Этотъ трудъ первоначально печатанъ былъ въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ* за 1872 годъ, №№ 7, 9—12 и 1873 г., №№ 1—4, и 6—8. Но по всей вѣроятности въ виду того, что Епархіальныя вѣдомости, съ одной стороны, имѣли слишкомъ узкій, почти только мѣстный кругъ распространенія и интересовъ, а съ другой, отчасти въ силу тѣхъ же мѣстныхъ интересовъ, не могли давать много мѣста на своихъ страницахъ такимъ трудамъ, рядъ которыхъ началъ теперь преосв. Теофанъ, а между тѣмъ эти труды имѣли не мало важное и при томъ общее значеніе, преосв. Теофанъ рѣшилъ продолжать эти труды въ одномъ изъ духовныхъ журналовъ первопрестольнаго града—Москвы, въ *Душеполезномъ Читеніи*, тѣмъ болѣе, что въ Москвѣ же началъ печатать свои толковательные труды по изъясненію Евангелій и сотрудникъ преосв. Теофана на этомъ поприщѣ, упомянутый раньше архимандритъ (послѣ епископъ) Михайлъ ¹⁾. Таковы именно труды преосв. Теофана:

16. *Бесѣдовательное толкованіе втораго посланія св. апостола Павла къ Солунянамъ*, напечатанное первоначально въ *Душеполезномъ Читеніи* за 1873 годъ, ч. I и II;

17. *Толкованіе посланія къ Галатамъ*, напечатанное тамъ же за 1873 г. ч. III, за 1874 и 1875 г. ч. I;

18. *Толкованіе перваго посланія св. апостола Павла къ Коринтянамъ*, напечатанное тамъ же за 1875 г., ч. II и III и за 1876 годъ, ч. I—III;

19. *Толкованіе втораго посланія св. ап. Павла къ Коринтя-*

¹⁾ Въ связи съ приведенными раньше словами письма преосв. Теофана къ Аѳонскимъ инокамъ о семъ толковательномъ трудѣ преосв. Михайла, можно думать, что поэтому преосв. Теофанъ и началъ свои послѣдовательныя изъясненія Св. Писанія на посланія Св. Ап. Павла, что до нихъ еще не скоро могъ дойти преосв. Михайлъ, начавшій свой трудъ съ изъясненія Евангелій.

намъ, напечатанное тамъ же за 1876 г. ч. III, № 12, за 1877 г. и за 1878 г. ч. I и II;

20. *Толкованіе посланія св. ап. Павла къ Колоссямъ*, напечатанное тамъ же, за 1879 годъ;

21. *Толкованіе на посланіе св. ап. Павла къ Филимону*, напечатанное тамъ же, за 1880 годъ, №№ 1 и 2 и

22. *Толкованіе пастырскихъ посланій св. ап. Павла*, напечатанное тамъ же, за 1880 г., ч. III, за 1881 и за 1882 г., ч. III. Но не довольствуясь и этимъ журналомъ, хотя безъ малѣйшаго нарушенія своихъ наилучшихъ отношеній къ редактору его (протоіерею В. П. Нечаеву, нынѣ преосвященному Виссаріону, епископу Костромскому и Галичскому), и какъ бы торопясь возможно болѣе и скорѣе напечатать изъ выработаннаго имъ по части толкованія св. Писанія, преосв. Теофанъ одновременно съ тѣмъ старался пользоваться и другими органами повременной печати съ тою же цѣлюю, и именно:

23. Еще въ 1874 году, съ самаго 1-го выпуска *Домашней Бесѣды* за этотъ годъ онъ началъ печатать въ этомъ журналѣ по частямъ свой большой толковательный трудъ, подъ заглавіемъ: *Псаломъ 118-й*, продолживъ печатаніе его въ томъ же повременномъ изданіи и за 1875, и за 1876 и за 1877 годы, а въ семъ послѣднемъ году выпустивъ его и отдѣльною, большою по объему книгою, подъ заглавіемъ: *Псаломъ сто-осмнадцатый истолкованный епископомъ Теофаномъ*. Спб. 1877. 8°. Стр. 546. За тѣмъ вскорѣ же, именно въ 1880 году послѣдовало особое отдѣльное изданіе этого труда, въ Москвѣ (8°. Стр. 459) ¹⁾ и наконецъ въ 1891 году Аѳонскіе иноки выпустили его въ свѣтъ вторымъ изданіемъ (Москва, 1891. 8°. Стр. 496). Къ изданіямъ 1880 и 1891 годовъ приложены портреты автора въ разныхъ видахъ. Въ предисловіи авторъ раскрываетъ значеніе этого псалма, какъ наибольшаго изъ всѣхъ псалмовъ по объему (составляющаго собой цѣлую каѳизму въ церковно-богослужебномъ употребленіи), весьма важнаго по внутреннему своему составу и по церковному употребленію и т. д., указываетъ на источники своего толкованія (святоотеческія писанія) и на основную мысль (о законѣ, волѣ Божіей), проникающую

¹⁾ Это изданіе предпринялъ племянникъ преосв. Теофана, уже извѣстный намъ А. Г. Говоровъ.

все его содержаніе. Очевидно, въ первомъ изданіи (1877 г.) истолкованный преосв. Теофаномъ Псаломъ 118 вышелъ въ свѣтъ въ недостаточно большомъ числѣ экземпляровъ, а между тѣмъ спросъ на него былъ большой, что потребовалось новое его изданіе уже въ 1880 году. „Все что можно было послать тебѣ изъ книгъ моихъ,—писалъ преосв. Теофанъ, отъ 19 іюля 1879 года племяннику своему А. Г. Говорову,—послано. Больше нечего. 118 Псаломъ еще есть,—шлю. Ты хотѣлъ его отпечатать на свой счетъ. Коли хочешь, печатай. Дарю его тебѣ для Тиши ¹⁾. Если можешь печатать, извѣсти, я пересмотрю и пришлю. (33 псалма вѣтъ). Но мнѣ все-таки пришлешь сотню какую для раздачи“ ²⁾. И отъ 12 августа того же 1879 г. ему же: „Кажется, моихъ денегъ отъ изданія „къ Римлянамъ посланія“ должно остаться. На нихъ можешь издать 118 Псаломъ... Много есть спросовъ на него. Онъ пойдетъ скорѣе толкованія“ ³⁾.

24. Въ 1874 году въ другомъ, и именно Московскомъ духовномъ журналѣ: *Чтеніе въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія* начато печатаніе *Толкованія посланія св. апостола Павла къ Ефесянамъ* (см. *Чтенія* за 1884, 1875, 1876 и 1877 г.).

25. Въ слѣдующемъ 1875 году въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ* преосв. Теофанъ, напечаталъ въ (въ №№: 1—4, 6—13, 15 и 16) *Толкованіе посланія апостола Павла къ Филиппійцамъ*. Наконецъ, желая ускорить печатаніе своихъ толковательныхъ трудовъ на посланія св. апостола Павла, преосв. Теофанъ и отдѣльно сталъ издавать ихъ. Такъ именно изданы были.

26. *Толкованія первыхъ восьми главъ посланія св. ап. Павла къ Римлянамъ* Москва, 1879. 8°. Стр. 526+II+II и

27. *Толкованіе IX—XVI главъ посланія св. апостола Павла къ Римлянамъ*. Москва, 1879. 8°. Стр. 384+II.

Отдѣльные оттиски и отдѣльныя изданія толковательныхъ трудовъ преосв. Теофана печатали отчасти редакціи журналовъ, въ которыхъ они помѣщаются были по частямъ, отчасти его племянникъ А. Г. Говоровъ и отчасти наконецъ Аѳонскіе иноки (Русскаго Пантелеимонова монастыря). Такъ напр. относительно толкованія посланія къ Колоссямъ самъ преосв. Тео-

1) Сына А. Г. Говорова,—крестника преосв. Теофана.

2) *Душеп. Чтеніе* за 1894 г., № 8, стр. 600.

3) Тамъ же, стр. 602.

фанъ отъ 29 ноября 1878 года писалъ своему племяннику А. Г. Говорову въ Москву, выславъ ему туда 1600 рублей; „изъ этой суммы надо напечатать посланіе къ Римлянамъ и уплатить о. протоіерею Нечаеву ¹⁾ за 1000 экзempl. оттисковъ посланія, которое онъ теперь печатаетъ къ Колассаемъ“... ²⁾ А между тѣмъ еще въ 1878 году племянникъ преосв. Теофана, не разъ упомянутый А. Г. Говоровъ (уже и тогда состоявшій какъ и доселѣ состоящій судебнымъ приставомъ при Московскомъ окружномъ судѣ) съ любовію и горячностію молодости вызвался на изданіе сочиненій своего дяди, чтобы ускорить по возможности ихъ выходъ въ свѣтъ въ печати ради общей духовной пользы и назиданія. Отъ 5 сентября означеннаго (1878) года преосв. Теофанъ писалъ ему: „Хорошо, что ты собралъ свѣдѣнія о печатаніи... У меня будетъ много книгъ печататься. Если охота будетъ у тебя, то безъ дѣла не будешь“ ³⁾. И отъ 27 сентября того же года: „горить у тебя душа: поскорѣе бы печатать. Смотри, не обожгись. Вотъ тебѣ первое разочарованіе: за печатаніе денежки вдругъ отдай. А собирать ихъ будешь по рублику, и пока воротитъ истраченное пройдетъ годъ—другой... Терпѣніемъ запасайся“ ⁴⁾. Но А. Г. Говоровъ не боялся ни труда, ни разочарованій. Подъ руководствомъ тогдашняго редактора *Душеполезнаго чтенія* протоіерея В. П. Нечаева (нынѣ преосвященнаго Виссаріона), котораго о томъ просилъ преосв. Теофанъ, и при любвеобильныхъ указаніяхъ самого дяди, онъ тогда же началъ дѣло печатанія. „Пишу тебѣ относительно изданія,—увѣдомлялъ А. Г. Говорова дядя его отъ 2 ноября 1878 года.—О. Протоіерей Нечаевъ охотно берется поруководить тебя. Я рѣшилъ уже, что—печатникъ будетъ тотъ же, что печатаетъ *Душеполезное чтеніе* ⁵⁾... Издать эту книжку подъ руководствомъ опытнымъ, а потомъ уже и самъ будешь мастеръ... Такъ ты сбѣгай къ протоіерею то Нечаеву и потолкуй. И мнѣ скажи, что натолкуешь...

¹⁾ Василію Петровичу, нынѣ преосвященному Виссаріону, бывшему редактору *Душепол. Чтенія*.

²⁾ *Душен. Чтеніе* за 1894 г., № 7, стр. 468.

³⁾ Тотъ же журналъ за 1894 г. № 4, стр. 575.

⁴⁾ Тамъ же.

⁵⁾ Г. е. Университетская типографія М. Н. Каткова.

Только когда подъ его руководствомъ будетъ изданіе идтв. я буду покоенъ“¹⁾. Первымъ опытомъ изданія А. Г. Говорова было изданіе словъ препод. Симона новаго богослова, уже печатавшееся въ то время въ *Душеполезномъ чтеніи*²⁾; но главное дѣло издателя было обнаруженіе толковательныхъ трудовъ преосв. Феофана. „Будетъ у насъ съ тобою изданіе толкованію посланій св. Апостола Павла,—писалъ ему преосвященный отъ 27 сентября 1878 года.—Можетъ быть, томовъ 8—10 будетъ“³⁾... Съ этой именно стороны первымъ опытомъ издательской дѣятельности А. Г. Говорова было *Толкованіе посланія къ Ефесеямъ*. Москва, 1879, 8°. Стр. II+429+IV., печатанное еще въ той типографіи (Снегиревыхъ), въ которой печатались и *Чтенія въ общество люб. д. просвѣщенія*, изъ коихъ отдѣльный оттискъ оно представляетъ собою. Самостоятельно же напечаталъ его А. Г. Говоровъ уже въ 1882 году въ Университетской типографіи М. Н. Каткова (8°. Стр. 448+II). За тѣмъ послѣдовали: 1) *Толкованіе посланія къ Римлянамъ*, въ двухъ томахъ, выше упомянутое (Москва, 1879 г.); 2) *Псаломъ 118*, также упомянутый выше (М. 1880); 3) *Толкованіе посланій къ Колоссаемъ и къ Филимону*. (М. 1880); 4) *Толкованіе посланія къ Голатамъ* (М. 1880. 8°. Стр. 420)⁴⁾;—5) *Толкованіе посланій къ Коринтянамъ*—1-го и 2-го въ двухъ томахъ (Москва, 1882. 8°. Стр. II+571 и II+410)⁵⁾; 6) *Толкованіе пастырскихъ посланій* (къ Тимофею и Титу) (М. 1882. 8°. Стр. II+592);—7) *Толкованіе посланій къ Филиппійцамъ и Солунянамъ* 1-го и 2-го (М. 1883. 8° Стр. IV+535) и наконецъ 8) *Евангельская исторія о Божь Сынь, воплотившемся нашего ради спасенія, въ послѣдовательномъ порядкѣ изложенная словами св. Евангелистовъ, съ указаніемъ оснований, почему именно такой, а не другой избранъ порядокъ послѣдованія Евангельскихъ событій одинъ за другими*.

1) *Душепол. чтеніе* 1894 г., № 4, 576.

2) Срав. тамъ же стр. 575—576.

3) Тамъ же, стр. 576. Срав. также № 7, стр. 468 и дал. 471 и дал.; № 8 стр. 598 и дальн. до 605; № 10, стр. 295—300.

4) Въ 1875 году, но напечатаніи въ *Душеполезномъ Чтеніи*, это *Толкованіе* вышло и отдѣльными оттисками (Москва, 1875. 8°. Стр. 428), въ небольшомъ числѣ экземпляровъ.

5) Въ 1878 г. и это толкованіе вышло отд. оттисками изъ *Душепол. Чтенія*.

Москва, 1885. 8° тајоге. Стр. 72+XII+XI+242¹⁾. „Въ 1888 году,—пишетъ самъ А. Г. Говоровъ въ своихъ воспоминаніяхъ о преосв. Теофанѣ,—преосвященный пожелалъ облегчить мнѣ труды по изданію книгъ, коихъ мною было издано до 15 названій²⁾. Онъ нашелъ возможнымъ, чтобы я за условленную сумму уплачиваемыхъ мнѣ денегъ передалъ изданіе и продажу его сочиненій русскому Аѳонскому Пантелеймонову монастырю, съ которымъ и совершено было мною по сему предмету 25 августа 1888 года особенное письменное соглашеніе“³⁾. Опыты быстроты и аккуратности изданія Аѳонцами книгъ духовнаго содержанія преосв. Теофанъ видѣлъ еще гораздо раньше того, при томъ отчасти уже на своихъ сочиненіяхъ. „Добрые Аѳонцы отпечатали,—писалъ онъ еще отъ 29 декабря 1878 года напримѣръ къ одному протоіерею (Н. И. Флоринскому) въ Кіевъ объ изданіи своего сочиненія: *Что есть духовная жизнь?*—Какіе молодцы они распространяютъ книги! Я самъ не издаю, именно потому, что сядутъ книги на плечахъ. А у нихъ онѣ духомъ расходятся“⁴⁾. Поэтому-то онъ ни на минуту не усумнился передать Аѳонцамъ между прочимъ и дѣло изданія, или точнѣе, переизданія своихъ толковательныхъ трудовъ, когда увидѣлъ, что пора облегчить племянника отъ этого труда. Аѳонцы дѣйствительно издали потомъ изъ этихъ трудовъ, кромѣ *33-го псалма* (Москва, 1889), о которомъ говорено было раньше, еще а) *Толкованіе на посланіе къ Римлянамъ*, въ двухъ же книгахъ, какъ прежде было издано (изд. 2-е. Москва, 1890. 8°. Стр. 560+II и 412); б) *Псаломъ 118*. (М. 1891), о которомъ также упомянуто было раньше; в) *Толкованіе посланій къ Колоссаемъ и къ Филимону* (изд. 2-е М. 1892. 8°. Стр. 322+II) и г) *Толкованіе посланія къ Ефесеямъ* (изд. 2-е. М. 1893).

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

1) Это изданіе печатано уже въ типографіи Ефимова, гдѣ печатають обыкновенно Аѳонскія изданія. Другія изданія А. Г. Говорова будутъ еще упомянуты въ своемъ мѣстѣ.

2) Списокъ всѣхъ этихъ названій А. Г. Говоровъ сообщилъ намъ въ особомъ письмѣ.

3) См. *Душепол. чтеніе* за 1894 г., №№ 5—6, стр. 65.

4) См. *Воскресное чтеніе* за 1894 годъ, № 34, стр. 551—552.

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ МИСТИКА

II

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ

(Продолженіе *).

По ознакомленіи съ теософією Таулера, мы приходимъ къ слѣдующимъ выводамъ о ея отличительныхъ особенностяхъ.

1. Общимъ принципіальнымъ началомъ ея нужно признать супранатуралистическій субъективизмъ въ гносеологін, при которомъ истиннымъ знаніемъ признается не то, которое основывается на положительномъ внѣшнемъ авторитетѣ Священнаго Писанія или церковнаго преданія, а то, что согласно съ предвзятымъ личнымъ убѣжденіемъ мистика, является результатомъ самоиѣнія о воспріятіи высшей божественной истины въ силу внутренняго Богооткровенія, достигаемаго опытно, путемъ цѣлаго ряда особыхъ этическихъ приемовъ. Таулеръ твердо убѣжденъ, что онъ въ „себѣ самомъ владѣеть истиною“, такъ что указываетъ на внутреннее озареніе; какъ на лучшій способъ, опредѣляющій путь ко спасенію, которому должно слѣдовать ¹⁾. Съ этой стороны Таулеръ является вѣрнымъ ученикомъ таинственнаго мірянина Николая Базельскаго, бывшаго его руководителемъ, который позволялъ себя выдавать за провозвѣстника божественныхъ тайнъ, за орудіе высшей божественной воли. И не безъ основанія потому современники дали ему характерное названіе „озареннаго учителя“ (doctor illuminatus ²⁾).

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 21, за 1894 г.

¹⁾ Pred. 88—69—132.

²⁾ Hagenbach, Dogmengeschichte 334. Leipzig. 1867.

Въ дѣйствительности же Таулеръ ученіемъ объ озареніи старается оправдать свое идеалистическое направленіе въ богословствованіи, такъ какъ основные догматы раскрываются имъ на началахъ созерцанія. Силою идеальнаго созерцанія онъ стремится возвыситься къ познанію Абсолютнаго, насколько оно отличается отъ всего частнаго, многообразнаго, конечнаго и тварнаго и въ Абсолютномъ, какъ верховной причинѣ, познаетъ все существующее. Вездѣ конечное и тварное приносится въ жертву Абсолютному. Здѣсь Таулеръ сближается съ извѣстнымъ намъ теософомъ Эккартомъ, примѣнявшимъ тотъ же идеализмъ къ теологіи, но далеко не отличается широкою способностію къ спекулятивному міросозерцанію, присущею послѣднему, чаще обнаруживаетъ въ своихъ выводахъ колебанія, противорѣчія и тамъ, гдѣ какъ-бы неожиданно получаютъ слишкомъ смѣлыя обобщенія, онъ чаще прибѣгаетъ для самооправданія къ супранатуралистической теоріи „объ озареніи“, о высшемъ сверхъестественномъ значеніи разума, какъ органа обладающаго способностію къ адекватному постиженію Божества. Супранатуралистическій субъективизмъ даетъ возможность Таулеру свободно извлекать матеріаль для своихъ умозрѣній, изъ различныхъ источниковъ, начиная отъ Священнаго Писанія, толкуемаго аллегорическимъ методомъ, и оканчивая языческою неоплатоническою философіею. Основныя положенія неоплатониковъ часто примѣняются къ богооткровеннымъ христіанскимъ истинамъ и въ силу первыхъ извращаются. На этой неоплатонической философіи, съ которой Таулеръ, какъ можно заключить изъ частыхъ ссылокъ ¹⁾, былъ знакомъ непосредственно, получаютъ нерѣдко матеріальное обоснованіе его пантеистическія заблужденія, проводимыя преимущественно въ догматическомъ ученіи, а также квіетистическія и спиритуалистическія, проводимыя въ этикѣ, хотя главнымъ принципіальнымъ основаніемъ ихъ въ формальномъ отношеніи служитъ указанный нами супранатуралистическій субъективизмъ.

2. Пантеистическія отгѣнки догматики Таулера явно отражаются на его частныхъ умозрѣніяхъ о главныхъ предметахъ бо-

¹⁾ Preger. op. cit. III, 165, 189.

гословскаго званія, хотя въ общемъ онъ и не даетъ намъ такой цѣльной системы, которая-бы по логичности соотвѣтствовала позднѣйшимъ философскимъ однороднымъ системамъ. Исходнымъ пунктомъ догматическаго ученія Таулера служитъ его абстрактное идеалистическое воззрѣніе на Бога, какъ на абсолютную сущность, лишенную всякаго жизненнаго разнообразія и дѣятельности. Для объясненія происхожденія міра отъ Бога допускаются Лица Пресвятыя Троицы, но они не получаютъ должной самостоятельности въ отличіе отъ единства божественнаго Существа. Въ ученіи о Троицности Лиць Таулеръ раздѣляетъ заблужденіе о временномъ возникновеніи ихъ и склоняется къ мысли о возможномъ прекращеніи ихъ дѣятельности. Они составляютъ измѣняемую природу Божества „истекающую изъ абсолютной сущности и снова втекающую въ нее“. Самое міротвореніе не опредѣляется Таулеромъ съ надлежащею точностію, какъ актъ свободной воли Творца, а мыслится болѣе, какъ продолжающійся процессъ того-же самораскрытія Бога, которое начинается въ Лицахъ Пресвятыя Троицы. Второе Лице Пресвятыя Троицы является какъ-бы натуральнымъ звеномъ, объединяющимъ Божество съ міромъ, орудіемъ, которымъ при посредствѣ идей, формированныхъ или воплощенныхъ въ Немъ, какъ при посредствѣ космическихъ силъ, образуется міръ съ натуральною необходимостію. Въ силу такого произведенія міра изъ абсолютной сущности, имманентное отношеніе Бога къ нему проводится мистикомъ съ такою силою, что если понятіе о Личномъ премірномъ существованіи не отрицается, то отодвигается, или какъ-бы игнорируется. Особенно это проявляется въ отношеніи Бога къ духу человѣческому; въ немъ Богъ существенно и дѣйствительно присутствуетъ, какъ въ сущности не только сродной, но даже тождественной по самому происхожденію. Духу человѣческому, хотя и въ первобытномъ идеальномъ состояніи, приписывается такая способность къ Богообщенію, которая не нуждается даже въ сверхъестественной поддержкѣ. Самъ Богъ не можетъ ослабить влеченія къ Себѣ со стороны духа. И это влеченіе удовлетворяется тѣмъ естественнѣе, что Богъ непосредственно близокъ къ духу, какъ-бы живетъ въ немъ. Духъ человѣка сродняется съ Богомъ по

своей природѣ, сущность которой полагается въ субстанціи, возвышенной надъ силами. А главное духъ идеализируется настолько, что ему усваивается предвѣчность, несозданность, которая указываетъ на предвѣчное существованіе его въ Богѣ и происхождение его отъ Бога путемъ эмананціи, хотя эмананціонная теорія и не проводится съ надлежащею послѣдовательностію. Въ какой степени допускается Таулеромъ имманентное отношеніе Бога къ духу человѣческому можно заключить изъ его выраженія, что „Богъ гораздо ближе къ душѣ, чѣмъ душа къ себѣ самой“. Потому „здѣсь Отецъ рождаетъ Единороднаго Сына въ сотни разъ скорѣе, чѣмъ въ одинъ моментъ по нашему разумѣнію“. Такое идеализированіе духовной природы человѣка, хотя-бы въ первоначальномъ идеальномъ ея состояніи, граничитъ съ грубою антрополатріею. Эмпирическое состояніе человѣка Таулеръ, однако отличаетъ отъ первоначальнаго идеальнаго, какъ ненормальное. Онъ признаетъ во всей силѣ поврежденность природы человѣка, по его словамъ вслѣдствіе грѣхопаденія эта природа стала „больною и слѣпою“ на столько, что не можетъ сама по себѣ безъ божественной благодати ни открыть пути ко спасенію, ни слѣдовать къ нему. Эта божественная благодать дарована въ силу заслугъ Иисуса Христа, признаніе которыхъ совершенно необходимо для нравственнаго возрожденія.

3. Только вѣрою во Христа, а не отъ дѣлъ оправдывается человѣкъ. Это положеніе Таулеръ развиваетъ не только въ томъ смыслѣ, что вѣра во Христа служитъ необходимымъ условіемъ первоначальнаго возрожденія отъ грѣха для новой жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ, что она служитъ и единственнымъ условіемъ дальнѣйшаго утвержденія въ новой жизни, условіемъ усвоенія благодати данной Иисусомъ Христомъ. Мистикъ уже въ силу этого не настаиваетъ на употребленіи активныхъ усилій къ совершенію добрыхъ дѣлъ. И мы въ правѣ отсюда заключить, что совершеніе добродѣтели, тоже съ самаго начала возрожденія человѣка перестаетъ служить для насъ необходимою обязанностию ¹⁾).

¹⁾ Прегеръ понимаетъ ученіе Таулера объ оправданіи вѣрою въ протестантскомъ смыслѣ, какъ видно (независимо отъ вышесказаннаго) изъ слѣдующихъ его словъ: Tauler lehrt die paulinische Rechtfertigungs Zehre und weist im Lusatmen-

Но то что не опредѣляется ясно въ началѣ этики, отводится къ концу — приурочивается къ сущности процесса освященія челоѣка. Напрасно мы искали-бы въ этикѣ Таулера прочнаго обоснованія процесса освященія на нравственномъ законѣ съ его существенными требованіями, на значеніи разнообразныхъ внѣшнихъ этическихъ церковныхъ средствъ, какъ вспомога- тельныхъ условій, обязательныхъ для прогрессивнаго усовер- шенствованія въ новой духовной жизни, начавшейся по духов- номъ обновленіи. Въмѣсто всего этого мистикъ указываетъ ус- ловія, ведущія къ отдѣленію челоѣка отъ міра отъ всего ко- нечнаго, тварнаго и призываетъ къ такому внутреннему само- углубленію, при которомъ возможно было бы безпрепятственно со смиреніемъ внутренне предаваться одному страдательному воспріятію божественной жизни. Таулеръ неоднократно увѣ- щеваетъ въ своихъ проповѣдяхъ слушателей къ тому, чтобы они никакихъ образовъ и дѣлъ не считали истинными, кромѣ Его Божественной воли ¹⁾. Онъ требуетъ отчужденія отъ дѣла, отреченія отъ всякихъ даже возвышенныхъ радостей, отъ со- страданія чужому горю, отъ противодѣйствія злу, отъ всякихъ опредѣленныхъ мыслей и чувствъ и свои требованія заканчи- ваетъ описаніемъ такого отношенія новаго челоѣка къ Богу, при которомъ онъ явился-бы только слѣпымъ орудіемъ бо- жественной воли, „инструментомъ“, издающимъ тѣ, или другіе звуки по дѣйствию высшей божественной силы. На высшей ступени освященія всякое движеніе въ смыслѣ дѣятельнаго прогрессивнаго стремленія совершенства является даже излиш- нимъ, такъ какъ здѣсь совершенство представляется уже въ опредѣленныхъ границахъ—законченнымъ. Нужно-ли доказы- вать, что въ этихъ мысляхъ заключается односторонній ре- лигиозный квіетизмъ, въ корнѣ извращающій начало Христи-

hange damit auf die Wertlosigkeit aller bloss äusserlichen Werke hin. In Rech- fertigung wurzelt ihm die Heiligung. Diese besteht nicht aus einer Summe ein- zelner Werke, sondern in der demütigen und gläubigen Gesinnung, welche sich in den Werken offenbart. Sie ist sachlich genommen die Auswirkung des in sol- cher Gesinnung sich mitteilenden göttlichen Lebens in uns. Preger op. cit. t. 234.

¹⁾ Nehmet keine Weise, noch Werke wahr, denn seines göttlichen Willens Pr. 102.

анской этики? Мистическій квиетизмъ, поставляя исходнымъ пунктомъ этики самоуничтоженіе, заканчиваетъ этику безграничнымъ самовозвышеніемъ, доходя въ отрицательномъ отношеніи ко всему внѣшнему, даже до совершеннаго забвенія всей важности посредничества въ дѣлѣ совершенства Іисуса Христа, безъ котораго движеніе въ дѣлѣ совершенства немислимо. Лютардъ потому до извѣстной степени справедливо говоритъ, что „правильному началу этики Таулера объ оправданіи вѣрою, въ силу заслугъ Іисуса Христа, не соответствуетъ дальнѣйшее развитіе мыслей, сводящихъ совершенство человѣка къ одному внутреннему испытанію Бога и ведущихъ тварное существо къ тому, что-бы оно, отказываясь отъ своихъ индивидуальныхъ особенностей, въ неоплатоническомъ смыслѣ, терялось въ божественной жизни“¹⁾. Исторической сторонѣ Божественнаго Откровенія, насколько оно служитъ основаніемъ личнаго освященія природы человѣка, Таулеръ не отдаетъ должной справедливости. Историческое Слово, проявившееся въ Лицѣ Іисуса Христа, оцѣнивается мистикомъ только настолько, насколько Оно открыло путь ко спасенію, положило начало къ общенію съ Вѣчнымъ Словомъ, потому Ово отодвигается въ сторону, какъ-бы потому, что уже сдѣлало то, что отъ Него ожидалось²⁾. Дальнѣйшее движеніе въ нравственной жизни идетъ самостоятельно при помощи данной Христомъ благодати, которая становится неотъемлемою собственностью возрожденнаго. Если Таулеръ, поучая своихъ слушателей высшимъ степенямъ совершенства, вспоминаетъ объ искупительныхъ подвигахъ Іисуса Христа, взываетъ къ подражанію Ему, то не столько для того, что-бы отъ Него, какъ Искупителя, получить укрѣпленіе немощныхъ силъ, необходимое для тяжкихъ трудовъ, отъ Него и чрезъ Него воспріять струи

1) Luthard, Geschichte der christ. Ethik. Erste Hälfte Leipzig 1888, s. 306. Christus der menschgewordene Gott und das Verhältniss zu ihm hat nur die Bedeutung einer Durchgangsstufe. Die eigentliche Höhe der Vollkommenheit besteht in der unmittelbaren Einheit mit der Gottheit im göttlichen Grund der Seele...

2) По словамъ Фибигера, Für das höchste Stadium derselben (inwendigen lauterer Werk), mit allen Bildern auch die Vorstellung von Iesu Leben mit Leiden gelassen werden muss. Fiebiger, op. cit. 11, 9.

новой благодатной жизни, и тѣмъ самымъ стать въ болѣе живое отношеніе къ Нему, сколько для того, что-бы напоминаніемъ объ этомъ примѣрѣ усилить въ слушателяхъ самоуверенность въ легкости достиженія идеальнаго совершенства личными силами, послѣ того, какъ былъ проложенъ къ этому путь. Все, совершенное Иисусомъ Христомъ, оцѣнивается преимущественно въ смыслѣ первообраза того, что можетъ быть совершено каждымъ лицомъ и мистицизмъ, по отношенію къ Лицу Иисуса Христа, по крайней мѣрѣ въ посредствующихъ выводахъ, сближается съ рационализмомъ, низводящимъ Его въ рядъ представителей человѣчества. Мистикъ, воспринявшій въ себя Слово субъективнымъ этическимъ способомъ, склоненъ самъ себя приравнять ко Христу. На этомъ самоиѣніи и основано еретическое ученіе о преображеніи обликновенныхъ людей во Христовъ, которое нашло себѣ наглядное примѣненіе со всеми своими чудовищными послѣдствіями въ нашей Хлыстовщинѣ. Едва ли необходимо повторять сказанное нами по отношенію къ другимъ мистикамъ, что преувеличенная идеализація процесса освященія заставляетъ и Таулера забывать о безпредѣльности идеала совершенства, предписаннаго для человѣка Словомъ Божиимъ (Матѣ. V, 18), о тварности и удобопреклонности человѣческой природы ко злу. (Рим. VII, 19. 1 Іоан. 8—10). Расходясь съ самыми основными началами христіанства, доктрина Таулера точно также, какъ и доктрина Эккарта, не указываетъ такимъ положительныхъ и твердыхъ этическихъ правилъ, которыя бы благопріятствовали всестороннему развитію человѣка, примѣнительно къ условіямъ окружающей дѣйствительности. Мистикъ забываетъ, что человѣкъ предназначенъ къ владычеству надъ природою, обусловливающему необходимость пріобрѣтенія всесторонняго знанія, равно какъ и облагораживанія его личности, не исключая тѣлесной природы, насколько это согласно съ высшимъ его назначеніемъ ко спасенію. Мистикъ забываетъ, что человѣкъ долженъ точно опредѣлить свои отношенія къ семьѣ, къ обществу и государству, насколько это требуется его дѣйствительнымъ положеніемъ. Квѣтическое самоудовлетвореніе идеальнаго человѣка, по доктринѣ Таулера, по мѣстамъ соединяется съ безучастнымъ отношеніемъ къ нуждамъ ближняго, съ равнодушнымъ отношеніемъ ко злу, доходящимъ

до непротивленія ему (какъ это мы видимъ въ пресловутомъ современномъ ученіи Толстаго). На этомъ квіетистическомъ самоудовлетвореніи утверждаются афористическія положенія Таулера: „не слѣдуетъ ни радоваться злу, ни печалиться о немъ; пусть все идетъ по своему“. Трактовать о помощи ближнему въ нуждѣ примѣнительно къ различнымъ его общественнымъ условіямъ этика Таулера признаетъ дѣломъ неумѣстнымъ. По словамъ Прегера, всеобъемлющія задачи общества о возвышеніи и улучшеніи социальныхъ отношеній, сообразно съ началами христіанства, Таулеромъ и не затронуты ¹⁾. Наконецъ, этика Таулера полагаетъ самыя рѣзкія преграды къ развитію личности постоянными требованіями о пассивномъ отношеніи къ дѣятельности Бога въ человѣкѣ, при освященіи его природы. Здѣсь Таулеръ повторяетъ опять общія ошибки, смѣшывая эгоизмъ съ индивидуальностію, конечное и тварное съ грѣхомъ, почему и требуетъ отрѣшенія не отъ зла или отъ грѣха, а отъ всего тварнаго, или конечнаго. Такимъ образомъ мистическая доктрина оказывается совершенно безплодною: она отъ зла не охраняетъ человѣка, потому что на высшей ступени жизни узаконяетъ отреченіе отъ мысли и воли—формальныхъ, субъективныхъ основаній нравственности и не даетъ надлежащей устойчивости сомостоятельности личности въ ея идеально-преображенномъ видѣ, вслѣдствіе абсолютнаго сліянія духа съ Божествомъ. Въ заключительной части своей этики Таулеръ совершенно измѣняетъ задачѣ, предположенной въ началѣ ея, о возведеніи своихъ слушателей къ новой жизни во Христѣ. Въ дѣйствительности онъ ведетъ ихъ не къ жизни, а къ смерти своимъ ученіемъ „о погруженіи духа въ бездонное море Божества“ ²⁾.

¹⁾ Die grossen umfassenden Aufgaben der Gemeinschaft für die Hebung und Besserung der sociale Zustände in Grossen und Allgemeinen bleiben von ihm unberührt. Preger, op. cit. III, 238. De Wette дѣлаетъ такой отзывъ о мистикѣ Таулера. Diese Mystik ist sehr tief und innig, und zugleich speculativ; aber es fehlt ihr doch der Gehalt: sie ist nämlich fast nur negativ, Verleugnung des irdischen, Endlichen; das Wahre hingegen, das Wesentliche, Göttliche, weil es nicht in bestimmten Verhältniss zum menschlichen Leben und Herzen gefasst wird, ist gewissermassen eine leere Stelle. Hagenbach, Dogmengeschichte, s. 334 Leipzig. 1867.

²⁾ Лютеръ вполне безпристрастно указываетъ слабую сторону этики Таулера въ томъ, что она допускаетъ погруженіе твари въ божественную сущность

4. Обращая вниманіе на отношеніе Таулера къ католичеству, мы должны признать несомнѣннымъ что это отношеніе имѣло характеръ оппозиціонный, хотя онъ и не выдержанъ съ полною послѣдовательностію. При жизни своей Таулеръ находился въ тѣсной связи съ тѣми друзьями Божіими, которые заявили себя протестами противъ злоупотребленія папъ и католической іерархіи. Самъ Таулеръ возсталъ противъ папскаго интердикта и во всякомъ случаѣ не возбуждалъ къ подчиненію папѣ, хотя его обязывала къ этому профессія доминиканскаго священника. Богословствованіе его стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчій съ такими сторонами схоластики, которыми закрѣплялось католичество. Для самыхъ основныхъ воззрѣній схоластиковъ на силу папскаго авторитета, на первородный грѣхъ и его послѣдствія, на сверхдолжныя заслуги святыхъ, на чистилице и индульгенціи мы не можемъ найти опоры въ проповѣдяхъ Таулера. Всѣ эти характерныя особенности католичества Таулеръ ослабляетъ, или отрицаетъ. О значеніи папства говорится въ проповѣдяхъ Таулера уклончиво; но изъ немногихъ мѣстъ мы можемъ заключить, что папскій авторитетъ цѣнится мистикомъ слишкомъ мало, если каждому при извѣстныхъ условіяхъ предоставляется право по личному усмотрѣнію освобождаться отъ обѣтовъ или особыхъ обязанностей „хотя бы они предписывались самимъ папою“. Въ сочиненіи, изданномъ друзьями Таулера, быть можетъ, при его личномъ, непосредственномъ участіи, безусловно отрицается право вѣшателства папы въ свѣтскія политическія дѣла, за вину одного владѣтеля налагать интердиктъ на всѣхъ его подданныхъ. А по отношенію къ друзьямъ Божіимъ опредѣленно говорится, что „папа не имѣетъ надъ ними никакой власти, потому что самъ Богъ сдѣлалъ ихъ свободными“¹⁾. Право распоряжаться индульгенціями тѣмъ менѣе

(Luthard, Geschichte der christ. Ethik Erste. Hälfte 1888 s. 308). Но Прегеръ не правъ (op. cit. III, 238), когда думаетъ, будто Таулеръ допускаетъ только временное прекращеніе активныхъ силъ въ возрожденномъ человѣкѣ какъ бы для того, что-бы тѣмъ самымъ предоставить природу болѣе широкому воздѣйствію божественнаго дѣтеля и приготовить ее къ такому преобразованію, послѣ котораго открывается уже широкое и свободное поприще для дѣятельности силъ въ обновленномъ духѣ. Не обновленіе личности, а полное прекращеніе ея цѣлостности въ сліяніи съ Богомъ—идеаль Таулера.

1) Über diese Leute hat der Papst keine Gewalt, denn Gott selbst hat sie gefreiet. Pr. 131.

могло быть удержано мистикомъ за папою, что онъ, какъ увидимъ ниже, принципиально отрицаетъ общеобязательность обращенія съ исповѣдью къ іерархіи во всѣхъ грѣхахъ, склоняется къ мысли о достаточности одного внутренняго сердечнаго покаянія во грѣхахъ. Ученіе о первородномъ грѣхѣ и его послѣдствіяхъ раскрывается Таулеромъ въ смыслѣ совершенно противоположномъ пелагианству, положенному схоластиками въ основаніе католичества, почему и рѣчи не можетъ быть о томъ, что Таулеръ долженъ былъ явиться скорѣе противникомъ, чѣмъ защитникомъ схоластической теоріи объ удовлетвореніи Бога за грѣхи человѣка, при посредствѣ сверхдолжныхъ заслугъ святыхъ. Онъ, какъ уже намъ извѣстно, въ противоположность католичеству, выразительно учитъ о томъ, что со времени грѣхопаденія природа человѣка стала „больною“ и отсюда дѣлаетъ выводъ объ оправданіи вѣрою въ силу единственныхъ заслугъ Искупителя.

Заслуги святыхъ Таулеръ такъ умаляетъ, что при помощи особаго казуистическаго приѣма, отрицаетъ возможность для нихъ въ царствѣ небесномъ посредничества, или предстательства предъ Богомъ за живыхъ во время молитвъ, обращенныхъ къ нимъ. Самое призваніе святыхъ въ молитвахъ дѣлается потому излишнимъ, Догматъ о чистисгилицѣ Таулеръ повидимому признаетъ, если судить по тому, что онъ въ своихъ проповѣдяхъ не разъ угрожаетъ грѣшникамъ муками въ чистилищѣ въ случаѣ ихъ нераскаянности и упорствѣ во грѣхахъ. Но при внимательномъ отношеніи къ словамъ Теулера, мы должны прійти къ заключенію, что они мало гармонируютъ съ ученіемъ схоластиковъ. Чистилище признается мистикомъ необходимымъ не для наказанія за извѣстные грѣхи, а для уничтоженія въ человѣкѣ остатковъ самоволія. Оно имѣетъ потому значеніе не юридическое—карательное и притомъ въ грубомъ матеріальномъ смыслѣ, какой старались придать ему схоластики, а скорѣе значеніе нравственное. Потому друзья Божіи, какъ люди, достигшіе абсолютной нравственной чистоты, по доктринѣ Таулера, должны быть совершенно свободны отъ мукъ въ чистилищѣ ¹⁾. Эсхатологическія воззрѣнія Таулера несомнѣнно имѣ-

¹⁾ Böhlinger, op. cit. s. 277. Er sieht die Bedeutung der Fegfeuerstrafen nicht sowohl in der Sühne der Sünde, als darin das sie dazu dienen, den Menschen von den Resten des Eigenwillens zu läutern. Preger, op. cit. III, 234.

ють идеалистическій характеръ, такъ какъ блаженство однихъ поставляется въ непрерывномъ созерцаніи Бога, а муки другихъ—въ лишеніи этой способности ¹⁾). Оппозиціонное отношеніе Таулера къ католичеству не ограничивается протестами противъ его недостатковъ, но въ силу супранатуралистическаго субъективизма сопровождается отрицаніемъ церковной внѣшней и обрядовой стороны. Чѣмъ болѣе онъ полемизируетъ въ своихъ проповѣдяхъ противъ омірщенія католической Церкви, противъ односторонняго формализма, защищаемаго разсудочнымъ діалектическимъ методомъ со стороны схоластиковъ, тѣмъ болѣе стремится свести религію къ одному только внутреннему сердечному Богочитанію. Общимъ результатомъ спиритуализированія религіи служитъ проводимое Таулеромъ понятіе о Церкви, какъ объ обществѣ святыхъ, въ составъ котораго входятъ собственно друзья Божіи, уже въ силу своей абсолютной чистоты не имѣющіе нужды ни въ какомъ внѣшнемъ руководствѣ со стороны іерархіи, ни въ какихъ внѣшнихъ средствахъ ²⁾). Эти друзья Божіи служатъ образцами той квіетистической созерцательной жизни, въ которой поставляется сущность освѣщенія. Несовершенные члены должны принадлежать видимой Церкви, должны подчиняться опредѣленному авторитету, пользоваться таинствами и другими церковными средствами, насколько всѣ эти внѣшнія объективныя средства могутъ благопріятствовать достиженію внутренняго созерцательнаго настроенія; но коль скоро это созерцательное настроеніе усвоится, несовершенные освобождаются отъ всѣхъ внѣшнихъ средствъ какъ отъ оковъ, и сами переходятъ въ составъ избранныхъ друзей Божіихъ. Значить, церковность имѣетъ, по доктринѣ Таулера, только относительное временное значеніе на извѣстныхъ низшихъ ступеняхъ религіозной жизни и притомъ въ особомъ, такъ сказать, очищенномъ, облагороженномъ смыслѣ, съ субъективной точки зрѣнія, а на высшей ступени она совершенно утрачиваетъ

¹⁾ Впрочемъ, у Таулера, какъ и другихъ мистиковъ эсхатологическія возрѣнія не приводятся въ тѣсную связь съ этикою. Таулеръ признаетъ эгоизмомъ стремленіе къ общенію съ Богомъ ради царствія небеснаго, или изъ опасенія будущихъ мукъ. Fiebiger, op. cit. Heft. II, 12—13.

²⁾ Die Freunde Gottes keinen eigenen aufgesetzten Weisen nachfolgen wollen, weil sie Gott in seinen verborgenen Weisen folgen müssen. Pred. 33.

свою силу. Если мы обратимъ вниманіе на положительное уясненіе того, какія именно внѣшнія церковныя средства признаются обязательными со стороны Таулера, по крайней мѣрѣ, на этихъ низшихъ ступеняхъ религіозной жизни, и въ какой степени; то здѣсь мы встрѣтимъ большія затрудненія въ неопредѣленности и неустойчивости возрѣній мистика, происходящихъ видимо отъ того, что его снисходительныя уступки относительно церковности никакъ не мирятся съ основнымъ субъективнымъ началомъ и никакъ не могутъ быть послѣдовательно выведены изъ него. Иерархическому авторитету придается значеніе въ первоначальномъ руководствѣ вѣрующихъ, насколько оно обуславливается нравственными качествами, а не въ силу его богоучрежденности, но выше его ставится авторитетъ друга Божія, который, въ силу дѣйствительнаго озаренія отъ Духа Святаго, можетъ всегда руководить съ большимъ успѣхомъ къ усвоенію истины и къ достиженію спасенія. Потому настоятельно предлагается обращаться къ другу Божію за исповѣданіемъ тяжкихъ грѣховъ, отъ него получать необходимые совѣты и наставленія для духовнаго уврачеванія, что показано было и личнымъ примѣромъ самого Таулера. Таинства цѣнятся не потому, что они содѣйствуютъ усвоенію благодати, а потому, что ведутъ къ созерцательной жизни; при этомъ число ихъ произвольно ограничивается преимущественно тремя—крещеніемъ, покаяніемъ и причащеніемъ. При этомъ субъективный, созерцательный или сердечный элементъ въ нихъ возвышается настолько предъ внѣшнею объективною стороною (сакраментарною формою), что представляется легко возможнымъ обойтись безъ нихъ. Устная исповѣдь дѣлается излишнею при пламенномъ сердечномъ сокрушеніи во грѣхахъ, и пламенное желаніе единенія съ Господомъ уже устраняетъ необходимость самаго причащенія таинства евхаристіи. Богослуженію со всѣми внѣшними обрядовыми формами придается извѣстное нравственно-воспитательное значеніе наравнѣ со всѣми внѣшними религіозными подвигами (постами, обѣтами, аскетизмомъ), но при этомъ внутренняя молитва и общее созерцательное настроеніе такъ экзальтируются, что, сравнительно съ ними, всѣ внѣшнія формы (месса, проповѣдь, аскетизмъ) дѣлаются опять лишними. „Если человѣкъ дошелъ до

того, что въ себѣ самомъ можетъ слушать вѣчное Слово, то онъ долженъ оставить всякое другое слово и повергнуться въ чистое молчаніе. Если ты находишь, что внѣшнее тебя со-блзняетъ, то обратись къ внутреннему“¹⁾. Опреѣленной грани между несовершеннымъ и совершеннымъ состояніемъ, которую можно было-бы точно обозначить постоянными внѣшне-объективными признаками, мистикомъ не указывается: все предоставляется личному опыту; все отношеніе къ дѣлу религіи сводится къ произволу.

5. Въ заключеніе намъ остается опредѣлить положеніе Таулера въ исторіи богословскаго просвѣщенія на Западѣ. Здѣсь мы имѣемъ въ виду устранить пристрастное, тенденціозное отношеніе къ Таулеру нѣкоторыхъ западныхъ историковъ. Эрбкамъ находить, будто Таулеръ по своему міросозерцанію сближается съ представителемъ восточнаго богословія—св. Макаріемъ Египетскимъ²⁾. Но самое общее сопоставленіе міросозерцанія двухъ представителей Востока и Запада должно показать, что между ними—радикальная противоположность. Къ сочиненіямъ Макарія Египетскаго нужно обращаться не за обоснованіемъ теософскаго ученія западной мистики, а за опроверженіемъ, что и мы дѣлали. Ни субъективизмъ Таулера, ни его частныя пантеистическія, квіетистическія и спиритуалистическія воззрѣнія никакъ не мирятся съ православнымъ догматическимъ и нравственнымъ ученіемъ восточнаго подвижника, которое, если и является выраженіемъ личной созерцательной жизни опытнаго Боговѣдѣнія, то нигдѣ не замыкается въ субъективизмъ, не нарушаетъ границу, отдѣляющую твореніе отъ Творца, не исключаетъ необходимости для лицъ дѣйствительно озаренныхъ божественнымъ свѣтомъ, упражняться въ добродѣтели, соблюдать особую бдительность противъ вражескихъ дѣйствій и прочно утверждается на Богооткровенномъ ученіи Священнаго Писанія и церковнаго Преданія³⁾. Несправедливо также сближать Таулера съ умѣренными представите-

1) Ist aber der Mensch darein kommen, das er das ewige Wort im ihm höre, so muss er alle anderen Worte lassen und sich setzen in ein lauterer Schweigen op. cit. 253—258.

2) Erbkam, Geschichte der Protestantischen Secten 121—123. Hamburg 1848.

3) Западная сред. мистика 51—55.

лями западной латинской мистики по воображаемому гармоническому сочетанію созерцательнаго и практическаго элемента, какъ это дѣлають Бахъ, а отчасти вслѣдъ за нимъ Берингеръ, Прегеръ и др. ¹⁾). Именно преобладаніе созерцательнаго элемента надъ практическимъ и служить главною причиною опредѣленнаго отступленія отъ традиціонной ортодоксальной почвы, которой придерживаются представители латинской мистики. Если послѣдніе въ своихъ частныхъ воззрѣніяхъ допускали значительныя уклоненія отъ православія, то далеко не склонялись къ такому опредѣленному проведенію пантеистико-квіетистическихъ заблужденій, которое замѣчается въ проповѣдяхъ Таулера. Напрасно нѣкоторые изъ историковъ стараются отстоять ортодоксальное направленіе Таулера тѣмъ, что онъ часто полемизируетъ съ сектантами Беггардами, которые съ большою рѣшительностію проводили эти заблужденія ²⁾). Въ этомъ случаѣ Таулеръ имѣлъ въ виду болѣе всего показать несостоятельность грубаго матеріалистическаго антиномизма Беггардовъ, выводимаго изъ мистической доктрины, который по всей справедливости вызывалъ противъ нихъ общественный и церковно-правительственный антагонизмъ. Такой матеріалистическій антиномизмъ со своими чудовищными послѣдствіями былъ дѣйствительно чуждъ Таулеру, проникнутому идеалистическимъ настроеніемъ, на которомъ основывался и его возвышенный религіозный экстазъ. Насколько, однако, неудачно Таулеръ старался устранить отъ себя подозрѣніе въ солидарности съ Беггардами, которое дѣйствительно раздѣлялось современнымъ католическимъ духовенствомъ, можно заключить изъ усвояемаго ему имени „Беггардъ“. По своему богословскому міросозерцанію Таулеръ непосредственно примыкаетъ къ Эккарту, проповѣди котораго онъ слушалъ при жизни и котораго онъ не безъ основанія называетъ своимъ учителемъ (мейстеромъ). Едва ли въ сочиненіяхъ Таулера найдется хотя одно теософское положеніе, обусловливаемое мистцизмомъ, которымъ-бы онъ не былъ обязанъ Эккарту ³⁾; хотя

1) Böhlinger, 295. Bach, Meister Eckart 158—164. Wien 1864.

2) Lesenmeier, Geschichte der Predigt in Deutschland. München. 1886. 420.

3) Es findet sich kaum eine eigenthümliche—speculative Stelle in Tr. Schriften, für die sich nicht in Eckard der eigentliche Urtypus finde. Böhlinger, 294.

многое изъ сказаннаго онъ старается смягчить и выражаетъ съ меньшею рѣшительностію. Входить въ болѣе близкое сопоставленіе міросозерцанія этихъ мистиковъ значило бы повторять, хотя и въ общихъ чертахъ, отмѣченныя нами характерныя заблужденія Таулера. Но не можемъ не замѣтить, что спиритуализированіе христіанства въ этической области и въ церковно-практической сферѣ получаетъ у Таулера болѣе общедоступный и жизненный характеръ, въ силу чего имъ успѣшнѣе, чѣмъ другими мистиками, подготавливается протестантство. Идеи объ оправданіи вѣрою, о необходимости одного внутренняго сердечнаго Богопочитанія безъ всякаго внѣшняго іерархическаго и церковнаго посредства должны были въ свое время оказать особенное вліяніе на Лютера для возбужденія и укрѣпленія въ немъ соотвѣствующихъ реформаторскихъ стремленій. Этимъ объясняется, что Лютеръ прославляетъ чистую теологію Таулера. „Ни на латинскомъ, ни на нѣмецкомъ языкѣ онъ, по собственнымъ словамъ, не находилъ ученія болѣе согласнаго съ Священнымъ Писаніемъ, какъ ученіе Таулера“¹⁾. Позднѣйшіе протестантскіе ученые, въ большей или меньшей степени, отмѣняютъ реформаторскія особенности мистической доктрины Таулера. Но какъ замѣчаетъ, что Лютеръ по справедливости называлъ Таулера „человѣкомъ Божиимъ“ и находить, что чрезъ выдѣленіе (*Hervorhebung*) этическаго элемента мистики онъ вмѣстѣ съ Вальденсами раздѣляетъ реформаторское направленіе по отношенію къ современной церковности²⁾. Шмидтъ находить, что въ Таулерѣ „проявляется высокій реформаторскій духъ, видимо возбужденный въ немъ Николаемъ Базельскимъ, когда онъ проповѣдывалъ о недостаточности слушанія мессы и подвиговъ покаянія,

Близость доктрины Таулера къ доктринѣ Эккарта признаютъ и другіе ученые, но при этомъ несправедливо сглаживаютъ ихъ крайности. *Vach. op. cit.* 158.

1) Wenn es dich ergötzt, eine solide, der alten vollkommen ähnliche Theologie in deutscher Zunge kennen zu lernen, so schaffe dir die Johann Taulers Predigten an; denn weder in lateinischer, noch in unser Sprache habe ich je eine gesündere und mit dem Evangelium mehr übereinstimmende Theologie gesehen; schmecke und siehe, wie freundlich der Herr ist, wenn du zuerst geschmeckt und gesehen, wie bitter Alles das ist, was wir selbst sind. De Wette, Luthers Briefe 1516. Noack, Die christliche Mistik des Mittelalters s. 338 Konisberg 1858. Hagenbach, Dogmengeschichte Leipzig. 1887 s. 934.

2) Noack, *ibid.*

о живой вѣрѣ, въ простое Слово Бога, которому народъ долженъ слѣдовать, вмѣсто того, что-бы подчиняться великимъ мейстерамъ, которые только болтаютъ о пустякахъ; о свободѣ истиннаго благочестія челоуѣка, надъ которымъ самъ папа не имѣетъ никакой власти; объ отдѣленіи свѣтской и духовной власти, которая въ своемъ спорѣ съ князьями не должна проклинать народъ. Въ этой свободной практической тенденціи лежитъ великое историческое значеніе мистики Таулера. Вслѣдствіе этого она приобрѣла гораздо большее вліяніе на позднѣйшее время, чѣмъ мистика другихъ учителей, которые были болѣе спекулятивны, аскетичны или фантастичны. Имя озареннаго учителя (*doctor illuminatus*) теперь не должно быть оспариваемо за нимъ¹⁾. И новѣйшій протестантскій историкъ Прегеръ, съ своей стороны говоритъ, что „въ ученіи Таулера лежитъ евангелическій реформаторскій духъ. Прежде всего онъ открывается въ томъ, что повсюду на мѣсто только формальнаго магически—посредствующаго общенія съ Богомъ онъ представляетъ непосредственное личное общеніе и самостоятельное испытаніе божественной жизни. Сущность Церкви онъ поставляетъ въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ оправданнаго вѣроу, чѣмъ онъ религіозную жизнь освобождаетъ отъ оковъ мертвыхъ постановленій, мертвыхъ дѣлъ и авторитета челоуѣческаго“²⁾. На этихъ же основаніяхъ Герингъ устанавливаетъ тѣсную генетическую связь между существенными пунктами мистической доктрины Таулера и Лютера³⁾.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Schmidt, J. Tauler, s. 190. Hamb. 1841. Real—Encyclop. von Herzog B. XV 487.

²⁾ In Taulers Lehre lebt evangelisch reformatorischer Geist. Er erweist sich vor allem darin, das er überall an die Stelle der bloss sachlich und magisch vermittelten Gemeinschaft mit Gott die Unmittelbare persönliche Gemeinschaft und die selbständige Erfahrung des Göttlichen treten lässt, und das Wesen der Kirche in die innenseit ihres Lebens, in unmittelbare Gemeinschaft der durch den Glauben Gerechtfertigten mit Gott setzt, womit er dass religiose Leben frei macht von dem Bann der todtn Satzungen, der toten Werke, der Autorität der Menschen. Preger. T. III, 234.

³⁾ Hermann Hering, Die Mystik Luthers in zusammenhange seiner Theologie und in ihrem Verhältniss zur älteren Mystik. Leipzig. 1879 s. 52—207.

Привѣтствія Преосвященнѣйшему Амвросію, Архі-
епископу Харьковскому, по случаю пятидесяти-
лѣтняго его юбилея.

I.

Привѣтствіе отъ Московской Духовной Академіи:

Ваше Высокопреосвященство,

Высокопреосвященнѣйшій Владыко,

Милостивый Отецъ и

Архипастырь!

Московская Духовная Академія, всегда видѣвшая въ лицѣ Вашемъ одного изъ лучшихъ и славныхъ своихъ питомцевъ и еще въ 1878 году избравшая Васъ въ число своихъ почетныхъ членовъ, не можетъ оставаться безмолвною въ виду исполнившагося нынѣ пятидесятилѣтія Вашего доблестнаго служенія Церкви, Отечеству и Наукѣ.

Еще въ то время, когда Вы, будучи юношею, только вступили въ стѣны воспитавшей Васъ академіи и едва успѣли обнаружить въ ней Ваши богатія духовныя дарованія своими устными отвѣтами на экзаменахъ и письменными упражненіями, профессоръ философіи въ сей академіи покойный протоіерей Теодоръ Александровичъ Голубинскій на одномъ изъ философскихъ сочиненій Вашихъ сдѣлалъ такое замѣчаніе. „Очень хорошій проповѣдникъ. Мысли вѣрныя, стройно, плавно и легко изложенныя съ участіемъ сердечнымъ. Расположеніе правильно. Есть наблюдательность“. Эти слова почтеннаго профессора, философа — христіанина, имѣли пророчественное значеніе, и намѣченныя въ нихъ черты Вашей духовной производитель-

ности, развиваясь и укрѣпляясь въ Вашей дальнѣйшей дѣятельности, сперва на поприщѣ учебно-воспитательномъ, а потомъ, и въ особенности, на поприщѣ пастырскаго служенія въ первопрестольномъ градѣ, въ непродолжительное время сдѣлали Васъ извѣстнымъ не только въ Москвѣ и Московской епархіи, но и во всей Россіи, какъ блестящаго проповѣдника и импровизатора, какъ мудраго совѣтника не только въ дѣлахъ епархіальныхъ, но и въ дѣлахъ обще-церковнаго и обще-государственнаго характера и, наконецъ, какъ дѣятеля общественнаго и двигателя общественной мысли въ предпринятомъ Вами по временномъ изданіи: *Душеполезное Чтеніе*. Имя Московскаго протоіерея А. І. Ключарева было извѣстно во всѣхъ концахъ земли Русской; его проповѣди, дышавшія горячею, во истину пророческою и апостольскою, ревностію, „духомъ и силою нашихъ древнихъ отцовъ и учителей“, запечатлѣнныя истинно русскимъ характеромъ, основаннымъ на началахъ православія, самодержавія и народности, потрясавшія души современниковъ „огненными обличеніями, прозорливымъ разъясненіемъ нашихъ заблужденій и зарождающихся въ нихъ дѣйствій и разрывающимъ сердце плачемъ о растлѣніи и развращеніи нашихъ нравовъ“, имѣвшія глубоко современное значеніе и то отличавшіяся непобѣдимою силою логики и діалектики, то возвышавшіяся до степени вдохновенной поэзіи, перепечатывались и въ столичныхъ и въ провинціальныхъ, духовныхъ и свѣтскихъ, повременихъ изданіяхъ и съ жадностію читались всѣми. Съ воспріятіемъ сугубаго дара благодати священства въ епископскомъ рукоположеніи усугубились и духовныя дарованія Ваши и слава Ваша во всѣхъ указанныхъ отношеніяхъ, а съ вступленіемъ на занимаемую Вами до нынѣ Харьковскую архіерейскую кафедру Вы, основаніемъ журнала: „Вѣра и Разумъ“, усугубили и свое ревностное и плодотворное служеніе богословско-философской наукѣ, не ослабѣвая въ Вашей многосторонней, архипастырской и общественной дѣятельности и въ переживаемыя Вами теперь лѣта маститой старости.

Принимая все это во вниманіе, Московская Духовная Академія не можетъ не выразить искреннѣйшаго своего желанія, и не перестанетъ горячо молить Господа силъ, да дастъ Онъ Вамъ крѣпость и силы къ продолженію Вашего доблестнаго

служенія во славу Церкви, Государства и родной Вамъ Академіи и въ преуспѣяніе научнаго движенія въ нашемъ отечествѣ.

Вашего Высокопреосвященства Милостивѣшаго Архипастыря и Отца низжайшіе послушники: Ректоръ Архимандритъ Антоній, и. д. Инспектора Академіи Иеромонахъ Кириллъ, Ординарные профессеры: Евгенийъ Голубинскій, Алексѣй Лебедевъ, Петръ Цвѣтковъ, Митрофанъ Мурстовъ, и. д. Ординарнаго профессора Петръ Казанскій, профессоръ Дмитрій Голубинскій, Экстраординарные профессеры: Павелъ Горскій-Шлатоновъ, Андрей Смирновъ, Николай Каптеревъ, Григорій Воскресенскій, Василій Капарисовъ, Иванъ Корсунскій, Александръ Бѣляевъ, Доценты: Александръ Шостыинъ, Александръ Голубцовъ, Алексѣй Введенскій, и. д. доцента Павелъ Соколовъ, и. д. доцента Ал. Спасскій, доцентъ Василій Мишцынъ, и. д. доцента Иванъ Поповъ, Лекторъ Василій Лузининъ, Секретарь совѣта и правленія Михайлъ Казанскій, Помощникъ Секретаря Николай Всѣхсвятскій, Положникъ Инспектора Иванъ Строгановъ, Библіотекаръ Николай Колозовъ, Помощникъ Библіотекаря Николай Писаревскій.

II.

Привѣтствіе отъ Харьковской Духовной Семинаріи:

Ваше Высокопреосвященство,

Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ!

Сегодня исполнилось пятьдесятъ лѣтъ Вашего плодотворнѣйшаго служенія во благо Церкви и Отечества. Привѣтствуя Васъ въ сей знаменательный день, мы, послушные волѣ Вашего Высокопреосвященства, не осмѣливаемся перечислять всѣхъ высокихъ заслугъ и многосложныхъ трудовъ Вашихъ въ этотъ полулѣтковой періодъ Вашей служебной дѣятельности; но простите намъ, Владыко, если, движимые чувствомъ глубокой къ Вамъ признательности, мы позволимъ себѣ хотя въ самомъ краткомъ очертаніи упомянуть здѣсь о милостяхъ, оказанныхъ Вами нашей Семинаріи. Съ самаго прибытія Вашего въ Харьковскую Епархію Вы, какъ любвеобильный Отецъ и какъ просвѣщеннй Архипастырь, неустанно заботились о благѣ Семинаріи. Ходатайствуя объ отпускѣ средствъ предъ Высшимъ Начальствомъ, призывая къ содѣйствію церкви и духовенство, располагая къ пожертвованіямъ частныхъ лицъ, Вы съ каждымъ годомъ больше и больше расширяли и украшали ее. Благодаря заботливости Вашей и подъ Вашимъ непосредственнымъ руководствомъ Семинарія была обновлена послѣ пожара, выстроена при ней образцовая школа, всѣ служащія въ Семи-

наріи получили просторныя и удобныя квартиры, для общежитія воспитанниковъ устроено новое прекрасное зданіе. Къ служащимъ въ Семинаріи и къ начальствующимъ въ ней лицамъ Вы относились съ отеческою любовію и довѣріемъ, своимъ глубокимъ опытомъ и знаніемъ жизни помогали имъ въ затруднительныхъ обстоятельствахъ, направляли ихъ дѣятельность на благо заведенія и никогда не оставляли ихъ усердія безъ милостиваго вниманія и заслуженной награды. Съ такою же любовію и попеченіемъ Вы относились и къ воспитанникамъ Семинаріи: Вы увеличили средства для ихъ содержанія и для ихъ научнаго и музыкальнаго образованія, нашли внимательнаго къ ихъ нуждамъ и щедраго почетнаго блюстителя, исходатайствовали для огражденія ихъ отъ несправедливыхъ нареканій опредѣленную форму одежды, и досель составляющую привилегію Харьковской Семинаріи, и милостиво поощряли всякое начинаніе, направленное къ ихъ благу. Въ своей заботливости о распространеніи духовнаго просвѣщенія Вы учредили при Семинаріи богословско-философскій журналъ, который нерѣдко украшали произведеніями своего свѣтлаго ума и рѣдкой красоты слова и который всегда руководили своимъ указаніемъ и направленіемъ. Но трудно было бы описать здѣсь все, сдѣланное Вами, для Семинаріи; полная оцѣнка Вашихъ неустанныхъ заботъ и попеченія о духовномъ образованіи во вѣренной Вамъ епархіи принадлежитъ исторіи, которая несомнѣнно отмѣтитъ время Вашего здѣсь Архипастырства, какъ самый свѣтлый періодъ въ жизни нашихъ духовно-учебныхъ заведеній. Намъ же остается только съ сыновней преданностью выразить предъ Вами въ день полувѣковаго юбилея Вашего чувства почтительной благодарности за Ваши благодѣянія. Молимъ, Господа, да сохранитъ Онъ здравіе Ваше и продлитъ дни Вашей жизни многія, многія лѣта!

Вашего Высокопреосвященства низайшіе послушники: Ректоръ Семинаріи, Протосіерей Іоаннъ Знаменскій, Инспекторъ Семинаріи Константинъ Истоминъ, Члены Правленія отъ духовенства: Священникъ Леонидъ Твердохлѣбовъ, священникъ Алексій Юшковъ, Преподаватели: Валентинъ Леонтовичъ, Алексій Вертеловскій, Стефанъ Пономаревъ, Семень Фоменко, Феодоръ Садовъ, Николай Страховъ, Иванъ Кудревичъ, Михаилъ Добровравовъ, Сергій Булгаковъ, Николай Протопоповъ, Юсифъ Корпѣенко, Николай Гогинъ, Константинъ Сильченковъ, Помощники Инспектора: Георгій Фольте, Яковъ Матусевичъ, Духовникъ священ-

ивкъ Дмитрій Скрынниковъ, Почетный Бюджетель Иванъ Велитченко, Врач Евтихій Костенко, И. д. эконома Адрианъ Ешько, Редиторы-Надзиратели: Гавриилъ Уманцевъ, Николай Краснъ, Учитель пѣнія Василій Котляревскій, Учитель Образцовой школы: диаконъ Георгій Олейниковъ, Александръ Вербицкій, Фельдшеръ Теодоръ Малжелтъ, Писмоводитель Николай Олейниковъ.

III.

Привѣтствіе отъ преподавателя философіи при Московской Духовной Академіи, Алексѣя Ивановича Введенскаго:

Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнѣйшій Владыко,
Милостивѣйшій Архипастырь!

Смиреніе Ваше отклонило торжество, которымъ любовь почитателей Вашихъ хотѣла ознаменовать исполненіе пятидесятилѣтія Вашего славнаго служенія Православной Россійской Церкви и христіанскому просвѣщенію. Къ счастью они все же не лишены возможности выразить Вашему Высокопреосвященству одушевляющія ихъ чувства и расположенія. Отъ всей души присоединяясь къ препровожденному къ Вамъ, по случаю совершншагося Вашего юбилея, отъ лица Московской духовной академіи привѣтствію, я имѣю, сверхъ сего, и особая побужденія привѣтствовать Васъ, благодѣйшій Владыко,—и какъ одинъ изъ представителей той науки (философіи), развитію которой въ нашемъ отечествѣ Вы такъ много содѣйствовали, и какъ человекъ, препызатка взысканный милостями Вашими. Благоволите-же, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, выслушать хотя небольшое изъ того, что подсказываютъ мнѣ нынѣ мое глубокое уваженіе къ Вамъ и моя искренняя признательность.

Среди дѣлъ, которыми ознаменовано служеніе Вашего Высокопреосвященства, одно изъ наиболѣе значительныхъ, безъ сомнѣнія, есть основаніе богословско-философскаго журнала: „Вѣра и Разумъ“. Это—великая Ваша заслуга предъ русскою мыслью,—дѣло, все значеніе и важность котораго можетъ оцѣнить лишь потомство. Впрочемъ, и для насъ, современниковъ, ощутительны плоды его. Питомцы нашихъ духовныхъ школъ издавна отличались и любовью къ философіи и пониманіемъ ея, а наши академіи, и въ частности та академія, которая имѣетъ честь счи-

тать Ваше Высокопреосвященство въ числѣ своихъ питомцевъ, имѣли такихъ мыслителей, на которыхъ могутъ указать съ достоинствомъ. Но плоды ихъ мысли оставались какъ-бы подъ спудомъ и были извѣстны развѣ лишь тѣсному кружку ихъ слушателей и учениковъ. Ваше Высокопреосвященство дали возможность видѣть свѣтъ всѣмъ плодамъ философской мысли, достойнымъ свѣта и тѣмъ несказанно оживили дѣятельность философской мысли въ стѣнахъ нашихъ духовныхъ школъ и сохранили для исторіи то, что иначе пропало-бы почти безслѣдно. Достаточно указать на труды нашего покойнаго знаменитаго профессора, В. Д. Кудрявцева. Богъ знаетъ, какимъ случайностямъ могли-бы подвергнуться произведенія его ума, если-бы основанный Вами журналъ не побудилъ автора своевременно обработать ихъ для печати!—Но не въ тѣсныхъ только кругахъ богословско-философской мысли сказалось благотворное вліяніе основаннаго Вашимъ Высокопреосвященствомъ журнала: его ощутили повсюду въ Россіи, какъ вѣяніе новой мысли, какъ благовременный отвѣтъ, шедшій на встрѣчу вновь нарождавшимся потребностямъ. И вотъ мы видимъ, что, вслѣдъ за Харьковскимъ философскимъ журналомъ нарождаются другіе журналы по философіи: въ Кіевѣ и въ Москвѣ. Они, эти новыя проявленія философскаго духа, могутъ пожалуй отрицать свое генетическое сродство со своимъ старшимъ Харьковскимъ собратомъ. Но правдивая исторія скажетъ, что это—родственные явленія, вызванныя къ жизни однимъ и тѣмъ-же духомъ, который впервые былъ правильно опредѣленъ и понятъ во всей своей значительности и серьезности Архипастыремъ Харьковскимъ.—А сколько, и независимо отъ этого косвеннаго вліянія Вашего Высокопреосвященства на русскую мысль,—прямо чрезъ Вашу полувѣковую проповѣдническую и литературно-просвѣтительную дѣятельность, введено въ русское сознаніе началъ здравыхъ, жизненныхъ и вразумляющихъ! Но я не кончилъ-бы, если бы захотѣлъ полно охарактеризовать заслуги Вашего Высокопреосвященства. Да и не здѣсь, и не мнѣ дѣлать эту оцѣнку. Позволю лишь себѣ, въ дополненіе къ сказанному, прибавить еще нѣсколько словъ о томъ, чѣмъ Ваше Высокопреосвященство всегда являлись въ моихъ глазахъ и для меня, хотя я и не имѣю чести быть лично Вамъ извѣстнымъ. Какъ, безъ сомнѣнія, каж-

дый питомецъ духовной школы, я издавна и чутко прислушивался къ руководственному голосу Вашего Высокопреосвященства и съ Вашими высокопросвѣщенными и авторитетными взглядами и сужденіями свѣрялъ движенія своей неокрѣпшей мысли. И какъ часто именно у Васъ находилъ я то, чего я часто тщетно и долго искалъ инуду! Еще недавно, подводя итоги своимъ заграничнымъ впечатлѣніямъ я именно изъ вашихъ устъ услышалъ подтвержденіе той мысли, которая несмѣло просилась подъ мое перо („Западная дѣйствительность“, стр. 187—8). А сколько вниманія и снисходительности встрѣчали со стороны Вашего Высокопреосвященства мои скромныя работы, которыя Вы благоволили допускать на страницы Вашего журнала, покрывая ихъ недостатки своимъ снисхожденіемъ! Никогда не забуду я такъ-же Вашего теплаго отношенія ко мнѣ во время моей недавней болѣзни: я зналъ дотомъ Ваше Высокопреосвященство, какъ высокопросвѣщенный умъ, но теперь для меня открылось и Ваше человѣколюбивое, сострадательное, и истинно-христіанское сердце. Благоволите-же Высокопреосвященнѣйшій Владыко, среди пожеланій, которыя отовсюду несутся къ Вамъ въ настоящіе, знаменательные для Васъ, дни, принять и мой искреннѣйшій привѣтъ. За то добро, которое Вы совершили, за тѣ труды, которые Вы понесли, глубокая и сердечная Вамъ благодарность! Да исполняетъ Васъ нынѣ радостію сознаніе, что почитатели Ваши, храня въ своемъ сердцѣ признательность къ Вамъ за труды, подъятыя Вами на нашу общую пользу, въ то же время въ Вашемъ многоплодномъ служеніи всегда будутъ находить для себя поучительный примѣръ того, какъ можно и должно съ пользою трудиться на обширной нивѣ просвѣщенія русскаго народа въ духѣ Православія. Живите-же много и много лѣтъ, Владыко, и дай Богъ Вамъ въ предстоящей Вашей жизни увидать еще много и много отраднхъ и свѣтлхъ дней. Мы-же, Ваши почитатели, будемъ жить надеждою еще долго поучаться Вашимъ глубокомысленнымъ, вразумительнымъ, отзывчивымъ и художественно-прекраснымъ словомъ.

Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго Архипастыря, всепокорнѣйшій слуга и глубочайшій почитатель Алексѣй Введенскій, доцентъ Московской Духовной Академіи.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1895 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1895 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяць, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое издание внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковского Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **65 р.** съ пересылкою.

Кромь того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Вожіе внутри васъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1894 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Пістаті вооѣмен.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Паллогъ.*

СЛОВО

Пресвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковского,

въ день тезоименитства Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ
ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА.

О родительскомъ благословіи.

*Диломъ и словомъ чти отца твоего и матеръ
да найдеть ти благословіе отъ нихъ. Благословіе бо отчегъ утверждаетъ дома чадъ, клятва
же материя искореняетъ до основанія (Свр. 3. 8. 9).*

По горделивому духу нашего времени молодая поколѣнія нынѣ вообще неуважительно относятся къ старшимъ. Нерѣдко и самыя дѣти оказываются непочтительными къ родителямъ и невнимательными къ ихъ власти и правамъ на послушаніе и покорность со стороны дѣтей. Иногда своеволіе и противленіе родителямъ оправдывается мнимо учеными разсужденіями о правахъ челоуѣческой личности, о свободѣ и преимуществахъ образованія новыхъ поколѣній сравнительно съ прежними, объ особенныхъ условіяхъ современной жизни, объ обязательности новыхъ обычаевъ и т. под., но божественное откровеніе однимъ словомъ разрушаетъ всѣ подобныя разсужденія, всегда отзывающіяся утратою естественнаго чувства любви къ родителямъ и благодарности за ихъ попеченія при воспитаніи. Оно только присоединяетъ къ пятой заповѣди десятеловія обѣтованія на-

грады исполнителямъ ея, и слѣдовательно неизбѣжность гнѣва Божія на ея нарушителей. Если хочешь долго и счастливо жить на землѣ, говорить эта заповѣдь, — *чти отца твоего и мать*; если хочешь благоденствовать со всѣмъ своимъ домою и потомствомъ, говорить библейскій истолкователь этой заповѣди Иисусъ сынъ Сираховъ, — „дѣломъ и словомъ чти отца твоего и мать“, потому что въ ихъ рукахъ для тебя благословіе на благоденствіе, и проклятіе, которое сильно „искоренить твой домъ до основанія“.

Чтобы понять все легкомысліе неопытной юности, возмущающейся противъ власти родительской, и всю опасность, угрожающую ей отъ противленія этой власти, полезно разъяснить истинное значеніе и силу *родительскаго благословія*. Размышленіе о немъ сообщитъ намъ особое утѣшеніе при настоящемъ торжествѣ нашемъ въ честь Благочестивѣйшаго Государя нашего Императора Николая Александровича, на которое еще ложится тѣнь неотразимыхъ печальныхъ воспоминаній о недавней кончинѣ Его великаго Родителя.

Что такое благословіе вообще, и въ частности благословіе родительское?

Благословіе въ общемъ смыслѣ есть благожеланіе отъ имени Божія, выражаемое словами и иногда сопровождаемое соответствующими имъ знаками и дѣйствіями.

Оно должно быть отличаемо отъ всякаго иного выраженія нашихъ обычныхъ благожеланій, хотя и эти послѣднія, сопровождаемая молитвеннымъ расположеніемъ духа, могутъ быть средствами призванія на ближнихъ нашихъ милости Божіей. Но простыя благожеланія мы можемъ выразить людямъ и равнымъ намъ, и высшимъ и низшимъ насъ; „благословляется же, по слову Апостола, безъ всякаго прекословія меньшій отъ большаго“ (Евр. 7, 7). И это старшинство, дающее право бла-

гословенія можетъ быть предоставлено только отъ Бога. Таково право благословенія преподаваемаго вѣрующимъ въ церкви Божіей дарованное священству (Числ. 6, 23). Таково же право родителей на благословеніе дѣтей: „Господь возвысилъ отца надъ дѣтьми, говоритъ Премудрый, и утвердилъ судъ матери надъ сыновьями“ (Сир. 3. 2.). Родители даютъ жизнь дѣтямъ по творческому благословенію и дару чадородія (Быт. 1, 28.). Раждаемая ими дѣти до возраста предоставлены имъ въ полную власть и распоряженіе. Раждая существа, одаренныя образомъ Божіимъ, по духовной ихъ природѣ предназначенныя къ вѣчной жизни, родители, если вѣрны своему долгу, заботятся объ ихъ нравственномъ усовершенствованіи, чтобы содѣлать ихъ чадами Божіими. По чувству любви къ дѣтямъ, вложенному Творцомъ въ сердца ихъ, и возвышающемуся до самоотверженія и самопожертвованія, они становятся причастными любви самаго Бога къ роду человѣческому и отсюда получаютъ право на раздаваніе дѣтямъ самаго благословенія Божія. Посему благословеніе родителей, преподаваемое дѣтямъ, и пріемлемое ими съ вѣрою, становится, по подобію благословенія священства, благожеланіемъ несомнѣнно сопровождаемымъ содѣйствіемъ силы Божіей къ его исполненію.

Еще болѣе ясное ученіе и болѣе полное представленіе о значеніи и силѣ родительскаго благословенія мы можемъ составить себѣ изъ примѣровъ богоизбранныхъ ветхозавѣтныхъ патріарховъ—Ноя, Авраама, Исаака и Чаква. Первому прикровенно, а послѣднимъ ясно дано и повторено было обѣтованіе: „благословятся въ тебѣ всѣ племена земныя“. Это означало, что изъ племени ихъ произойдетъ Искупитель міра. Озаряемые откровеніями, подкрѣпляемые обѣтованіями, одаренные даромъ прозорливости и духомъ пророчественнымъ, они пре-

дусматривали въ дѣтяхъ своихъ способность сохранить достоинство рода и быть вѣрными своему призванію. Недостойнымъ они уменьшали дары благословенія, или совсѣмъ исключали ихъ изъ рода избраннаго. Особенное разнообразіе даровъ мы видимъ въ благословеніи данномъ Іаковомъ дѣтямъ его. Онъ указалъ отличительныя свойства ихъ потомковъ, предрекъ историческія судьбы ихъ, которыя раскрылись въ теченіе вѣковъ по занятіи израильтянами земли обѣтованной. Внѣшнимъ знаменіемъ благословенія было лобзаніе отца и возложеніе рукъ на голову благословляемыхъ (Быт. 27, 26; 48, 14). Къ числу даровъ, сообщаемыхъ благословеніемъ, иногда были присоединяемы особыя участки земли, предоставляемые въ наслѣдство, какъ далъ такой участокъ въ землѣ обѣтованной Іаковъ Сыну своему Іосифу (Быт. 48, 22). Эти дары означали не только заботливость родителей о благосостояніи потомства, но и имѣли значеніе въ будущемъ (Іоан. 4, 5). Былъ въ патріархальныя времена и обычай благословлять дѣтей въ супружество (Быт. 24, 60). Какъ дорожили дѣти патріарховъ благословеніемъ родителей, это видимъ изъ тоски Исава, утратившаго благословленіе первородства и вмѣстѣ принадлежность къ народу избранному. А сила лишенія благословенія, или проклятія родителей обнаружилась въ одномъ, достаточномъ для всего человѣчества примѣрѣ проклятія Ноемъ потомства Хама за преступное выраженіе непочтенія къ отцу, обрекшаго его не только на отчужденіе отъ избраннаго племени, но и на вѣчное рабство, которое доселѣ оправдывается исторіею: „проклятъ Ханаанъ; рабъ рабовъ будетъ онъ у братьевъ своихъ“ (Быт. 8, 25). Такимъ образомъ мы видимъ, что родители временъ патріархальныхъ вводили въ жизнь обѣтованія Божіи, споспѣшествовали Промыслу Божію въ устроеніи спасенія рода человѣческаго, и въ своихъ благословеніяхъ раздавали дѣтямъ дары

изъ невидимой сокровищницы благословенія Божія. Видимость же благословенія, сообщаемаго чрезъ родителей, и плодовъ его, питала въ новыхъ поколѣнїяхъ вѣру въ Бога—Промыслителя и научала почитать въ родителяхъ опытныхъ наставниковъ и руководителей.

Намъ нѣтъ надобности приводить историческіе примѣры въ доказательство того, что въ церкви Божіей во всѣ времена сохранялось право родителей на благословеніе дѣтей и было преподаваемо самое благословеніе въ благочестивыхъ семействахъ. Что такъ было въ церкви ветхозавѣтной, это видно изъ наставленія Іисуса сына Сирахова, взятаго нами въ основаніе слова. Онъ жилъ незадолго до Рождества Христова, и какъ о дѣлѣ всѣмъ извѣстномъ говорить о благословеніи родителей, побуждая только дѣтей заслуживать его почитаніемъ отца и матери. Что это священное право было утверждено и въ церкви новозавѣтной, мы видимъ изъ того, что вмѣстѣ съ христіанствомъ и всѣми установленіями православной церкви переданъ намъ и законъ о родительскомъ благословеніи. Для насъ важно убѣдиться, что не только существенныя черты дѣйствительнаго патріархальнаго благословенія сохраняются и въ наше время, но что и право и послѣдствія родительскаго благословенія получили въ новозавѣтной церкви еще высшую силу и плодотворность.

По причинѣ утраты вѣры въ Бога истиннаго во времена патріарховъ только немногія избранныя семейства имѣли благодатную силу благословенія; нынѣ имѣютъ ее всѣ призванные къ вѣрѣ въ Господа нашего Іисуса Христа. Патріархи при всей своей высокой праведности и при чрезвычайныхъ дарованіяхъ не имѣли столько средствъ для охраненія дѣтей своихъ отъ развращенія, чтобы содѣлать ихъ достойными благословенія, сколько имѣемъ мы, получая нашихъ дѣтей изъ купели

крещенія возрожденными благодатию Божіею и уготованными на всякое дѣло благое, и притомъ будучи окружены со всѣхъ сторонъ свидѣтельствами и знаменіями истинной вѣры. Патріархи получали дарованія отъ Бога въ мѣру ихъ служенія сохраненію вѣры въ Бога истиннаго и устроенію народа Израильскаго, какъ хранителя обѣтованнаго Сѣмени, имѣющаго даровать благословеніе всѣмъ племенамъ земнымъ; нынѣ мы состоимъ въ живомъ общеніи съ пришедшимъ Искупителемъ, самымъ источникомъ всѣхъ духовныхъ дарованій и чудодѣйственныхъ силъ, которыя Онъ сообщаетъ намъ безъ ограниченія по мѣрѣ нашей вѣры (Іоан. 3, 34). Патріархи благословляли дѣтей именемъ Божіимъ, прикровенно указуя въ произносимыхъ ими именованіяхъ Божіихъ имя Пресвятыя Троицы, сами непосвященные въ эту великую тайну вѣры (Быт. 48; 15); мы же ежедневно и открыто исповѣдуемъ Трїедиаго Бога и именемъ Его благословляемъ, имѣя обѣтованіе отъ Сына Божія: *егоже аще просите отъ Отца во имя Моё, дастъ вамъ* (Іоан. 15, 10). Итакъ, можемъ ли мы не вѣрить, что благословеніе христіанскихъ родителей, преподаваемое дѣтямъ ихъ, имѣетъ еще большую силу, чѣмъ благословеніе патріарховъ, и лишеніе благословенія родительскаго можетъ подвергнуть дѣтей, виновныхъ въ непочтеніи родителей, еще большимъ бѣдствіямъ, чѣмъ потомство Хамово. Исторія сохранила намъ вліяніе благословенія патріарховъ на дѣтей и потомковъ ихъ, но нѣтъ недостатка и въ христіанской исторіи въ свидѣтельствахъ о вѣковомъ процвѣтаніи поколѣній, на которыхъ почилъ родительское и Божіе благословеніе. Наблюдайте жизнь, и вы увидите плоды родительскаго благословенія на дѣтяхъ ихъ своими глазами.

Трогательны обычаи благословенія дѣтей, переданные намъ предками нашими и свято хранимые въ благоче-

стивыхъ семействахъ. До вѣнчанія въ храмѣ женихъ и невѣста, возбужденные особенностію своего положенія и ожиданіемъ великой перемѣны въ своей жизни, въ присутствіи священника, окруженные сродниками и друзьями, смиренно кладутъ земные поклоны предъ иконами Спасителя и Богоматери, лобызаютъ ихъ, и подъ осѣненіе ими преклоняютъ свои головы для принятія родительскаго благословенія. Впечатлѣніе умиленное. Другой обрядъ: отецъ на смертномъ одрѣ, принявшій послѣднее напутствіе въ вѣчную жизнь святыми таинствами, призываетъ дѣтей къ смертному одру своему и на главы ихъ, — колѣно-преклоненныхъ, — дрожащею рукою возлагаетъ святую икону и замирающимъ голосомъ произноситъ слова послѣдняго наставленія и благословенія. Тишина, благоговѣнное молчаніе присутствующихъ сродниковъ, ожиданіе послѣдняго вздоха отца семейства, мысленно произносимыя всѣми благожеланія остающимся въ сиротствѣ дѣтямъ, — все это дышетъ духомъ дѣйственной вѣры и проникаетъ сердце чувствомъ присутствія Божія. Нельзя безъ утѣшенія видѣть и благочестивыхъ дѣтей, уже окруженныхъ собственными семействами, показывающихъ знакомымъ, какъ лучшую драгоценность своего дома, въ благоукрашенномъ кивотѣ св. икону и съ благоговѣніемъ объясняющихъ: „это родительское благословеніе“, или: „это родовая икона, наслѣдованная отъ предковъ“. Самое это благоговѣнное чувство — не есть ли плодъ родительскаго благословенія?

Это размышленіе не переноситъ ли наши мысли въ ту храмину въ Ливадіи, гдѣ напутствованный святыми таинствами, въ благоговѣнномъ настроеніи духа, съ покорностію волѣ Божіей, на рукахъ Супруги и Сына Своего предавалъ Богу Свою душу Благочестивѣйшій Государь нашъ Императоръ Александръ Александровичъ? Не почилъ ли здѣсь родительское благословеніе

на Сынъ Его, „проникшемся завѣтами Родителя своего“ и на отечествѣ нашемъ, которое Почившій „любилъ всѣми силами своей русской души и на благоденствіе котораго полагалъ—всѣ свои помыслы, не щадя ни здоровья Своего, ни жизни“ ¹⁾. Мы не знаемъ тайны послѣднихъ бесѣдъ Почившаго Царя съ Сыномъ, пріявшимъ Его царство, но Его глубокая вѣра, благочестіе и признанныя всѣмъ міромъ великія добродѣтели Его, убѣждаютъ насъ, что мы не погрѣшимъ противъ истины, если облечемъ смыслъ и силу Его послѣдняго благословенія словами Царя Давида, сказанными Сыну Его Соломону: „вотъ я отхожу въ путь всей земли, ты же будь твердъ и мужественъ, и храни завѣтъ Господа Бога твоего, ходи путями Его и соблюдай уставы Его и заповѣди Его..., чтобы быть тебѣ благоразумнымъ во всемъ, что ни будешь дѣлать, и вездѣ, куда ни обратишься (3 Цар. 11, 2. 3.). И ты, Соломонъ, сынъ мой, знай Бога отца твоего и служи Ему отъ всего сердца и отъ всей души; ибо Господь испытуетъ сердца и знаетъ всѣ движенія мыслей. Если будешь искать Его, то найдешь Его, а если оставишь Его, Онъ оставитъ тебя навсегда“ (1 Парал. 18, 9). И если Благочестивѣйшій Государь нашъ Николай Александровичъ „проникся“, какъ Самъ благоволилъ изречь въ своемъ Манифестѣ, подобными завѣтами и „пріялъ священный обѣтъ предъ лицомъ Всевышняго“ соблюдать ихъ: то не должны ли мы, при благоговѣйномъ воспоминаніи о Почившемъ, дать мѣсто въ сердцахъ нашихъ радости о воцарившемся Государѣ нашемъ?—Онъ получилъ въ наслѣдство не маленькій участокъ земли, какъ Іосифъ отъ отца своего Іакова, но величайшее въ мірѣ царство твердое и благоустроенное. Онъ пріялъ царство, успокоенное не отъ набѣговъ мелкихъ хищныхъ племенъ, какъ Соломонъ отъ Давида, но умиротворенное съ ве-

¹⁾ Слова Высочайшаго Манифеста.

личайшими державами міра и возвышенное общимъ отъ нихъ уваженіемъ. Онъ получилъ отъ отца своего завѣтъ не построить одинъ только храмъ Богу истинному, для одного народа, въ чаяніи только въ отдаленномъ будущемъ просвѣщенія міра истиннымъ богопознаніемъ, но „завѣтъ“—хранить и защищать святую вселенскую православную церковь и утверждать благочестіе въ стомилліонномъ народѣ. Можемъ ли мы не праздновать радостно въ честь Его народныхъ торжествъ и не взирать съ надеждами на будущее нашего отечества, когда оно предано благословеніемъ Почившаго, вмѣстѣ съ возлюбленнымъ Сыномъ Его Благочестивѣйшимъ Государемъ нашимъ, Божію покровительству?

Окончивши послѣднія распоряженія свои и вознесши молитву къ Богу, чтобы Онъ „даровалъ Соломону сердце правое“, Давидъ сказалъ и всему народному собранію: „благословите Господа Бога вашего. И благословило все собраніе Господа Бога отцевъ своихъ, и пало, и поклонилось Господу и Царю“ (1 Парал. 29, 19. 20). Не должны ли и мы сдѣлать тоже самое? Давидъ „умеръ въ доброй старости, насыщенный жизнію, богатствомъ и славою“ (1 Парал. 24, 28): и нашъ Царь—Миротворецъ умеръ, насыщенный славою, но не жизнію, которая сократилась отъ непрерывныхъ трудовъ его и заботъ. Мы скорбимъ о преждевременной, по нашимъ понятіямъ, кончинѣ Его; но она благовременна для Него, какъ уготованное Ему Господомъ блаженное успокоеніе. Да воцарится Онъ въ вѣчной славѣ съ благовѣрными святыми Князьями русскими—Александромъ Невскимъ, Андреемъ Боголюбскимъ и Михаиломъ Черниговскимъ, и да будетъ вмѣстѣ съ Ними, и прочими заступниками земли русской, вѣчнымъ молитвенникомъ и покровителемъ нашего отечества.

Благочестивѣйшему же Государю нашему будемъ служить „сердцемъ правымъ“ и возносить о Немъ усердныя молитвы, да даруетъ Ему Господь въ исполненіи завѣтовъ Родителя Его, и во всѣхъ начинаніяхъ и трудахъ Его *благодѣяніе Моисеево, мужество Давидово и мудрость Соломонову* ¹⁾. Аминь.

¹⁾ Молитва на Восшествіе на Престоль.

Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій.

Вторю разумъваемъ (Евр. 11, 3).

Корень премудрости, еже боятися Господа
(Сирах. 1, 20).

Разумъ премудраго яко потокъ умножится
(Сирах. 21, 16).

(Продолженіе *).

Что касается до трудовъ преосвященнаго Теофана по изслѣдованію и переводу святоотеческихъ, и преимущественно аскетическихъ твореній, то рядъ ихъ за время его полнаго затвора начинается, какъ мы замѣчали, съ 1873 года. Разсматривать ихъ мы будемъ пока опять въ порядкѣ времени ихъ происхожденія.

1) Еще въ 1870 году преосв. Теофанъ помѣстилъ въ выпускѣ 4-мъ *Домашней Бесѣды* (на стран. 130) маленькую статью подъ заглавіемъ: *Созерцаніе и дѣяніе*, въ которой давалъ объясненіе того, что обстоятельнѣе раскрылъ въ статьѣ, помѣщенной въ 1873 году въ *Душеполезномъ чтеніи* (№ 3, стр. 356—358), въ отвѣтъ на запросъ о томъ, что такое „дѣяніе и разумъ“ (статья такъ и озаглавивается: *Дѣяніе и разумъ*) въ великомъ канонѣ св. Андрея Критскаго, при чемъ отвѣтствуется, что это значить дѣятельная („дѣяніе“) и созерцательная („разумъ“) жизнь, которая такъ широко и обстоятельно раскрывается и изслѣдуется въ аскетическихъ святоотеческихъ писаніяхъ.

2) Въ 1873 году святитель—затворникъ положилъ первое основаніе и тому, чего такъ много далъ въ своемъ безцѣнномъ и громадномъ трудѣ,—*Добротолубіе* въ русскомъ пере-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1894 г., № 15.

водѣ. Разумѣемъ его статью: *Нѣсколько словъ о жизни и писаніяхъ св. Антонія (Великаго)*, помѣщенную въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ вѣдомостяхъ* за тотъ годъ, №№ 18—24 и за 1874 годъ №№ 1—5. Извѣстно, что писанія св. Антонія Великаго, съ очеркомъ его жизни, вошли въ первый же томъ „Добротолубія“ въ русскомъ переводѣ преосв. Теофана. Но очевидно и здѣсь, какъ въ отношеніи къ толкованіямъ на св. Писаніе, преосв. Теофана беспокоила медленность печатанія. Онъ работалъ неустанно и надъ истолкованіемъ св. Писанія и надъ обслѣдованіемъ и переводомъ святоотеческихъ писаній, какъ бы опасаясь, что не успѣетъ многого сдѣлать въ остатокъ лѣтъ жизни своей, которой судилъ Господь ему пробить на покоѣ отъ дѣлъ епархіальнаго управленія. Уже въ 1879 году онъ писалъ упомянутому выше протоіерею въ Кіевѣ: „слышали, сколько новостей“? Преосвященный Іустинъ ¹⁾ скончался. За нимъ поспѣшилъ Московскій владыка ²⁾, Тверской ³⁾ отошелъ немного прежде обоихъ. Видите, какъ подбираются? Теперь за Вышенскимъ чередъ ⁴⁾. А между тѣмъ еще въ 1875 году ему же писалъ: „Я работаю,—и очень много. Спѣшу кончить толкованіе посланій св. ап. Павла. Идетъ шестое—1 Коринѣ. Помолитесь, чтобъ Господь помогъ это окончить. Это если кончу, соборныя посланія надо протолковать ⁵⁾. А если тѣ Богъ поможетъ протолковать,—надо будетъ взяться за Евангелія,—и широкою рукою писать... Того что нужно о Евангеліяхъ,—и на томъ свѣтѣ не кончить“ ⁶⁾. Дабы по возможности еще на этомъ свѣтѣ кончить побольше какъ въ отношеніи къ св. Писанію, такъ и въ отношеніи къ твореніямъ свято-

¹⁾ Епископъ Владимірскій, предшественникъ преосв. Теофана, жившій на покоѣ.

²⁾ Митрополитъ Иннокентій.

³⁾ Архіепископъ Евсеій (Ильинскій).

⁴⁾ *Воскр. чтеніе* за 1894 г., №№ 35—36, стр. 583.

⁵⁾ Соборныя посланія такъ и не удалось преосв. Теофану „протолковать“ или, по крайней мѣрѣ, издать. Даже оконченный составленіемъ трудъ истолкованія посланія къ Евреямъ остался не изданнымъ. Срав. о семъ въ *Думстол. чтеніи* за 1894 г., № 4, стр. 699.

⁶⁾ *Воскр. чтеніе* за 1894 г. №№ 31—32, стр. 514. „Евангельская исторія о Богѣ Сынѣ“ и быта плодомъ осуществленія благихъ намѣреній святителя—заворника.

отеческимъ, преосв. Теофанъ одновременно трудился надъ тѣми и другими, тѣмъ болѣе, что въ этомъ случаѣ у него одно (святоотеческія творенія) помогало другому (изъясненію св. Писанія), и очень безпокоился, что дѣло печатанія идетъ медленно, нежели у него шла самая сочинительская работа. „Объ Антоніи св. хлопочу,—писалъ онъ Аѳонцамъ отъ 21 февраля 1874 года относительно разсматриваемой теперь статьи объ этомъ святомъ въ *Тамб. Епарх. Вѣдомостяхъ*; но едва ли поспѣетъ къ четвертой недѣлѣ. Обѣщали кончить въ послѣднемъ второмъ номерѣ февральскомъ. И теперь вѣрно кончаютъ. Но когда-то пришлютъ? На слѣдующей, а можетъ быть и за слѣдующей недѣлѣ... Какъ пришлютъ... такъ поспѣшу переслать. Но не надѣюсь такъ скоро“¹⁾. Въ видахъ ускоренія дѣла печатанія другихъ трудовъ разсматриваемаго рода, преосв. Теофанъ въ томъ же 1873 году, по побужденію Аѳонцевъ, предпринялъ и скоро выполнилъ другой трудъ, хотя и безъ его имени вышедшій въ свѣтъ; это именно:

3) *Псалтирь, или богомысленныя размышленія св. отца нашего Ефрема Сирианина*, коей 1-е изданіе, прямо отдѣльною книгою, вышло въ 1874 году, 4-е въ 1884 году (въ Москвѣ), а 6-е (имѣющееся у насъ подъ руками)—въ 1894 году (Москва. 8^о min. Стр. 306+VI). Что этотъ трудъ, въ которомъ и послѣ предисловія нѣтъ обычнаго обозначенія: „Епископъ Теофанъ“ (см.: „Е. Θ.“), принадлежитъ преосв. Теофану и что онъ составленъ именно въ 1873 году, объ этомъ, равно какъ и о характерѣ его со стороны содержанія и изложенія, свидѣтельствуеетъ слѣдующее письмо самого преосв. Теофана къ Аѳонцамъ отъ 24 октября 1873 года: „Получивъ заявленіе вашего, хоть и не совсѣмъ усерднаго, желанія,—печатать Псалтирь, я тотчасъ сѣлъ самъ за переписку,—и трудился надъ этимъ денно-ночно. Сказываю объ этомъ ради того, чтобы вы видѣли, съ какимъ усердіемъ я желаю, чтобы Псалтирь сія была отпечатана,—и какъ потому скорбно будетъ, если вы по какимъ либо расчетамъ не напечатаете ея. Скажу вамъ, что лучшаго дара Аѳонъ не можетъ доставить всѣмъ

¹⁾ *Душепол. чтеніе* за 1894 г., № 9, стр. 109.

своимъ читателямъ. Никто такъ не умѣетъ разшевелить заснувшую душу, какъ св. Ефремъ. Но сочиненія его кто имѣетъ?— Вотъ этотъ маленькій сборничекъ послужитъ вмѣсто всего его. Планъ, по которому составленъ сборникъ, объясненъ въ предисловіи ¹⁾.—Потрудитесь наблюдать, чтобы въ печатаніи соблюли цифры, — и чтобы каждая стояла на своемъ мѣстѣ... По срединѣ будутъ идти числа псалмовъ, — по угламъ къ корешку числа каѳизмъ, и съ краевъ—страницъ.—Каждая слава у меня означена не словомъ: *слава*, а *чертою*—а каждая каѳизма тоже отдѣляется сложною чертою. Извольте распорядиться, чтобы это такъ и было... Не то, чтобы непременно чертами отдѣлялись... а отличными знаками, славы своимъ, каѳизмы—своимъ... чтобы сразу видѣть можно было.—Шрифтъ и форматъ возьмите съ писемъ о духовной жизни, или о христіанской; онъ очень пріятенъ для всякихъ глазъ.—Если впереди помѣстите картинку св. Ефрема, то это будетъ совсѣмъ не лишнее. И такъ, благовослови Господи! Только не упирайтесь ногами и поскорѣе къ дѣлу. Самъ я переписывалъ отъ того, что о. Тихонъ ²⁾ переписывалъ

¹⁾ Въ этомъ предисловіи между прочимъ говорится: „Такое названіе (т. е. *Псалтирь*) дается настоящему изданію, заключающему въ себѣ избранныя молитвенныя къ Богу возношенія св. Ефрема Сиріяннина, ибо Псалтирь и есть книга богохваленій, — тоже что молитвенныхъ къ Богу возношеній. Св. Ефремъ исполненъ былъ благодати Божіей, и ею движимый изливалъ предъ Богомъ сердечныя молитвы свои... Какъ между пророками св. Давидъ есть по преимуществу псалмопѣвецъ, такъ между святыми Отцами св. Ефремъ есть по преимуществу молитвенникъ. Душа его ни одного божественнаго предмета не могла коснуться безъ того, чтобы не восторгаться горѣ въ молитвенныхъ изліаніяхъ чувствъ. Оттого писанія его преесполнены молитвъ. Сего святаго отца по справедливости можно назвать христіаниномъ Псалмопѣвцемъ. Мѣрою числа выбранныхъ статей послужило число псалмовъ Богодуховенной Псалтири, а указателемъ содержанія ихъ—содержаніе псалмовъ. Въ псалмахъ, кромѣ молитвъ, есть догматъ, есть исторія, есть правоученіе. Такого же содержанія статьи внесены и въ настоящее изданіе избранныхъ молитвъ изъ писаній св. Ефрема... Подражая Богодуховенной Псалтири въ числѣ и содержаніи статей, подражаемъ ей и въ раздѣленіи, какое дается ей въ церковномъ употребленіи—150 статей раздѣлены на 20 отдѣленій, какъ Псалтирь—на 20 каѳизмъ, и каждое отдѣленіе на три части, славы, какъ тамъ каждая каѳизма на три. Въ началѣ каждого почти изъ 20 отдѣленій помѣщается догматъ, а въ концѣ правоученіе—уроки жизни“. Предисловіе къ Псалтири, стр. 3—7. Москва, 1894.

²⁾ Это—тотъ самый о. Игуменъ Тихонъ, который напечаталъ въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ* за 1894 г. (№ 6) воспоминанія о иреосв. Теофанѣ.

ваетъ сборникъ аскетическій. Теперь я дѣлаю экстрактъ изъ св. Макарія, — далѣе еще одну—двѣ вещи и конецъ. Но это протянется; потому что моя лѣньность не совсѣмъ проворно дѣйствуетъ.—Если почему либо вы раздумаете печатать посылаемое: то рукопись сохраните, и возвратите. У насъ легче сочинить книгу, чѣмъ переписать ¹⁾). Аѳонскіе ивоки поступили совершенно такъ, какъ предлагалъ имъ преосв. Теофанъ въ отношеніи къ изданію „Псалтири“, въ которой мы видимъ и рисунокъ въ началѣ, и шрифтъ, и форматъ и проч., въ точности тѣ, какіе предлагалъ святитель—грузеникъ ради общаго блага ²⁾).

4. *Св. отца нашего Максима Исповѣдника. Слово подвижническое въ вопросахъ и отвѣтахъ.* Напечат. въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ* за 1874 г., №№ 19 и 20. Отдѣльный оттисокъ: Тамбовъ, 1874. 8° стр. 33.

5. *Краткое свѣдѣніе о жизни св. Иоанна Кассіана и св. Иоанна Кассіана, аввы Массилійскаго, Уставъ иноческаго общежитія, или порядокъ общественныхъ монастырей.* Въ *Тамбовскихъ Епархіальныхъ вѣдомостяхъ* за 1874 г., №№ 10—12, 14, 16 и 17.

6. *Θεολογία митрополита Филадельфійскаго, слово, въ которомъ выясняется сокровенное во Христѣ дѣланіе и показывается вкратцѣ, въ чемъ состоитъ главное дѣло монашескаго чина.* Напечатано въ *Владимірскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ* за 1874. годъ, №№ 9 и 10.

Уже этими, сравнительно небольшими, статьями предназначалось дѣло печатанія того огромнаго труда преосв. Теофана по переводу святоотеческихъ твореній, который долженъ обезсмертить его имя въ памяти потомства. Разумѣемъ главнымъ образомъ *Добротолубіе*, а за тѣмъ и въ связи съ тѣмъ также другіе труды подобнаго рода, какъ-то: *святоотеческія настав-*

¹⁾ *Душен. Чтеніе*, за 1894 г., № 9, стр. 107—109.

²⁾ По напечатаніи „Псалтири“ преосв. Теофанъ отъ 21 Февр. 1874 года писалъ Аѳонцамъ: „Поздравляю съ окончаніемъ Псалтири и очень радъ, что она великолѣпна! Дай Господи, чтобы и читающіе всѣ стали великолѣпны предъ Господомъ! Пришлите мнѣ побольше. Экземпляровъ 300, а не то и 400. Часто просить чтонибудь. Раздаю книги; но ни одна такъ не будетъ подходяща, какъ эта“. См. *Душен. Чтеніе* за 1894 г., № 9, стр. 109.

ленія о трезвеніи и молитвѣ; слова преп. Симеона новаго Бого- слова; невидимая брань, Никодима святорорца; Древніе иноч- скіе уставы, и проч.

7. Еще отъ 24 февраля 1875 года преосв. Теофанъ писалъ Аѳонцамъ: „Спѣшу васъ увѣдомить о будущемъ Добротолюбіи. Я чай вамъ писалъ, сколько листовъ зоготовлено для перваго тома. Кромѣ той брошюрки, что Антонія великаго содержитъ ¹⁾), есть еще рукописи—170 листовъ—письма о. Тихона. Въ книжку Антонія великаго ²⁾) пошлю ихъ—50 или 60. Считайте посему сколько выйдетъ листовъ печатныхъ. Отцы приготовлены вотъ какіе: Антоній великій, Макарій Египетскій, Марко подвиж- никъ, Исаія отшельникъ и Евагрій. Все что приготовлено должно войти въ одинъ томъ. Антоній великій съ ближайшими преемниками своими.—*Вторую* часть составляютъ—Пахомій великій—съ другими общежительниками. Тутъ будутъ все ус- тавы—Пахомія, Василия великаго, Кассіана, св. Венедикта,— и нѣкоторые мелкіе уставы... сохранивъпіеся въ сборникахъ ³⁾). Но этимъ не кончится Добротолюбіе, а пойдетъ далѣе... Въ какомъ порядкѣ дѣло тамъ пойдетъ, не знаю еще... Нилъ пре- под., Лѣствичникъ, Варсанофій и Іоаннъ, Дороеей, Ефремъ Сиріан., Исаакъ Сиріанинъ ⁴⁾). Изъ всѣхъ ихъ будетъ сдѣ- лана выборка,—въ какойнибудь системѣ, думаю о борьбѣ со страстями,—или какъ придется. Это займетъ тома два.— если не болѣе ⁵⁾). — Но и еще надо Филоеоя, Θεодора Едесскаго, Іоанна Карпаѳскаго, Діадоха, Максима Исповѣд- ника,—и подобныхъ. Еще томъ ⁶⁾). Θεодора Студита —Катихи-

¹⁾ Разумѣется отдѣльный оттискъ изъ *Тамб. Епарх. Вид.* за 1873 и 1874 г. статьи о св. Антоніи, выше упомянутой.

²⁾ Объ Антоніи вел. Аѳонцы желали издать и издали особую книжку, подъ за- главіемъ: *Писанія св. Антонія великаго*. См. о семъ въ *Душеп. Чтеніи* за 1894 г., № 9, стр. 111 въ письмѣ преосв. Теофана.

³⁾ Между тѣмъ какъ первый томъ Добротолюбія такъ и дѣйствительно соста- вился, какъ предполагалъ преосв. Теофанъ, предложенное имъ для втораго тома вошло потомъ въ особую книгу: *Древніе Иноч. Уставы*.

⁴⁾ Эти св. Отцы и вошли во 2-й томъ Добротолюбія.

⁵⁾ Таковы выборки: упомянутыя наставленія о *трезвеніи и молитвѣ*, также из- реченія св. Отцовъ объ охраненіи души и тѣла въ чистотѣ цѣломудрія противъ *искушеній блудной страсти* (изъ 2 тома Добротолюбія) и др.

⁶⁾ Вошли въ 3 томъ Добротолюбія.

зисы надо перевести—еще томъ ¹⁾).—Симеона Новаго Богослова,—и очень томъ ²⁾).—Такъ вотъ какъ широко. Но когда все приготовить придется, не пророчу.—Я теперь крайне занятъ ³⁾).—Въ этотъ по крайней мѣрѣ годъ ни за что взяться не могу, кромѣ своего дѣла.—Когда будете ѣхать въ Москву, извѣстите. Рукопись будетъ готова,—и тотчасъ пришлю ⁴⁾). И отъ 3 іюля того же 1875 года и тѣмъ же Аеонцамъ: „На силу добрались вы до Москвы! Поздравляю ⁵⁾).—Печатаніемъ Добротолюбія можете спѣшить. Скоро будетъ готовъ второй томъ. Во вторую часть я положилъ собрать уставы. Но ихъ въ одну книгу помѣстить нельзя. Надо раздѣлить эту часть на два тома или выпуска. Первый выпускъ составлять уставы—Пахомія великаго, Василія великаго, св. Венедикта и другихъ нѣкихъ небольшіе уставцы. Все это въ совокупности займетъ тетрадей съ 30 въ четверть дести.—Нѣтъ больше.—30 возьмутъ два первыхъ устава: ибо св. Пахомій взялъ 14. Василій великій уже 12 имѣетъ, а конецъ не совѣмъ скоро. Стало, всѣ сказанныя займутъ болѣе, чѣмъ первая часть, которая у васъ уже.—Второй выпускъ второй части займетъ одинъ св. Кассіанъ. Большая будетъ книга. 36 такихъ статей, какъ въ Добротолюбіи—статья о *разсужденіи*. Иныя гораздо ея болѣе.—Первый выпускъ втораго тома скоро кончу. И печатать будете вслѣдъ за тѣмъ, что есть у васъ. Кассіанъ возьметъ порядочно времени... Трудно переводится. Но я буду поспѣшать. Третья часть составитъ сводъ изъ всѣхъ отечниковъ по особому плану,—такому, какой у меня въ аскетикѣ, или въ Пути ко спасенію. На то потребуется выпуска три—большихъ. Это все будетъ итти безъ перерыва.—Что дальше, дѣло покажетъ... Но и это

¹⁾ Писанія Феодора Студита и дѣйствительно составили собой 4 томъ Добротолюбія.

²⁾ Симеона новаго Богослова творенія были напечатаны и особо въ Москвѣ, въ *Душеп. Читеніи* (и за тѣмъ изданы А. Г. Говоровымъ) и отчасти вошли въ 5 томъ Добротолюбія, изданнаго Аеонцами.

³⁾ Толкованіемъ посланій св. ап. Павла, о чемъ см. письмо отъ 10 дек. 1874 въ *Душеп. Читеніи* 1894 г., № 9, стр. 112.

⁴⁾ *Душеп. Читеніи*. 1894 г., № 9, стр. 112—113.

⁵⁾ Печатаніе Добротолюбія предполагалось въ Москвѣ, гдѣ и дѣйствительно напечатано, за исключеніемъ перваго изданія 1 тома.

уже достаточно. Къ нимъ придется прибавить еще тома три—четыре. Все Добротолюбіе дойдетъ до 10 книгъ¹⁾. И наконецъ отъ 17 августа 1875 года: „Относительно Добротолюбія—заглавить его *полнымъ* нельзя; ибо оно, какъ сборникъ, никогда не можетъ быть полно, а можно прибавить:—*въ болѣе полномъ видѣ* или *составѣ*. Что у васъ тамъ прописано еще—излишне. У меня кажется прописано заглавіе: Добротолюбіе, или собраніе святоотеческихъ писаній о подвижничествѣ и духовной жизни вообще,—въ болѣе полномъ составѣ. Больше этого ничего не нужно. Въ слѣдующемъ томѣ вмѣстѣ со св. Кассіаномъ неотложно должны быть помѣщены уставы св. Пахомія, св. Василия великаго и св. Венедикта²⁾.—Что касается до сборника,—отечниковъ, то его можно отнести ко времени послѣ Максима Исповѣдника, когда вышелъ въ свѣтъ Лимонарь. Сей порядокъ измѣненъ быть не можетъ.—Благословитесь у старцевъ печатать Добротолюбіе, какъ я его составляю—худо ли то, или хорошо, чтобы у насъ съ вами споровъ не было“³⁾. Такъ и приступлено было къ печатанію Добротолюбія, которое первымъ изданіемъ вышло въ свѣтъ подъ слѣдующимъ заглавіемъ: *Добротолюбіе въ русскомъ переводѣ, дополненное. Т. I. Изживеніемъ русскаго на Аѳонѣ Пантелеимонова монастыря. Спб. 1877. 8^о major.* Но за появленіемъ I-го тома на свѣтъ выпускъ тома II-го, и за измѣненіемъ первоначальнаго плана всего изданія, и за недосугами составителя, нѣсколько замедлился. „Второй томъ Добротолюбія готовъ,—писалъ преосв. Теофанъ отъ 23 октября 1877 года (уже по появленіи въ свѣтъ тома I-го въ 1-мъ изданіи) Аѳонцамъ.—Предполагалось помѣстить уставы... Они готовы,—но надо кое-что передѣлывать. А къ передѣлкѣ душа не лежитъ. Потому отлагаю ихъ, и во второй томъ готовлю, что слѣдуетъ по греческому Добротолюбію... то есть Кассіана, Исихія, Нила преп. Синайскаго. Послѣ нихъ въ греческомъ Добротолюбіи стоитъ Діадохъ. Про-

1) *Душен. Чтеніе* 1894 г., № 9, стр. 113—114.

2) Какъ мы уже отчасти и замѣчали, составъ содержанія 2 тома Добротолюбія преосв. Теофанъ послѣ измѣнилъ. См. о семъ также его письма *Душ. Чтен.* 1894 г. № 9, стр. 117 и дал.

3) *Душен. Чтеніе* 1894 г., № 9, стр. 115.

пускъ большой—два вѣка. Надо восполнить—и восполнимъ... Ефремъ, Исаакъ Сиринъ, Василий великій, Григорій Богословъ, св. Златоустъ, Григорій Нисскій, Исидоръ Пелусіотъ, Варсанофій и Іоаннъ, авва Дорофей, Лѣствичникъ... Сколько? Пропустить ихъ грѣхъ. Они уже всѣ есть въ переводѣ. Возьмемъ изъ нихъ извлеченіе,—преимущественно о томъ, какъ одолѣвать страсти и жить среди искушеній.—Во второй томъ войдутъ: 1) Кассіанъ—извлеченіе—изъ 8 кн. о страстяхъ,—и 24 собесѣдованій—что особенно относится къ борьбѣ со страстями.—(Переводъ будетъ новый)... 2) Исихій—въ новомъ переводѣ. 3) Изъ преп. Нила статьи—а)—О молитвѣ, б)—двѣ статьи главъ... в)—Объ помышленіяхъ... г)—двѣ главы ко Евлогію—вмѣсто того аскетич. что въ Добротолубіи.—д) За тѣмъ можетъ быть—нѣкоторыя изъ писемъ—все противъ страстей (все это въ новомъ переводѣ). 4) Извлеченія изъ св. Ефрема и 5) Извлеченія изъ Исаака Сирина, оба въ полной системѣ ихъ ученія.—Сего думаю для второго тома очень достаточно.—Дѣло покажетъ“¹⁾. И за тѣмъ прося выслать ему „хоть по сотнѣ“ разныхъ его же сочиненій для раздачи просящимъ книжекъ, тутъ же пишетъ, что бывшее у него дотолѣ онъ „все раздалъ. Только и осталось Добротолубіе. Но его давать во всякой слѣдъ не приходится“²⁾. Когда же Аѳонцы, ободренные успѣхомъ такого важнаго труда, какъ Добротолубіе (I-й томъ 1-го изданія), которому и составитель, какъ видно изъ сейчасъ приведенныхъ словъ его, придавалъ немаловажное значеніе, просили преосв. Теофана о высылкѣ лишь рукописи и 2-го тома для напечатанія, то онъ отъ 25 ноября того же 1877 года писалъ имъ: „Пишете—слать рукопись. Но ее надо прежде приготовить. Это возьметъ по крайней мѣрѣ годъ. Ибо дѣло довольно трудноватое. Да другое кое-что есть на рукахъ. Я писалъ вамъ, что не вдругъ сострапается вторая часть“:³⁾ Такимъ образомъ и вышло, что пока дѣло тянулось за пере-

¹⁾ Все это опять, по прежнему, было лишь въ предположеніи и желаніяхъ составителя Добротолубія. Дѣло самое за тѣмъ совершалось нѣсколько иначе, какъ увидимъ.

²⁾ *Душепол. Чтеніе* за 1894 г., № 9, стр. 117—118.

³⁾ Тамъ же, стр. 119.

дѣлкою второго тома Добротолюбія и за печатаніемъ другихъ трудовъ преосв. Теофана, первое изданіе I-го тома Добротолюбія уже разошлось, и когда готовъ былъ къ печати второй томъ, то Аѳонцы рѣшили въ то же время выпустить вторымъ изданіемъ и I-й томъ, вслѣдствіе чего мы и имѣемъ это огромное, драгоцѣнное, пятитомное изданіе, въ слѣдующемъ видѣ: *Добротолюбіе въ русскомъ переводѣ, дополненное. Томъ первый. Изданіе второе. Издѣвеніемъ русскаго на Аѳонѣ Пантелеимонова монастыря.* Москва, типографія И. Ефимова. 1883. 8° мајорге. Стр. VI+667+IV. Сюда вошли, какъ и въ первомъ изданіи, слѣдующія святоотеческія писанія, послѣ общаго „вступленія“ и краткаго изслѣдованія о жизни и писаніяхъ каждаго изъ св. отцевъ: св. Антонія великаго; св. Макарія великаго; преподобнаго аввы Исаи отшельника; св. Марка подвижника и Евагрія монарха. Затѣмъ *второй томъ.* Москва, 1884. 8° мајорге. Стр. IV+810+IV. Сюда вошли, послѣ предисловія и въ сопровожденіи, но прежнему, свѣдѣній о жизни и писаніяхъ того или другого св. отца: св. Іоаннъ Кассіанъ; преп. Исихій пресвитеръ Іерусалимскій; преп. Нилъ Синайскій, св. Ефремъ Сиріанинъ; св. Іоаннъ Лѣствичникъ; св. отцы Варсануфій и Іоаннъ; преод. авва Дороей и св. Исаакъ Сиріанинъ. *Томъ третій.* Москва, 1888. 8° мајорге. Стр. VIII+486+II. Въ этотъ томъ, послѣ предисловія и съ предварительными же о каждомъ отцѣ свѣдѣніями, вошли слѣдующіе св. отцы: блаж. Діадохъ, еписк. Фотики въ Епирѣ Иллирійскомъ; преп. Іоаннъ Карпаѳскій; блаж. авва Зосима (Палестинскій); св. Максимъ Исповѣдникъ; блаж. авва Фалассій; св. Теодоръ еписк. Едесскій; преп. Теодоръ; преп. авва Филимонъ; преп. Θεогностъ; преп. Филоѳей Синайскій и Ілія пресвитеръ и едикъ.—*Томъ четвертый*—(Москва, 1889. 8° мајорге. Стр. VI+653+XXXIII+II) весь состоитъ изъ наставленій инокамъ св. Θεодора Студита, также съ предисловіемъ и предварительными о немъ и его писаніяхъ свѣдѣніями. Наконецъ *томъ пятый* и послѣдній, заключающій въ себѣ остальные статьи греческаго Добротолюбія, за исключеніемъ нѣкоторыхъ, содержитъ въ себѣ, послѣ предисловія и опять въ сопровожденіи необходимыхъ предварительныхъ свѣдѣній о вхо-

дящихъ въ составъ его св. отцахъ, слѣдующее: св. Симеона новаго богослова дѣятельныя и богословскія главы; старца Симеона благоговѣйнаго подвижническое слово; препод. Никиты Стювата нѣкоторыя писанія; также нѣкоторыя писанія св. Θεопипта, митроп. Филадельфійскаго, св. Григорія Синаита, Никифора уединенника, св. Григорія Паламы, Каллиста патріарха и его сподвижника Игнатія Ксанеопуловъ; блаж. Каллиста патріарха главы о молитвѣ; Каллиста Тиликуда о безмолвнической жизни; разныхъ св. отцовъ о вниманіи и молитвѣ; блаж. Симеона Солунскаго о священной молитвѣ; истолкованіе молитвы: Господи помилуй! св. Симеона новаго богослова о вѣрѣ и о трехъ образахъ молитвы; изъ житія преп. Максима Капсокаливита объ умной благодатной молитвѣ и наконецъ изъ житія св. Григорія Паламы о томъ, что всѣмъ христіанамъ надлежитъ непрестанно молиться. Этотъ послѣдній томъ вышелъ изъ печати въ Москвѣ же, въ концѣ 1889 года (8° тајоге. Стр. 521+VI+II), слѣдовательно чрезъ 15 лѣтъ послѣ того какъ началось все дѣло составленія и изданія Добротолюбія. А между тѣмъ и въ этотъ 15-лѣтній промежутокъ времени и послѣ того выходили изъ печати, имѣвшіе болѣе или менѣе прямое отношеніе къ этому громадному труду, а иногда и прямо болѣе или менѣе пространными выдержками изъ него слѣдующіе труды преосвященнаго Теофана.

8. *Святоотеческія наставленія о трезвеніи и молитвѣ.* Этотъ большой трудъ первоначально печатанъ былъ въ *Тамбовскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ* за 1877 годъ, №№ 3—7, 9—12, 14, 16—18, 20;—1878 г., №№ 3—6, 9, 11, 13, 15, 18—22 и 1879 г., №№ 2, 4, 5 и 8. Уже и отсюда составилъ сборникъ съ присоединеніемъ въ концѣ и *истолкованія молитвы Господней*, въ отдѣльномъ оттискѣ (Тамбовъ, 1878.); но должно быть отпечатанъ онъ былъ въ небольшомъ числѣ экземпляровъ; ибо вскорѣ же понадобилось новое его изданіе. Это изданіе предпринялъ и совершилъ племянникъ преосв. Теофана А. Г. Говоровъ. Оно, конечно по указаніямъ самого преосв. Теофана, выпущено въ свѣтъ подъ слѣдующимъ, нѣсколько инымъ заглавіемъ: *Святоотеческія наставленія о молитвѣ и трезвеніи или вниманіи въ сердцѣ къ Богу и истолкованіе молитвы Господ-*

ней словами святыхъ отцовъ. Москва, 1881. 8°. Стр. 509. Въ этотъ сборникъ вошли наставленія св. Василя великаго, Иоанна Златоустаго, Ефрема Сирианина, Иоанна Лѣствичника, преп. Нила Синайскаго, Исихія пресвитера Иерусалимскаго, Филоея Синайскаго, св. Исаака Сирианина и свв. Варсонофія и Иоанна,—все о молитвѣ, а за тѣмъ толкованіе молитвы Господней. —Предлагаемый сборникъ,—говоритъ самъ преосв. Феофанъ въ предисловіи къ нему,—обязанъ своимъ происхожденіемъ слѣдующему случаю. Нѣкто изъ боголюбцевъ, любящихъ внимать себѣ и съ Богомъ молитвенно бесѣдовать, рассказывалъ о себѣ, что онъ, бывая зынуженъ иногда хлопотать много по хозяйству и по должности, всегда ослабѣваетъ во вниманіи и охлаждается въ молитвѣ. Какъ, говоритъ, ни скорбно это, но сладить съ собою не бываю я въ силахъ. Но потомъ, какъ только улучу свободное время, запираюсь въ своей комнатѣ и, положивъ конецъ всѣмъ дѣламъ и хлопотамъ, только молюсь, читаю и размышляю о Богѣ и вещахъ Божественныхъ. Милостивъ Богъ,—прежнее настроеніе мирное опять возвращается. Читаю я въ это время все только о молитвѣ, то въ одной, то въ другой книгѣ. Сказавъ это, онъ выразилъ желаніе, что хорошо было бы когда бы все это собрано было въ одну небольшую книжку. Тогда не для чего было бы рыться въ разныхъ книгахъ. И се—собрано, хоть отчасти, но довольно достаточно для цѣли. Побужденіемъ служило не одно желаніе означенаго боголюбца, но особенно то, что и другіе многіе боголюбцы бывають въ подобныхъ же обстоятельствахъ, а книгъ тѣхъ, въ которыхъ пишется о молитвѣ, не имѣють подъ руками, чтобъ почитать и возстановить въ себѣ молитвенное настроеніе. Между тѣмъ такое чтеніе есть наилучшее средство къ умиротворенію ума и отрезвленію сердца. Почитаешь,—и подогрѣтъ желаніе молитвы. Помолится, пока теплится сердце,—и опять за чтеніе, чтобы, подогрѣвшись имъ, снова стать на молитву... Вънецъ сборника составляетъ толкованіе молитвы Господней. И его происхожденіе похоже на предыдущее. Нѣсколько лицъ докучали—дать пзясненіе сей молитвы. По сознанию безсилія хорошо своимъ умомъ и словомъ сдѣлать это, предположено собрать подъ каждое слово молитвы, чтò говорили о немъ св.

отцы и предложить вниманію христілюбивыхъ молитвенниковъ. И предлагается¹⁾. Этотъ сборникъ, безъ всякихъ въ немъ измѣненій, издали потомъ (2 изданіе, Москва, 1889. 8°. Стр. 600+II) Аѳонскіе иноки.

9. *Слова преподобнаго и богоугоднаго отца нашего Симеона новаго Богослова, въ переводъ съ новогреческаго. Напечатаны были первоначально, съ предварительными свѣдѣніями о жизни и писаніяхъ преп. Симеона, въ Душеполезномъ Читаніи за 1877—1881 годы, откуда вышли и отдѣльнымъ оттискомъ, вып. 1. Москва, 1879 г. и вып. 2. М. 1882 г. Это отдѣльное изданіе, какъ мы говорили раньше, сдѣлано было А. Г. Говоровымъ²⁾. А послѣ Аѳонцы издали ихъ вновь подъ инымъ нѣсколько заглавіемъ, именно: *Слова преподобнаго Симеона новаго Богослова. Въ переводъ на русскій языкъ съ новогреческаго. Епископа Теофана. Изданіе второе. Выпускъ 1. Москва, 1892. 8°. Стр. 490+VI. Изъ 2 выпуска, вышедшаго 2 изданіемъ еще въ 1890 г., Аѳонцы сдѣлали извлеченіе (именно изъ слова 68) въ брошюрь, подъ заглавіемъ: *О трехъ образахъ вниманія и молитвы. Москва, 1893. 8°. Стр. 15.***

10. *Писанія святаго Антонія великаго. Отдѣльное (извлеченное изъ Добротолюбія) изданіе Аѳонское. Москва, 1883. 8° тајоге. Стр. 132.*

11. *Слова преподобнаго отца нашего аввы Исаіи отшельника. (Переводъ съ греческаго). Тоже извлеченное изъ Добротолюбія отдѣльное Аѳонское изданіе. Москва, 1883. 8° тајоге. Стр. 174+II. Эти слова изданы при семь въ меньшей полнотѣ, нежели въ какой напечатаны они въ Добротолюбіи.*

12. *Невидимая брань. Блаженной памяти старца Никодима Святогорца. Переводъ съ греческаго. Первоначально напечатано было въ Душеполезномъ Читаніи за 1885 и 1886 годы. Отдѣльное*

¹⁾ *Святоотеч. наставленія о молитвѣ и трезвости*, стр. 3 и 4. Москва, 1881.

²⁾ Это изданіе напечатано было лишь въ 500 экземплярахъ, о чемъ см. *Душеп. Читаніе* за 1894 г., № 4, стр. 575—576. Такъ какъ это былъ первый опытъ издательской дѣятельности А. Г. Говорова, то относительно изданія и продажи его любвеобильный архипастырь—затворникъ дѣлаетъ своему племяннику самыя обстоятельныя указанія и наставленія. См. *Душеп. Читаніе* за 1894 г., № 7, 471; № 8, 598, 599 и 603.

Аеонское изданіе. Москва, 1886. 8°. Стр. V+261. Въ 1892 г. это изданіе было повторено. Извлеченіемъ изъ этой книги является брошюра: *Какъ научиться молиться?* Аеонское изданіе. Москва, 1887. 8°. Стр. 30 ¹⁾. Извлеченіе сдѣлано собственно изъ части I, гл. 48. Въ письмѣ къ О. С. Бурачекъ отъ 11 августа 1886 г. преосв. Теофанъ говоритъ: „Невидимая брань была уже на русскомъ. Старець Никодимъ переладилъ ее немного. А на Вышѣ переладилась она уже не немного. Забота была объ одномъ,—чтобъ все было ясно,—и читалось гладко“. Письмо изъ неизданныхъ.

13. Изъ V тома Добротолюбія представляетъ собой извлеченіе изданная Аеонцами же брошюра: *Подвижническое слово старца Симеона Благочестиваго*. Москва, 1889. 8°. Стр. 27. Изд. 2. М. 1892.

14. Изъ того же V-го тома Добротолюбія извлеченіе представляетъ собой и особое Аеонское же изданіе, подъ заглавіемъ: *Каллиствъ патріархъ и сподвижникъ его Игнатій, Ксантопулы*. Москва, 1890. 8° маіюге. Стр. 134+IV.

15. И только уже въ 1892 г. появилось на свѣтъ въ печати то, что почти совсѣмъ приготовилъ къ печати святитель Теофанъ въ своемъ затворѣ еще въ 1875 г. для II тома Добротолюбія, т. е. *Древніе инокескіе уставы пр. Пахомія великаго, св. Василія великаго, преп. Иоанна Кассіана и пр. Венедикта. Собранныя епископомъ Теофаномъ. Изданіе Аеонскаго русскаго Пантелеимонова монастыря*. Москва, 1892. 8° маіюге. Стр. 653+VIII. Въ предисловіи къ этому, также большому своему труду преосв. Теофанъ такъ и говоритъ: „Первоначально предполагалось изъ древнихъ инокескихъ уставовъ составить второй томъ Добротолюбія: и они тогда же были заготовлены. Но потомъ старцы русскаго на Аеонѣ монастыря, взявшіе на себя изданіе Добротолюбія, нашли болѣе пригоднымъ дать уставамъ симъ мѣсто въ концѣ Добротолюбія, или издать ихъ особою книгою: что теперь и исполняется“. За тѣмъ въ этомъ же предисловіи преосв. Теофанъ раскрываетъ и харак-

¹⁾ Срав. указаніе на это именно ученіе о молитвѣ изъ книги: *Невидимая брань* въ письмѣ преосв. Теофана къ М. Р. Корякину въ *Душев. Читки* за 1894 г., № 8, стр. 565.

теръ и значеніе собранныхъ имъ уставовъ иноческихъ. „Отъ преп. Антонія по Египту и вообще по востоку,—говоритъ онъ,—пошло отшельническое иночествованіе. Уставныя правила для него собраны изъ записанныхъ и до насъ дошедшихъ изреченій преп. Антонія и въ видѣ устава помѣщенныхъ въ первомъ томѣ Добротолюбія. Параллельно съ отшельничествомъ распространялось и общежительное иночествованіе. Началомъ же его былъ преп. Пахомій, которымъ начертанъ и уставъ для сего рода иночества, ставшій потомъ нормою для всѣхъ общежительныхъ обителей не на востокѣ только, но и на западѣ“, распространившись изъ Египта, гдѣ впервые заведено было преп. Пахоміемъ общежительное иночествованіе, на востокѣ и западѣ чрезъ посредство посѣтившихъ Египетъ почти одновременно св. Василия, составившаго за тѣмъ уставъ для обителей восточныхъ, и преп. Кассіана, также составившаго потомъ уставъ для обителей западныхъ, преимущественно на югѣ Франціи, между тѣмъ какъ для Италіи составилъ иноческій общежительный уставъ преп. Венедиктъ, заимствовавъ его частію у св. Василия великаго, частію у пр. Кассіана ¹⁾). Такимъ образомъ *Древніе иноческіе уставы* могутъ быть названы *шестымъ томомъ Добротолюбія*, въ переводѣ преосв. Теофана.

16. *Изреченія св. отцевъ объ охраненіи души и тѣла въ чистотѣ цѣломудрія противъ искушеній блудной страсти. Взято изъ 2-го тома Добротолюбія въ русскомъ переводѣ епископа Теофана. Москва, 1893. 16°. Стр. 71.*

Мы не говоримъ уже о раньше составленныхъ и напечатанныхъ, но изданныхъ лишь въ 1891 году въ особомъ видѣ трудахъ преосв. Теофана, о которыхъ мы и упоминали въ свое время, именно: *сборникъ аскетическихъ писаній, извлеченныхъ изъ патериковъ обителей св. Саввы освященнаго и Митериконъ или Собраніе наставленій аввы Исаіи всецѣстной инокиниъ Теодоръ*. Мы обратимся теперь къ трудамъ преосв. Теофана, прямо и близко не относящимся къ рассмотрѣннымъ двумъ группамъ (т. е. толковательнымъ на св. Писаніе и касающимся святоотеческой литературы), но также не маловажнымъ, вызваннымъ на свѣтъ различными

1) *Древніе иноческіе Уставы*, стр. V—VII.

потребностями времени и не совсѣмъ уже безотносительнымъ къ тѣмъ группамъ. Сюда относятся слѣдующія сочиненія, по порядку времени ихъ появленія въ печати, за періодъ полного затвора преосв. Теофана:

1. Въ 1875 году, какъ извѣстно, окончился изданіемъ въ свѣтъ монолѣтній и великій трудъ изданія священныхъ книгъ Ветхаго и Новаго завѣта въ русскомъ переводѣ,—трудъ многихъ и недюжинныхъ умовъ, разсмотрѣнный и получившій окончательное одобреніе, послѣ долгихъ обсужденій, въ верховномъ судилищѣ—въ св. Синодѣ и выходяшій въ свѣтъ прямо по благословенію св. Синода для всеобщаго употребленія на всемъ необъятномъ пространствѣ святой православной Руси. Между прочимъ въ отношеніи къ Ветхому Завѣту этотъ Синодскій переводъ священныхъ книгъ, въ исполненіе правилъ, установленныхъ еще въ 1856 году, при участіи блаженной памяти святителя Филарета, митрополита Московскаго ¹⁾, имѣлъ въ основаніи своемъ еврейскій текстъ, какъ подлинный, предпочтительно, предъ греческимъ переводомъ LXX толковниковъ въ тѣхъ случаяхъ, когда они болѣе или менѣе разнились между собою. Такое предпочтеніе не было по душѣ преосв. Теофану, воспитанному на глубокомъ уваженіи и безусловномъ довѣрїи къ переводу LXX, издавна имѣвшему и доселѣ имѣющему исключительное употребленіе въ православной греко-восточной Церкви. Въ такомъ духѣ и написаны имъ были слѣдующія статьи, изъ коихъ позднѣйшія, въ томъ же духѣ написанныя, служили отчасти отвѣтомъ на появившіяся въ печати возраженія противъ нихъ: а) *По поводу изданія священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта въ русскомъ переводѣ*. Напечатана въ *Душепол. Читеніи* за 1875 годъ, № 11, стр. 342—352. Тоже самое преосв. Теофанъ напечаталъ и въ *Домашней Бесѣдѣ* за 1875 годъ, вып. 47 (отъ 22 ноября), стр. 1212—1219 подъ заглавіемъ: *Право-слово объ изданіи священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта въ русскомъ пере-*

1) См. о семъ подробнѣе въ нашемъ изслѣдованіи *О подвигахъ Филарета митрополита Московскаго въ дѣлѣ перевода Библии на русскій языкъ*, помѣщенномъ во II томѣ *Сборника*, изданнаго Обществомъ люб. дух. просвѣщенія (въ Москвѣ, въ 1883 году) по случаю празднованія столѣтняго юбилея (1782—1882) со дня рожденія митрополита Московскаго Филарета.

воду. Это — въ сущности — равнымъ образомъ тоже самое, о чемъ еще три мѣсяца тому назадъ писалъ преосв. Теофанъ и въ частномъ письмѣ къ редактору — издателю „Домашней Бесѣды“ В. И. Аскоченскому (о чемъ см. въ примѣчаніи къ началу сейчасъ указанной статьи). б) *О нашемъ долѣ держаться перевода 70 толковниковъ*. Въ *Душепол. Чтеніи* за 1876 г., № 5, стр. 3—21 и в) *Объ употребленіи новаго перевода ветхозавѣтныхъ писаній* тамъ же, № 9, стр. 100—106. Подобнаго же рода и въ томъ же духѣ статьи напечатаны были преосв. Теофаномъ еще и въ *Церковномъ Вѣстникѣ* за 1876 г., №№ 19 и 23 и въ *Домашней Бесѣдѣ* за тотъ же 1876 годъ, вып. 20—24, подъ заглавіемъ: *Библия по переводу семидесяти толковниковъ есть законная наша Библия*. Наконецъ въ томъ же журналѣ: *Домашняя Бесѣда* и за тотъ же 1876 годъ, вып. 28, все въ томъ же духѣ, и какъ продолженіе развитія тѣхъ же мыслей, помѣщена статья преосв. Теофана подъ заглавіемъ: *Рѣшеніе вопроса о мнрѣ православнаго употребленія еврейскаго нынѣшняго текста, по указанію церковной практики*. Еще напечатать первую свою статейку въ защиту перевода LXX-ти и послать отдѣльный оттискъ ея Кіевскому протоіерею Н. И. Флоринскому, преосв. Теофанъ съ свойственною ему откровенностію писалъ этому о. протоіерею отъ 23 ноября 1875 года: Я послалъ о. Митрофану брошюру маленькую, чтобъ переслалъ къ Вамъ. Извольте ратовать въ защиту Библии по переводу LXX-ти противъ Библии Мазоретской.—Совсѣмъ всѣ мазоретились и опротестантились.— Всѣхъ нѣмцевъ подняли на ноги,—а тѣ буюсловать, на чемъ свѣтъ стоитъ... Но у тѣхъ удержи нѣтъ; а у насъ вѣдь удержи есть: это — всегдашнее вѣрованіе. На него и надо гнуть... а не такъ какъ протестанты, задравши рыло, не знаютъ куда... Помилуй насъ Господи! Гибнетъ православіе. У васъ тамъ штундисты, съ сѣвера нѣмечина давить... Того и гляди, что вѣра испортится... Да чай уже и начала... ¹⁾).

¹⁾ *Воскр. Чтеніе* за 1894 г., № 33, стр. 536. Печатно выступали противъ преосв. Теофана въ защиту мазоретскаго текста,—въ Петербургской дух. академіи покойный († 1885) И. С. Якимовъ, а въ Московской—И. И. Горскій-Платоновъ (въ *Правосл. Обзорніи*).

2) Въ 1876 году, какъ извѣстно, уже были явные признаки скорого вступленія Россіи въ войну съ Турціей въ защиту славянскихъ народностей Балканскаго полуострова, также какъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ защиту православія вообще. Преосв. Теофанъ, который, по прежней своей службѣ на востокъ, былъ далеко не чуждъ интересовъ означенныхъ народностей, хорошо зналъ и часто видалъ тиранства турокъ надъ ними и вообще хорошо зналъ печальное положеніе православія въ предѣлахъ Турецкой имперіи, съ живостію слѣдилъ за ходомъ военныхъ событій ¹⁾, двигавшихъ собой рѣшеніе восточнаго вопроса, и по живости характера своего не утерпѣлъ, чтобы не высказать и своихъ мыслей по этому вопросу. Мысли эти изложены въ его *Трехъ письмахъ по восточному вопросу*, писанныхъ къ состоявшему русскимъ вицеконсуломъ въ Варнѣ А. В. Рачинскому и напечатаны въ *Православномъ обозрѣніи* за 1877 годъ, ч. I, стр. 602—609.

3) Вмѣстѣ съ тѣмъ еще болѣе живо слѣдилъ Вышенскій затворникъ за духовною жизнію Россіи, разсылая повсюду письма изъ своего уединенія съ цѣлію направить эту жизнь на истинный путь спасенія, укрѣпить ее на этомъ пути, разрѣшить сомнѣнія и недоумѣнія религіозно-нравственнаго свойства, указать средства къ достиженію духовно-нравственнаго совершенства, и т. д. Такъ въ теченіи десятилѣтій уединенной жизни его накопилось много писемъ, которыя, подобно *письмамъ о христіанской и духовной жизни*, могли бы быть съ великою пользою изданы и въ свѣтъ путемъ печати. Такую пользу многихъ изъ нихъ сознавалъ и самъ святитель затворникъ и потому не противился обнародованію ихъ, благодаря чему мы имѣемъ рядъ писемъ его къ разнымъ лицамъ, которыя, бывъ раздѣлены на группы, составили собой цѣлыя книги духовно-назидательнаго содержанія. Этотъ рядъ, за время полнаго затвора его, начался письмами къ Елецкой монахинѣ Магдалинѣ (въ мѣрѣ С. М. Ивановой), напечатанными въ *Страникѣ* за 1876 г. ч. III, стр. 137—184 ²⁾. За тѣмъ слѣдуютъ

¹⁾ Сравн. для сего письма его къ Афонцамъ въ *Душепол. чтеніи* за 1894 г., № 9, стр. 119, 121 и др.

²⁾ Эти письма напечатаны безъ обозначенія имени преосв. Теофана, но что они принадлежать ему, это несомнѣнно.

письма о томъ, что есть духовная жизнь и какъ на нее на-строиться?—Еще въ то время, когда Аѳонцы, напечатавъ I-й томъ *Добротолубія* первымъ изданіемъ, просили у преосв. Теофана рукописи 2-го тома, а эта рукопись у него была еще не готова, онъ писалъ имъ (отъ 25 ноября 1877 года): „Если хотите печатать,—возьмите *Письма о томъ, что есть духовная жизнь, и какъ на нее наладиться*. Они недавно кончены, и теперь рѣшаю, отдать ли въ какой журналъ, или особо печатать. Если возьметесь, вамъ отдамъ. И думкамъ конецъ. Писемъ всѣхъ 80. Рукопись въ 19 съ небольшимъ шестилистовыхъ тетрадей.—Выдетъ книжка порядочная.—Но дѣло еще не кончено. Будетъ продолженіе сихъ писемъ, можетъ быть на двѣ такія же книги, чтобы исчерпать всю область духовной жизни. Вторая ихъ часть будетъ писаться послѣ 2-й части *Добротолубія*.—Печатать—безъ имени автора. Извольте рѣшить, и прислать поскорѣе рѣшеніе. Ибо рукописи нечего валяться, надо ей сдѣлать предѣлъ. Потолкуйте съ Николаемъ Васильевичемъ“¹⁾. Я ему пишу о семъ“.²⁾ Аѳонцы, конечно, съ радостію взялись за дѣло печатанія означенныхъ писемъ, съ помощію Н. В. Елагина нашли благодѣтельницу, рѣшившуюся дать средства на ихъ напечатаніе и вскорѣ же извѣстили преосв. Теофана о своемъ рѣшеніи. По этому случаю отъ 8 декабря того же 1877 года преосвященный Теофанъ писалъ имъ: „Спѣшу переслать къ вамъ рукопись. У насъ не кому переписывать. Какъ написано, такъ и посылаю. По моему она написана разборчиво. Потрудитесь пріискать внимательнаго и смышленаго человѣка, который держалъ бы корректуру, какъ слѣдуетъ ее держать, не позволяя оставаться ошибкамъ. Спѣшите; чтобы къ посту вышла. Тутъ есть говѣтельная часть. И скорѣе шлите мнѣ обычные мои 200 экземпляровъ. Письма писаны къ красавицѣ—не выдуманной, а дѣйствительной. Нѣкоторыя толькс прибавлены для полноты, и нѣкоторыя перетрушеваны. Но фонъ дѣйствительный. Имени автора не означайте. Красавица боится, какъ бы не догадались,

¹⁾ Елагинъ, извѣстнымъ любителемъ духовной словесности, писателемъ и издателемъ.

²⁾ *Душепол. чтен.* 1894, № 9, стр. 119.

кто она; потому желаетъ, чтобы моего имени не было помѣчено. По нему иные могутъ догадаться, кто она. Прилагаю три экземпляра 118-го Псалма. Одинъ—для печатальницы писемъ, тоже красавицы вѣрно.—Сынка ея спаси Господи. Письма были особенно направляемы на молодежь. Авось для кого нибудь и изъ красавцевъ пригодятся“¹⁾). Такъ и напечатаны были письма первымъ изданіемъ въ Москвѣ, въ 1878 г., а вторымъ изданіемъ, къ которому самъ же преосв. Теофанъ по первому изданію заготовилъ и списокъ опечатокъ, ради исправности печатанія,—въ Одессѣ, въ 1886 г. (8°. Стр. 302). Продолженія же сихъ писемъ, которое обѣщалъ авторъ въ письмѣ отъ 25 ноября 1877 г., такъ и не послѣдовало. Впрочемъ и то, что издано въ 80-ти письмахъ, представляетъ значительную полноту и округленность, какъ о томъ писалъ и самъ преосв. Теофанъ въ Кіевѣ отъ 29 декабря 1878 г.: „Письма о духовной жизни, или: что есть духовная жизнь, писаны къ православной дѣвицѣ; по желанію ея родителей. Какъ изъ писемъ образовалось нѣчто цѣлое: то и вздумалось издать ихъ, перечистивъ и дополнивъ, можетъ быть, на половину. Добрые Аѳонцы отпечатали“²⁾).

4. Привѣтственное письмо преосв. Теофана Тамбовской духовной семинаріи по случаю столѣтняго ея юбилея, напечатанное въ *Тамбов. Епарх. Вѣдом.* за 1879 г., № 22³⁾).

5. Письма къ разнымъ лицамъ о разныхъ предметахъ вѣры и жизни. Печатаны были первоначально въ *Душеполезномъ Читаніи* за 1880—1882 годы. Отдѣльною книгою издалъ ихъ въ 1882 г. въ Москвѣ племянникъ автора, не разъ упомянутый А. Г. Говоровъ, а за тѣмъ во второй разъ Аѳонцы, также въ Москвѣ въ 1892 г. (8°. Стр. 465+2). Въ видѣ извлеченій изъ нихъ изданы были Аѳонцами же отдѣльными брошюрами,—письмо 23-е, подъ заглавіемъ: *Первыя благовѣстницы о воскресеніи Господа* (Москва, 1892. 8°. Стр. 23), т. е. жены мученицы и—письмо 86-е: *Примѣры записыванія добрыхъ мыслей,*

¹⁾ *Душеп. Читаніе*, 1894, № 9, стр. 120.

²⁾ *Воскресное Читаніе*, 1894, № 34, стр. 551.

³⁾ Письмо писано на имя тогдашняго ректора Тамбовской семинаріи, архимандрита Димитрія, нынѣ епископа Подольскаго.

приходящихъ во время богомыслия и молитвы,—числомъ 162. (Москва, 1892. 8°. Стр. 41). Обо всѣхъ этихъ *Письмахъ* самъ преосв. Теофанъ отъ 21 октября 1892 г. писалъ къ одному лицу: „*Письма къ разнымъ лицамъ* только до 30 таковы, а потомъ пошли все къ одной особѣ, образованной, энергичной, мудрой и вѣрующей отъ всего сердца. Можетъ быть вы схожи съ нею въ характерахъ и оттого письма къ ней и къ вамъ подходятъ¹⁾).

6. Немного позже этихъ *Писемъ* начаты печатаніемъ, но раньше ихъ кончены *Письма къ одному лицу въ Санктпетербургѣ по поводу появленія тамъ новаго учителя въры*. Они напечатаны были первоначально въ *Душен. Читеніи* за 1880 и 1881 годы; а потомъ отдѣльною книгою изданы были въ С.-Петербургѣ, въ Синодальной типографіи (Спб. 1881. 8°. Стр. 148). Направлены эти письма противъ Пашкова, его ученія и послѣдователей.

Наконецъ 7. Сюда же можно отнести и тѣ письма преосв. Теофана, которыя начали быть издаваемы въ печати (въ *Душен. Читеніи*, въ *Воскресномъ Читеніи* и др.) уже послѣ кончины его. Вотъ въ общемъ, главномъ и существенномъ все то, что появилось въ свѣтъ изъ написаннаго святителемъ Теофаномъ какъ за время полного его затвора, такъ и за предшествовавшіе годы его служенія церкви, отечеству и наукѣ. При такомъ перечисленіи его учено-литературныхъ трудовъ, мы отнюдь не хотимъ увѣрять читателей нашего краткаго очерка, что перечисленіе наше полно. Нѣкоторыя произведенія пера нашего неутомимаго духовнаго писателя, не подписанныя его именемъ, какъ это онъ часто дѣлалъ и какъ этого примѣры мы уже видѣли на исчисленномъ, могли ускользнуть изъ нашего вниманія. Нѣкоторыя, особенно изъ мелкихъ брошюръ и листовъ, изданныхъ Аеонцами въ видѣ болѣе или менѣе значительныхъ по объему извлеченій изъ его писаній, мы и намѣренно опускали въ перечисленіи своемъ именно потому, что они представляютъ собой не болѣе, какъ извлеченія изъ разсмотрѣнныхъ уже ими перечисленныхъ его трудовъ и слѣдо-

¹⁾ *Душен. Читеніе*, за 1894 г., № 7, стр. 455.

вательно особое указаніе ихъ не имѣло бы значенія для общей характеристики его писаній и учено-литературной дѣятельности. Въ принадлежности ему нѣкоторыхъ трудовъ, о конхъ мы слышали, что принадлежать ему, мы не вполне увѣрены, и потому до времени умалчиваемъ о нихъ ¹⁾). Наконецъ не станемъ распространяться и о томъ, что задумывалъ, предполагалъ было написать преосв. Теофанъ, и что по тѣмъ или другимъ причинамъ не написалъ или по крайней мѣрѣ не оставилъ въ печати ²⁾).

При всемъ томъ думаемъ, что уже и исчисленнаго вполне достаточно для того, чтобы сдѣлать общую характеристику преосв. Теофана какъ духовнаго писателя и чтобы составить о немъ правильное сужденіе въ этомъ отношеніи.

Въ 1892 году, въ письмѣ къ племяннику своему И. А. Крутикову отъ 9 марта, преосв. Теофанъ сообщалъ: „Печатаютъ Аеоны—Древніе иноческіе уставы... И симъ закончится мое печатальное дѣло“ ³⁾ Дѣйствительно, все, что вышло изъ печати съ именемъ преосв. Теофана и вообще изъ принадлежащаго его перу въ 1893 и 1894 годахъ (до кончины его) или, точнѣе, послѣ *Древнихъ иноческихъ уставовъ*, было уже лишь повтореніемъ написаннаго имъ прежде. А „Древними иноческими уставами“ закончился, если мы припомнимъ, обширный

¹⁾ Такъ напр. по сообщенію досточтимаго о. С. І. Нивольскаго, о которомъ мы уже упоминали, преосв. Теофану принадлежить составленіе *акаѳиста св. великомученику Димитрію Солунскому чудотворцу* (Изд. 4-е Москва, 1890). При этомъ о. Сimeoнъ сообщалъ намъ и поводъ къ его составленію и судьбы его по составленіи. Но не получивъ документальнаго подтвержденія для этого сообщенія, мы не рѣшаемся съ несомнѣнностію приписывать составленіе сего акаѳиста преосв. Теофану, по крайней мѣрѣ въ его печатномъ видѣ помнутаго изданія, хотя не сомнѣваемся, что доставленный намъ о. Сimeoномъ рукописный экземпляръ акаѳиста (несогласный съ печатнымъ) писанъ рукою преосв. Теофана.

²⁾ Кромѣ упомянутыхъ раньше предположеній составить толкованіе соборныхъ посланій, посланія къ Евреямъ и др., изъ нѣкоторыхъ, доселѣ не напечатанныхъ писемъ преосв. Теофана мы видимъ, что у него были и другія предположенія подобнаго рода. Такъ напр. въ неизданномъ доселѣ письмѣ къ О. С. Бурачекъ отъ 2 августа 1893 года преосв. Теофанъ говорилъ: „Буду ли печатать ученіе св. Отцовъ о Пресвятой Троицѣ?—Думалъ и думалъ; но надо прежде собрать,—что не очень легко. Постараюсь“. Письмо изъ числа другихъ писемъ преосв. Теофана, сообщенныхъ намъ Ольгою Ст. Бурачекъ.

³⁾ Изъ сообщенныхъ намъ, также не изданныхъ, писемъ преосв. Теофана къ И. А. Крутикову.

трудъ преосвященнаго надъ переводомъ *Добротолубія*. Переводные труды преосв. Теофана и вообще, со включеніемъ въ ихъ число и *Добротолубія*, представляютъ собой одну изъ большихъ группъ его писательства, но не единственную, конечно. Обозрѣвая весь свыше—50-лѣтній періодъ писательства преосв. Теофана или учено-литературной дѣятельности его, мы находимъ возможнымъ раздѣлить ее на нѣсколько видовъ и самые труды его учено-литературные на нѣсколько группъ.

Прежде всего и ближе всего преосвящ. Теофанъ является предъ нами какъ *проповѣдникъ*. Мы уже видѣли плоды его проповѣднической дѣятельности на различныхъ поприщахъ его служенія общественнаго, начиная даже со студенческой скамьи, т. е. рассматривали, по мѣрѣ возможности и надобности, его проповѣди. Приводили мы также въ одномъ случаѣ и его собственные слова, выражавшія его давнее, задушевное убѣжденіе, основывавшееся на примѣрѣ святителя Тихона Задонскаго, также съ глубокимъ убѣжденіемъ говорившаго, что „всякая церковная проповѣдь“ должна быть направлена „на вразумленіе и пробужденіе грѣшниковъ отъ усыпленія“¹⁾. Но мы не забыли, конечно, что это сказано было не объ одной лишь церковной проповѣди, но и о „всякой бесѣдѣ“; даже болѣе того, по этому же убѣжденію, въ семь вразумленіи и пробужденіи грѣшниковъ отъ усыпленія должно состоять и вообще „лучшее употребленіе дара писать и говорить“²⁾. Иначе сказать, на это по преимуществу, если уже не исключительно, желалъ преосв. Теофанъ обратить и обращать всю свою учено-литературную дѣятельность. Не безъ основанія онъ центральнымъ, такъ сказать, трудомъ своей учено-литературной дѣятельности полагалъ извѣстное и популярнѣйшее свое сочиненіе: *Путь ко спасенію*. „Тутъ,—говорилъ онъ, если мы не забыли,—все, что мною писалось, пишется и будетъ писаться“³⁾. А говорилъ онъ это въ 1888 году, когда его учено-литературная дѣятельность близилась уже къ концу и когда онъ заго-

1) Преосв. Теофана, *Путь ко спасенію*, вып. 2, стр. 37, примѣчаніе Слб. 1869.

2) Тамъ же.

3) Изъ письма къ М. Р. Корякину. См. въ *Душенол. чтеніи* за 1894 г., № 8, стр. 563.

товляя къ печати, съ одной стороны, *Начертаніе христіанскаго правоученія*, а съ другой—*Древніе иноческіе уставы*, а не за долго предъ тѣмъ напечатавъ *Евангельскую исторію о Божь Сынь*, какъ завершеніе своихъ толковательныхъ трудовъ и *невидимую брань* Никодима святогорца, продолжалось же печатаніе его прежнихъ *проповѣдей* въ разныхъ объемахъ и видахъ (Аеонцами) и *писемъ*. Еще раньше, именно отъ 22 октября 1884 года, онъ почти тоже самое писалъ своему племяннику И. А. Крутикову: „Посылаю вамъ проповѣди, отпечатанныя Аеонцами изъ прежнихъ для раздачи. Вы писали, что у васъ нѣтъ словъ къ Тамбовской паствѣ и писемъ о духовной жизни. Первыхъ и у меня нѣтъ, а вторыя посылаю. Эти письма съ письмами о томъ, что есть *духовная жизнь*— съ книгами: *Путь ко спасенію и невидимая брань...* содержать полное руководство къ благочестивой жизни. И вся моя тутъ премудрость“¹⁾. Подлинно, великая и глубокая премудрость требовалась для того, чтобы объять и понять всю область духовной жизни, изслѣдовать и проанализировать всѣ явленія ея, указать источники внутреннѣйшихъ побужденій къ тѣмъ или другимъ дѣйствіямъ ея и проявленіямъ, усмотрѣть и опредѣлить всѣ нормальныя и ненормальныя явленія въ ней, указать истинный путь ея теченія и уклоненія отъ этого пути, пользу стоянія на немъ и вредъ отъ уклоненія съ него, указать и и дать всѣ возможныя средства къ утвержденію на семъ пути и къ борьбѣ съ препятствіями, уклоняющими отъ него, дать понять, что этотъ путь и есть путь спасенія, указывемый самимъ словомъ Божиимъ и всею совокупностію церковнаго преданія и жизни церковной, освящаемый благодатію Божіею и таинствами Церкви и ведущій черезъ нравственное, духовное совершенствованіе, достиженіе мѣры возраста исполненія Христова, къ вождѣннѣйшему Богообщенію,—цѣли всего бытія челоуѣка,—наконецъ наглядно, увлекательно изобразить и самую сладость такого Богообщенія. По истинѣ требуемая для всего этого премудрость должна была быть не только

¹⁾ Изъ неизданныхъ писемъ преосв. Феофана къ И. А. Крутикову, обязательно сообщенныхъ намъ И. А. Круковымъ.

по человѣчески великою и глубокою, но и премудростію *яже свыше* (Іак. 3, 17), облагодатствованною премудростію, при томъ необходимо соединенною съ опытнымъ познаніемъ духовной жизни, основывающеюся на опытъ собственной таковой жизни. А „когда пишущій (о духовныхъ предметахъ),—скажемъ словами самого святителя Теофана,—пишетъ съ своего опыта, надобно принять то, какъ онъ свидѣтельствуеть. Несправедливо и подозрѣвать его въ неискренности и мѣрять своею мѣркою. Только теоретики, рѣдко попадающіе на истину въ своихъ умозрѣніяхъ, подлежатъ суду,—и суду не умозрѣнія, а опыта“¹⁾. Между тѣмъ не это-то ли и есть *свыше премудрость*, которая, по Апостолу, *первѣе убо чиста есть*, чиста по ея источнику, по ея побужденіямъ и цѣли, *потомъ же мирна, кротка, благопокорлива*. (Іак. 3, 17)? „Ея чистый источникъ—скажемъ словами другаго святителя, мудраго и великаго, митрополита Московскаго Филарета,—есть Богъ,—Его слово, заключенное въ священныхъ писаніяхъ, уясненное церковными опредѣленіями, ученіемъ и духовными опытами Богомудрыхъ мужей. Ея чистая цѣль также есть Богъ,—Его познаніе во Христѣ и Ему благоугожденіе блаженнотворное. Дѣятельное нужно вниманіе для охраненія сей чистоты отъ нечистыхъ вліяній несмиреннаго разума, который самъ хочетъ быть источникомъ истины,—который не признаетъ своихъ предѣловъ предъ безконечнымъ и непостижимымъ,—который истину вѣчную находя старую, имѣя пробужденіемъ любопытство и цѣлю тщеславіе безъ разбора гоняется за новымъ и, какъ руководителю началу, слѣдуетъ духу времени, хотя бы это было время предпотопное,—который, лѣнясь потрудиться, чтобы возникнуть въ истинную область духа, погружается въ вещество и здѣсь погрязаетъ“²⁾. Мудрость христіанская *мирна*. И подвизающійся для нея долженъ быть миренъ. Онъ долженъ быть миренъ въ себѣ, не взволнованъ страстями. Только въ тихой, а не въ волнуемой водѣ отражается образъ солнца: только въ тихой, не волнуемой страстями душѣ, можетъ отразиться вышній свѣтъ духов-

1) *Письма о духовной жизни* стр. 5. Спб. 1872. Срав. также стр. 3 и др.

2) Т. е. впадаетъ въ матеріализмъ.

ной истины. Мирнымъ нужно быть любителю мудрости и въ отношеніи къ другимъ, *не словопретися*, какъ учитъ Апостолъ, *ни накуюже потребу, на разореніе слышащихъ* (2 Тим. 2, 14) и если нужно стать за истину противъ нападающихъ на нее, должно дѣлать сіе съ спокойною твердостью, безъ раздраженія, такъ чтобы можно было потомъ сказать себѣ въ совѣсти: *съ ненавидящими мира бѣхъ миренъ* (Псал. 119, 6). „Равнымъ образомъ мудрость христіанская должна быть и *кротка*, т. е. свободна отъ духа порицанія безплоднаго, ибо только *кроткій мужъ сердцу врачъ* (Притч. 14, 30), а „жестокое слово не врачуетъ, а прилагаетъ къ болѣзни болѣзнь“;— и *благопокорлива*. „Она проповѣдуетъ и даруетъ свободу: но съ тѣмъ вмѣстѣ учитъ *повиноваться всякому начальству Господа ради* (1 Петр. 2, 13). Нынѣшнее мудрованіе много разглагольствуетъ о свободѣ; но нерѣдко забываетъ о повиновеніи Господа ради, и производитъ непокоривость. Ревнители истиннаго просвѣщенія должны поднимать духъ народа изъ рабской низости и духовнаго оцѣпенѣнія къ свободному раскрытію его способностей и силъ: но въ то же время утверждать его въ повиновеніи законамъ и властямъ, отъ Бога постановленнымъ, и охранять отъ своеволія, которое есть сумасшествіе свободы“¹⁾. По истинѣ, такого содержанія и характера мудрость или премудрость выразилась въ писаніяхъ святителя Теофана; ибо и въ немъ самомъ, какъ человѣкъ въполнѣ духовной жизни, и истинно духовномъ, обитала. „Онъ былъ,—говоритъ о немъ подъ живымъ впечатлѣніемъ его кончины близко знавшій его одинъ изъ Вышенскихъ иноковъ, по воспоминаніямъ,— какъ бы проникнуть весь духовностию, и тѣло свое питалъ для того только, чтобы оно помогало лишь духу его жить свободно—легко. Онъ оправдывалъ на себѣ слово св. Апостола: *имаю*—ношу *сокровище* духа премудрости и ума Христова *въ скудельномъ сосудѣ* легкой плоти (2 Кор. 4, 7). Имѣя крѣпкую рѣшимость жить въ духѣ для Господа, святитель нашъ, какъ истинно *духовный* человѣкъ, всякую только премудрость духовную Божію *востязывалъ*, а самъ ни отъ чего плотскаго земнаго *не востязывался*

1) *Сочиненія Филарета митр. Моск. т. V, стр. 557—559. Москва, 1885.*

(1 Кор. 2, 14, 15). Иначе, подчиняясь хоть въ малой мѣрѣ плоти и крови, онъ не могъ бы вмѣстить въ своемъ духѣ такой высокой премудрости Божіей, какая обитала въ немъ и выразилась въ столь многочисленныхъ богомудрыхъ его твореніяхъ¹⁾. Такъ мы и должны разсматривать эти его творенія, писанія, въ которыхъ, какъ мы замѣчали раньше, даже слѣды знакомства съ свѣтскими, напримѣръ естественными науками, ярко окрашиваются духовнымъ колоритомъ. „Хорошо уяснить себѣ строеніе растений, животныхъ, особенно человѣка, и законы жизни, въ нихъ проявляющейся,—повторимъ приведенныя тогда слова самого святителя Теофана,—великая во всемъ этомъ премудрость Божія! Неизслѣдимая!...²⁾. Съ этой именно точки зрѣнія мы и будемъ разсматривать его писанія, продолживъ начатое съ проповѣдническихъ трудовъ его.

Прежде всего преосв. Теофанъ глубоко сознавалъ обязательность для пастырей ихъ долга—проповѣдывать слова Божіе. „Пастырство должно на совѣсти своей держать обязательство—питать народъ истинною,—говорить онъ въ одномъ мѣстѣ своихъ писаній.—Въ церкви должна идти неумолчно проповѣдь слова Божія. Молчащее пастырство—что за пастырство“³⁾? Въ другомъ мѣстѣ, говоря о томъ же долгѣ пастырей, преосв. Теофанъ указываетъ и главный, существеннѣйшій предметъ проповѣди, равно какъ и конечную цѣль ея—спасеніе душъ. „Пригча о виноградникѣ (Лук. 20, 9—18),—говоритъ онъ, изображаетъ ветхозавѣтную церковь; дѣлатели—это тогдашняя ея іерархія. А такъ какъ она не соотвѣтствовала своему назначенію, то совершился приговоръ надъ нею: взять у ней виноградникъ и отдать другимъ. Эти другіе были сначала св. апостолы, потомъ ихъ преемники—архіереи со всѣмъ священствомъ. Виноградникъ божій—одинъ отъ начала міра, и назначеніе дѣлателей его одно было, есть и будетъ до скончанія вѣка—приносить Господину винограда плодъ—спасенныя ду-

1) См. Тамбов. Епар. Вѣдомости за 1894 г., № 6, стр. 119 въ статьѣ: „Памяти преосв. Епископа Теофана. Воспоминанія Вышенскаго инока“.

2) *Что есть дух. жизнь*, стр. 271. Одесса, 1886.

3) *Мысли на каждый день года по церковнымъ чтеніямъ изъ слова Божія*, стр. 148. См. 340—391. Москв., 1881.

ши. Это—задача христіанской іерархіи, слѣдовательно и нашей. Въ какой мѣрѣ исполняется она—всѣ мы видимъ. Что же сказать на это? Во многомъ—Слава Богу! но во многомъ—многомъ нельзя не пожелать лучшаго. Это особенно касается проповѣди слова Божія. Гдѣ—гдѣ слышится проповѣдь; а между тѣмъ это единственный садовый ножъ въ рукахъ дѣлателей винограда Божія. Какъ бы и надъ ними не исполнилось: *приидетъ господиизъ винограда и погубитъ дѣлатели сія, и вдастъ виноградъ иимъ*. Но какъ бы сами не ворвались эти *имы*, и не погубили не только дѣлателей, но и самый виноградъ ¹⁾)... Какъ бы въ дополненіе къ сему, о существенныхъ чертахъ содержанія и характера своей, какъ и всякой другой пастырской проповѣди, преосв. Теофанъ въ одной изъ проповѣдей своихъ, мимоходомъ уже указанной нами въ свое время говорить между прочимъ: „Дошло до моего слуха, будто вы считаете мои поученія очень строгими и полагаете, что нынѣ думать такъ нельзя, жить такъ нельзя, а стало и учить такъ нельзя. Времена не тѣ!!—Какъ я порадовался, услышавъ это! Значить, вы внимательно слушаете, что говорю, и не только слушаете, но готовы бы исполнять то.—Чего же больше и желать намъ,—проповѣдающимъ, какъ заповѣдано, и то, что заповѣдано?—При всемъ томъ съ сужденіемъ вашимъ согласиться никакъ не могу, и считаю своимъ долгомъ оговорить его и поправить. Ибо оно, помимо, можетъ быть, вашего описанія и убѣжденія, исходитъ изъ того злаго начала, будто христіанство можетъ быть измѣняемо въ своихъ догматахъ, правилахъ и освятительныхъ дѣйствіяхъ соотвѣтственно духу времени, и что оно, примѣняясь къ измѣнчивымъ вкусамъ сыновъ вѣка сего, можетъ иное прибавить, иное убавить.—Это не такъ. — Христіанство должно пребыть вѣчно неизмѣнно, нисколько не состоя подъ зависимостію и управленіемъ духа вѣка, а напротивъ, само будучи назначено управлять или властвовать надъ нимъ во всѣхъ, покоряющихся его водительство.—Для убѣжденія васъ въ этомъ, я предложу вамъ нѣсколько мыслей.—Говорятъ: мое ученіе строго.—Мое ученіе—не мое,

1) Тамъ же, стр. 441—442.

и не должно быть мое. Съ сего священнаго мѣста ¹⁾ ни кто не долженъ и не можетъ проповѣдывать своего ученія.—И еслибъ я, или другой кто дерзнулъ на это, долой насъ отсюда.—Мы проповѣдуемъ ученіе Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, святыхъ Его апостоловъ и святой Церкви, Духомъ Божиимъ руководимой,—и всячески заботимся о томъ, чтобъ оно сохранилось въ умахъ и сердцахъ вашихъ цѣло и неприкосновенно,—съ осторожностію всякую мысль проводя и всякое слово употребляя, чтобъ какимъ либо образомъ не наложить тѣни на свѣтлое божественное ученіе сіе.—Иначе дѣйствовать нельзя. Такой законъ для проповѣди въ Церкви отъ лица Божія положенъ отъ начала міра, и долженъ быть въ силѣ до конца его“. И далѣе, изложивъ ученіе слова Божія ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго о неизмѣняемости сего слова, какъ слова Божія, и неприкосновенности его, преосв. Теофанъ раскрываетъ мысль и о томъ, какъ оно строго должно быть наблюдаемо въ его исполненіи и какъ мало права у проповѣдниковъ его—дѣлать своевольно какого бы то ни было вида поблажки, послабленія и льготы. „Если бы спасительность ученія,—говоритъ онъ,—зависѣла отъ нашего воззрѣнія на него и вашего на то согласія,—еще бы былъ смыслъ, когда бы кто изъ снисхожденія къ немощамъ, или по какимъ притязаніямъ вѣка вздумалъ перестраивать христіанство и примѣнять его къ похотямъ сердца лукаваго. А то спасительность христіанскаго домостроительства зависитъ совсѣмъ не отъ насъ, а отъ воли Божіей, отъ того, что самъ Богъ устроилъ сей именно путь спасенія и притомъ такъ, что другаго пути нѣтъ и быть не можетъ“ ²⁾. Въ доказательство пагубности поблажекъ, послабленій и проч., святитель—проповѣдникъ говоритъ за тѣмъ: „Разскажу вамъ одинъ случай, котораго я былъ почти что свидѣтелемъ на востокѣ.—Согрѣшилъ одинъ христіанинъ; приходитъ къ духовному отцу, кается и говоритъ: какъ велитъ законъ, такъ и поступи. Я открываю тебѣ рану,—уврачай, и, не-

1) Т. е. съ церковной кафедры.

2) Срав. съ этою проповѣдію замѣчательное слово высокопреосвященнѣйшаго Аμβросіа, архіепископа Харьковскаго, *о церковной проповѣди, требуемой нашимъ временемъ*, на стран. 93 и дал. перваго собранія его проповѣдей (Москва 1873)

жалѣя меня, дѣлай что нужно.—Духовникъ же разжалобился искренностию его разскаанія и не наложилъ того пластыря на рану, какой положенъ въ церкви.—Умеръ тотъ христіанинъ. Черезъ нѣсколько времени является онъ во снѣ къ духовнику своему и говоритъ ему: я открылъ тебѣ рану, и просилъ пластыря,—ты не далъ мнѣ должнаго пластыря,—и вотъ меня не оправдываютъ за это.—Скорбію объялась душа духовника по пробужденіи отъ сна, и онъ не зналъ, что дѣлать.—А тотъ снова является—и въ другой, и въ третій, и много разъ, каждый день, чрезъ день и недѣлю,—и все повторяетъ тѣ же слова: я просилъ пластыря, а ты мнѣ не далъ его, и вотъ мнѣ худо за это!—Истомился духовникъ отъ скорби и страха.—Пошелъ на Аѳонъ, наложилъ по совѣту тамошнихъ строгую на себя епитимію, нѣсколько лѣтъ провелъ въ постѣ, молитвѣ и трудахъ, пока не получилъ извѣщенія, что ради его смиренія, сокрушенія и труда прощенъ и онъ, и тотъ христіанинъ, котораго онъ не уврачевалъ по ложной снисходительности.— Вотъ до чего доводятъ поблажки и льготы¹⁾. Что касается до частныхъ предметовъ проповѣдей преосв. Феофана, то въ нихъ встрѣчаются и догматическіе, и литургическіе, и историческіе и иные отдѣлы, но болѣе всего въ нихъ нравоученія, въ различныхъ объемахъ и видахъ предлагаемаго, такъ что и въ этомъ отношеніи святитель—проповѣдникъ вполне заслуживаетъ наименованія моралиста, которое раньше уже дано было ему нами. Онъ и признаетъ необходимость для проповѣдника возвѣщать съ церковной кафедры догматы христіанской религіи и не разъ возвѣщаетъ ихъ самъ въ своихъ проповѣдяхъ; но все же нѣтъ у него ни одной проповѣди специально догматическаго характера, по подобію того, какъ есть таковыя проповѣди напримѣръ у старшаго современника его, святителя Московскаго Филарета²⁾. Самыя пространныя изложенія дог-

1) *Слова къ Владиміръ. пастырь*, стр. 148—153.

2) Такова напр. замѣчательная проповѣдь митрополита Московскаго Филарета на день Благовѣщенія 1835 года о тайнѣ воплощенія Сына Божія, глубоко и всеобъемлюще затрогивающая и раскрывающая догматъ о сей тайнѣ. См. стр. 337—346 тома III *Сочиненій Филарета митр. Моск.* Москва. 1877. Срав. о томъ же въ V томѣ тѣхъ же сочиненій стр. 402—404. Москва, 1885. Срав. также догма-

матовъ въ проповѣдяхъ преосв. Теофана ограничиваются исповѣданіемъ вѣры въ предѣлахъ катихизическаго о семъ ученія по порядку членовъ символа вѣры; да и при этомъ съ изложеніемъ началъ вѣрованія непременно соединяется указаніе и началъ жизни, также какъ и самое изложеніе догматовъ отличается у преосв. Теофана необыкновенною простотою и доступностію къ понятіямъ всякаго по сравненію съ высотой умозерцанія и возвышенностію тона въ изложеніи ихъ въ проповѣдяхъ святителя Московскаго. Для примѣра возьмемъ хотя бы проповѣдь преосвящ. Теофана при вступленіи на Тамбовскую паству. Здѣсь онъ, какъ мы говорили въ свое время, предположилъ, ближе всего и первѣе всего, „начертать образъ здраваго ученія христіанскаго, которому надобно внимать, яко свѣтильнику, сіяющему во тмѣ человѣческихъ мнѣній и заблужденій, и которому я буду слѣдовать,—говорилъ онъ слушателямъ проповѣди,—въ моемъ посильномъ служеніи слову истины“. И сообразно сему предположенію далѣе говорилъ въ наставленіе новой паствѣ своей: „Выслушайте, что исповѣдую, чему учить и вѣры во что искать буду по долгу паствы, и по сему судите, кто нашъ и кто чуждъ намъ, съ кѣмъ общиться и кого убѣгать должно, чему слѣдовать и чего удаляться надобно. Не новое что и не свое будетъ предложено,—продолжаетъ проповѣдникъ,—а то, что издревле предано намъ, какъ св. законъ вѣры и неизмѣнное правило жизни. Такъ исповѣдую, что Богъ единый по существу, есть троиченъ въ лицахъ—Отецъ, Сынъ и Духъ Святыи, и что сіи Три не имена суть одного и того же лица, и не названія разныхъ дѣйствій того же лица, но три Упостаси одинаго Божества. Такъ исповѣдывать заповѣдала святая Церковь, такъ и буду учить и таковой вѣры буду искать отъ всѣхъ по долгу паствы.—Исповѣдую, что сей тріупостасный Богъ всесовершенный, по свободной волѣ Своей, безъ всякой внутренней или внѣшней какой нибудь необходимости, въ шесть дней, единымъ словомъ своимъ сотворилъ міръ сей, не изли-

твческія проповѣди. М. Филарета въ тѣхъ же его сочиненіяхъ, томы I, стр. 9—20; 31—39; 89—98; 99—107; 121—127; II, 15—30; 36 и дал.; 175 и дал. и мн. др. Москва, 1873 и дал.

ваясь въ міръ и не сливаясь съ нимъ, а пребывая въ себѣ цѣлымъ и неизмѣннымъ, хотя вездѣсущъ есть и все наполняетъ... Исповѣдую, что всеблагій Богъ, сотворивъ міръ, не оставилъ его на произволъ судьбы и не оковалъ узами неумолимой какой-то необходимости, какъ учить невѣріе и суетумудріе; а съ тою же свободою и властію, съ какою сотворилъ его, съ тою же и править имъ и благостынно печется о всякой твари. паче же разумной, все свободно направляя ко благимъ цѣлямъ своимъ, не стѣсняясь законами естества, которые сами суть не что иное, какъ выраженіе Его же воли, потому всецѣло подлежатъ Его свободному распоряженію и измѣненію тамъ, гдѣ сего требуетъ Его безпредѣльная премудрость. Исповѣдую, что мы, будучи сотворены для всегдашняго общенія съ Богомъ и неизмѣннаго въ Немъ блаженства, въ прародителяхъ нашихъ, нарушеніемъ Его заповѣди, отпали отъ Него, навлекли на себя праведный гнѣвъ Его, и подпали временному наказанію и вѣчному осужденію, и что потому всякое видимое и испытываемое нами зло внутреннее или внѣшнее, не есть естественное наше состояніе, или слѣдствіе нашей ограниченности, а есть прямой плодъ грѣха,—наказаніе, только личностію Божіею обращаемое въ очистительное намъ орудіе, подъ условіемъ вѣры, покаянія и смиренной покорности волѣ Божіей... Исповѣдую, что движимый любовію, Господь, не терпя, чтобъ любимое Его твореніе—человѣкъ, погибалъ въ семь бѣдственномъ положеніи, благоволилъ низойти на землю, принять на себя человѣческое естество, страданіемъ и смертію удовлетворить правдѣ Божіей и, по воскресеніи, вознестись на небо и, сѣвши одесную Бога и Отца, снова открыть человѣку свободный доступъ къ живому Богообщенію. Исповѣдую, что всѣ возстановительныя Божественныя силы, яже къ животу и благочестію, положены Господомъ во св. Его Церкви, какъ единственной врачевницѣ нашей, и дѣйствуетъ въ ней Духомъ Святымъ, чрезъ св. Таинства и другія освятительныя учрежденія, надъ всѣми съ отверстымъ вѣрою сердцемъ приступающими къ нимъ... и что другаго способа къ принятію благодатныхъ силъ нѣтъ и быть не можетъ, что бы ни замыслили и какъ бы иначе не мечтали одуховляться нѣкоторые мечтательныя умы. Исповѣдую.

что всякому ищущему спасенія нужно первѣе всего покаяться съ рѣшимостію не грѣшить болѣе, хотя бы это стоило жизни; за тѣмъ приступить къ таинствамъ для полученія благодати, въ укрѣпленіе слабыхъ на добро своихъ естественныхъ силъ, далѣе идти посильно путемъ заповѣдей Христовыхъ, среди всѣхъ освятительныхъ учрежденій и молитвованій Церкви, существенно необходимыхъ для възгрѣванія въ насъ духа благодати, подъ вліяніемъ подвиговъ самоотверженія къ умерщвленію страстей,—пока наконецъ достигнемъ въ свѣтлую область безстрастія и чистоты, въ сію мѣру возраста исполненія Христова. Исповѣдую, что начавшіе симъ путемъ, вступая въ общеніе съ Богомъ, вступаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и въ общеніе съ невидимымъ міромъ—Ангелами и всѣми святыми, прежде ихъ Богу угодившими и, прибѣгая къ ихъ заступленію, получаютъ благовременную отъ нихъ помощь,—паче же всѣхъ отъ пречистой Владычицы нашей Богородицы и Присновѣды Маріи—всесильной нашей заступницы и ходатаицы. Исповѣдую, что за грѣхъ первородный душа разлучится съ тѣломъ дѣйствіемъ смерти, и пребудетъ въ семъ раздѣленіи до будущаго воскресенія и суда,—или пытаюсь надеждою вѣчнаго блаженства, если слѣдовала во всемъ волѣ Божіей, или томясь страхомъ вѣчныхъ мукъ, если противилась заповѣдямъ Господнимъ. Все сіе исповѣдую всею душою, всѣмъ сердцемъ и всѣмъ помышленіемъ моимъ, потому что такъ исповѣдывать заповѣдуетъ св. Церковь... Такъ и учить буду и такой вѣры буду искать отъ всѣхъ“. А далѣе, соотвѣтственно изложенному исповѣданію вѣры и перечисляетъ не вѣрующихъ въ Св. Троицу или не право-мыслящихъ о Ней, отвергающихъ Божественное творчество и промыслительность, не вѣрующихъ въ паденіе человѣка и т. д., предостерегая отъ нихъ слушателей и внушая послѣднимъ держаться, по ученію св. Игнатія Богоносца, „законнаго пастырства“¹⁾. Еще сжатѣе, еще короче изложеніе догматическаго ученія въ другихъ проповѣдяхъ преосв. Теофана²⁾. Да и въ этихъ случаяхъ, какъ можно было видѣть уже изъ предложен-

¹⁾ Слова къ Тамб. пасты, I, 9—14.

²⁾ См. напр. тамъ же, стр. 155 и дал., 275 и дал. и др.

наго вниманію читателей отрывка проповѣди при вступленіи на Тамбовскую паству, догматическое ученіе, съ одной стороны, излагается катихизическимъ, какъ мы говорили, способомъ и въ объемѣ катихизиса, а не догматическаго богословія, а съ другой, съ прямымъ движеніемъ къ право-ученію и съ характеромъ послѣдняго, также какъ и съ характеромъ аскетическимъ ¹⁾. Тоже самое должно сказать и о другихъ или сочиненіяхъ преимущественно догматическихъ, какъ напр. *Душа и Ангелъ не тѣло, а духъ* и отчасти *Евангельская исторія о Божь Сынъ и пр.* или догматическихъ отдѣлахъ въ сочиненіяхъ и проповѣдяхъ преосв. Теофана. Въмѣстѣ съ тѣмъ еще болѣе тоже самое должно сказать и о другихъ проповѣдяхъ преосвященнаго съ отдѣлами литургическимъ, историческимъ и т. д. Не разсматривая пока подробно тѣхъ сочиненій и отдѣловъ въ сочиненіяхъ, мы будемъ говорить теперь главнымъ образомъ о проповѣдяхъ съ отдѣлами литургическимъ, историческимъ и под. Въ недавнее время изданъ, какъ намъ извѣстно изъ предшествующаго, цѣлый рядъ проповѣдей преосв. Теофана, подъ заглавіемъ: *Наши отношенія къ храмамъ* (М. 1893). Въ нихъ преимущественно раскрывается значеніе храмовъ Божіихъ самихъ въ себѣ и для насъ православныхъ христіанъ. Повидимому, нужно было бы ожидать, что здѣсь и археологія храмовъ и литургическая сторона ихъ должна имѣть много мѣста; а между тѣмъ она весьма мало раскрывается сама по себѣ, будучи раскрываема преимущественно лишь по приложенію къ духовной жизни и нравственному успѣванію. Такъ, на примѣръ, вотъ проповѣдь, произнесенная 7 сентября 1860 года по освященіи храма Воскресенія Христова, въ селѣ Ольшанкѣ, Борисоглѣбскаго уѣзда Тамбовской губерніи, въ имѣніи В. Н. Воейковой, устроившей храмъ особеннаго характера и искусства въ архитектурномъ и другихъ отношеніяхъ, особенное и вниманіе по сему обращавшій на себя: „Если бы собрать во едино души всѣхъ, здѣсь находящихся и всѣхъ обвестъ однимъ взоромъ,—такъ началъ про-

¹⁾ Кромя упомянутыхъ въ предшествующемъ примѣчаніи см. еще тамъ же, стр. 311;—вып. II, стр. 66 и дал.; 172 и дал. и др., *Слова къ Владиміру пастору*, стр. 310 и дал., 369 и дал., 463 и дал. и др.

повѣдъ свою преосв. Теофанъ,—то, при всемъ разнообразіи лицъ и состояній, при всемъ различіи помышленій и расположеній, нельзя бы не увидѣть одного общаго всемъ и во всемъ отпечатлѣвающагося чувства радости и духовнаго веселія о сооруженіи храма и такого храма. Въ этомъ съ нашей стороны должная дань благочестивому усердію и терпѣливому труду храмосоздательницы,—дань свободнаго духа, невольно, однакожь, исторгаемая. И дѣйствительно, зная, что значать храмы Божіи въ христіанскомъ житіи, нельзя не исполняться особеннымъ удовольствіемъ, когда видишь ихъ воздвигаемыми попечительною о своемъ спасеніи и о спасеніи другихъ любовію; нельзя не изъявить благодаренія Господу, вложившему мысль и помогшему; нельзя остаться не признательными и къ тѣмъ, кои вняли внушенію и не щадили труда и достоянія въ исполненіи. Такими чувствами да вѣнчается нынѣшнее наше торжество и наше въ немъ участіе!—Но, братія,—спѣшить обратиться къ нравоученію проповѣдникъ,—этимъ однимъ ограничиваться намъ не должно. Покой утѣшенія собственно приличенъ только жертвѣ любви. Чтобъ и намъ, не приносившимъ здѣсь такой жертвы, достойно внити въ тотъ же покой, приложимъ и съ своей стороны инаго рода жертву—жертву готовой покорности волѣ Божіей, какая открывается въ сооруженіи храмовъ среди христіанъ и для христіанъ; потому что съ симъ сопряжены извѣстныя, налагаемая на насъ обязательства, которыя возобновлять въ совѣсти должны мы всякій разъ, какъ участвуемъ въ подобномъ нынѣшнему торжествѣ, или совершаемъ воспоминательное о немъ празднество“. И далѣе, установивъ тему проповѣди—о значеніи для насъ храмовъ, проповѣдникъ и раскрываетъ тему въ томъ же духѣ. „Что значитъ для насъ храмъ?—говоритъ онъ, и отвѣчаетъ: храмъ для насъ есть то же, что сердце для тѣла. Это прообразовала еще древняя скинія, которая всегда находилась внутри народа,—въ пути ли были Израильтяне, или стояли станомъ. Тамъ и здѣсь колѣна Израильтянъ всегда располагались вокругъ скиніи такъ, что она точно составляла средоточіе или сердце народа. Зачѣмъ такова скинія—сѣнь грядущихъ благъ? Затѣмъ, чтобъ научить насъ таковыми имѣть храмы, въ ко-

ихъ истинною дѣйствуется то, на что скинія только указывала. Утвердимъ же вниманіе на сей мысли, и пойдемъ въ слѣдъ ея“. Соответственно этому за симъ и раскрывается мысль о томъ, что каково значеніе сердца въ жизни человѣка душевно—тѣлесной, таково же значеніе и храма для его жизни духовной¹⁾. Нѣсколько болѣе археологическихъ, и то собственно библейско-археологическихъ указаній на устройство ветхозавѣтной скиніи—прообраза новозавѣтнаго храма Божія—въ проповѣди, сказанной по освященіи одного изъ престоловъ въ крестовой церкви Владимірскаго архіерейскаго дома (3 февраля 1866 г.; да и это оказалось нужнымъ проповѣднику только для того, чтобы отобразеніе чертъ этого устройства показать и въ душѣ²⁾). Равнымъ образомъ и въ тѣхъ проповѣдяхъ, гдѣ указываются составныя части совершаемаго въ храмахъ богослуженія, проповѣдникъ не останавливается много на археологическомъ и литургическомъ значеніи самыхъ этихъ частей, а спѣшитъ къ раскрытію духовной пользы, отъ нихъ получаемой посѣтителеми храмовъ. Вотъ примѣръ: „Храмъ есть училище,—и училище небесной мудрости.—Мудрость сія преподается здѣсь въ чтеніи Божественныхъ и отеческихъ писаній, въ содержаніи и чинѣ всякаго служенія, даже въ формѣ и устройствѣ самаго храма;—преподается всякому независтно—и малому и большому, и богатому и бѣдному, и ученому и неученому,—для всякаго въ доступномъ для него образѣ и видѣ;—преподается такъ внѣшно и впечатлительно, что внимательный безъ другихъ способовъ обученія, посредствомъ усвоенія одного того, что преподается въ церкви, становится крѣпкимъ въ разумѣ и вѣдущимъ полно такія истины, кои нерѣдко недоступны вѣдѣнію усидчивыхъ тружениковъ знанія. Какое изъ человѣческихъ училищъ обладаетъ такими свойствами?!—Храмъ есть лечебница, дѣйствительно лечащая нашъ духъ немощный.—Смуцаютъ

¹⁾ Слова къ *Тамб. пасты*, вып. I, стр. 256 и дал. См. *Наши отношенія къ храмамъ*, стр. 16 и дал.

²⁾ См. слова къ *Владим. пасты*, стр. 626 и дал. См. *Наши отношенія къ храмамъ*, стр. 67 и дал. Именно здѣсь указываются составныя части скиніи (дворъ святое, святое святыхъ), ея принадлежности (свѣтальникъ, столъ съ хлѣбами, предложенія, овніамникъ) и проч.

кого помыслы,—приходить въ храмъ, и одинъ видъ его отрезвляетъ разслабляющуюся душу.—Одолѣваетъ кого страсть,—приходить въ храмъ, и—то словомъ, то священнодѣйствіемъ, то изображеніями святыхъ, подвизавшихся противъ всякаго рода страстей, вразумляется, воодушевляется ревностію и отрѣкаетъ страсть... храмъ есть воспитательный домъ, или питалище духовное. Въ Храмѣ Божіемъ совершаются всѣ таинства, изъ коихъ каждое преподаетъ намъ свою особую благодать.. Крещеніе возраждаетъ, миропомазаніе укрѣпляетъ и украшаетъ дарами новорожденный духъ. Покаяніе омываетъ, тѣло и кровь Христа питаютъ и проч.“¹⁾—Обратимся ли къ проповѣдямъ съ историческими отдѣлами,—и здѣсь видимъ то же самое преобладаніе нравоученія надъ исторіею. Таковы именно проповѣди съ отдѣлами и изъ библейской и изъ церковной общей и русской исторіи и т. д. Такъ, на примѣръ, въ проповѣди на день святителя и чудотворца Николая 9 мая 1864 года преосв. Теофанъ, словами святителя Тихона Задонскаго излагая ветхозавѣтную исторію домостроительства, спасенія рода человѣческаго, для того и дѣлаетъ сіе въ общихъ чертахъ, чтобы, показавъ „содержаніе святой вѣры“ нашей примѣромъ правила вѣры въ святитель Николаѣ, подвигнуть и слушателей къ тому, чтобы научиться сей вѣрѣ и чрезъ нее спастись²⁾; — въ проповѣди на день св. Алексія челоуѣка Божія, произнесенной въ женскомъ Тамбовскомъ монастырѣ 17 марта 1861 года, святитель—проповѣдникъ за тѣмъ и сообщаетъ вкратцѣ свѣдѣнія изъ житія сего святаго, чтобы показать въ немъ особый образецъ для подражанія ревнующимъ о житіи иноческомъ³⁾; произнося проповѣдь въ день Казанскія иконы Божіей Матери въ Тамбовѣ 22 октября 1860 года и въ самомъ началѣ проповѣди сообщая свѣдѣнія историческія о благодѣяніяхъ Богоматери, явленныхъ въ различныя времена и въ различныхъ мѣстахъ православной Россіи, святитель—проповѣдникъ какъ бы слѣштитъ отвлечь вниманіе отъ историче-

1) Слова къ Владиміръ. пастырь, стр. 361 и дал. Сн. Наши отношенія къ храмамъ, стр. 51 и дал. Срав. тамъ же, стр. 28 и дал. изъ Словъ къ Тамб. пастырь вып. II, стр. 117 и дал.

2) Слова къ Владиміръ. Пастырь стр. 311 и дал.

3) Слова къ Тамбов. пастырь, вып. II, стр. 57 и дал.

скаго повѣствованія къ наставленію о томъ, что мы можемъ и должны принести Богоматери въ праздникъ ея взамѣнъ благодѣяній съ Ея стороны. „Дѣвы любятъ цвѣты.—говоритъ онъ — Цвѣты принесемъ и Дѣвѣ Богородицѣ. Но какъ Дѣвѣ Пречистой,—цвѣты чистые, какъ Приснодѣвѣ — цвѣты неувядаемые. какъ Царицѣ небесной—цвѣты райскіе,—небесные,—духовные. Вы вѣрно понимаете, что это за цвѣты?. Это тѣ, кои засѣменяются въ сердцѣ дѣйствіемъ Пресвятаго Духа и подъ Его благодатнымъ наитіемъ растутъ и распускаются,—цвѣты святыхъ чувствъ и расположеній, которыми должно быть прекосполнено сердце христіанина, и которые справедливо называются райскими, небеснымъ насажденіями въ сердцѣ нашемъ, и т. д. ¹⁾). Или говоря проповѣдь въ большомъ селѣ Нижнемъ Ландехѣ, Гороховскаго уѣзда Владимірской епархіи 27 іюня 1864 года, благопопечительный о спасеніи своей паствы архипастырь—проповѣдникъ наставляетъ жителей означеннаго села слѣдующимъ образомъ: „Утѣшаюсь слыша, что вы всѣ чисты по вѣрѣ,—и нѣтъ между вами ни одной души, зараженной кривотолкованіями раскольниковскими. Но *блюдитесь*, христіане православные, *да не како яко же зміѣ Еву прельстивъ, лукавствомъ своимъ, тако истлѣютъ разумы ваши отъ простоты* (2 Кор. 11, 3). Много лжи распускаютъ раскольники, надѣясь ею, какъ сѣтью лукаваго, обольстить довѣрчивыхъ. Смотрите, держитесь какъ на стражѣ. Слышу, что не далеко отсюда есть коноводы ихъ.—Такъ—сами ли они дойдутъ до васъ, или вы стороною услышите рѣчи ихъ: не вѣрьте ни чему. -- У нихъ все ложь.—Правая сторона у насъ^с. И далѣе въ общихъ чертахъ опровергаетъ заблужденія и кривотолкованія раскольниковскія, но затѣмъ лишь, чтобы дать православнымъ хотя нѣкоторыя предосторожности противъ раскольниковъ и въ видахъ убѣжденія ихъ твердо стоять въ православной вѣрѣ ²⁾). Подобнымъ же образомъ и касаясь современныхъ событій внутренней политики Отечества, святитель Теофанъ не столько раскрываетъ ихъ собственный (историческій) смыслъ и значеніе, сколько бли-

¹⁾ Слова къ Тамб. паствѣ, вып. I, стр. 268 и дал.

²⁾ Слова къ Владимір. паствѣ, стр. 354 и дал. Срав. также другія проповѣди этого рода на стр. 394 и дал., 416 и дал. др.

жайшее примѣненіе ихъ къ религіозно-нравственной жизни слушателей ¹⁾, и т. д. Наконецъ, что касается до преобладающаго въ проповѣдяхъ преосв. Теофана элемента нравоучительнаго съ оттѣнкомъ аскетическимъ, то мы его будемъ имѣть въ виду при общей характеристикѣ святителя какъ моралиста по его писаніямъ вообще, къ дальнѣйшему обзорѣнію которыхъ мы и переходимъ теперь.

Являясь замѣчательнымъ и своеобразнымъ проповѣдникомъ—моралистомъ, который, какъ проповѣдникъ, и обладалъ замѣчательнымъ даромъ слова ²⁾ и былъ, можно сказать, однимъ изъ немногихъ, которыхъ, какъ мы замѣчали раньше, нарочито шли слушать и внимательно слушали и люди изъ образованнаго класса (особенно въ Петербургѣ) и простецы (въ Тамбовской и Владимірской епархіяхъ), и о проповѣдяхъ котораго дѣлаемы были самые лестные отзывы печати при самомъ первомъ появленіи ихъ въ свѣтъ ³⁾, преосв. Теофанъ является

¹⁾ См. для сего, напр., проповѣди его въ собраніи *Словъ къ Владимір. паствѣ* стр. 411 и дал., 431 и дал., 515 и дал. и др.

²⁾ Преосв. Теофанъ свободно излагалъ мысли своихъ проповѣдей въ устномъ словѣ, по воспоминаніямъ непосредственныхъ слушателей его (напр. профессора Москов. дух. академіи П. И. Цѣткова, не разъ упомянутого о С. І. Никольскаго и др.) и рѣдко нуждался въ помощи тетради, на которой написана проповѣдь и которую онъ про всякій случай всегда почти держалъ на готовѣ вложенною въ бархатную папку. Вышедши изъ хорошей школы великаго проповѣдника—архіепископа Херсонскаго Иннокентія (въ бытность послѣдняго ректоромъ Кіевской духовной академіи), преосв. Теофанъ былъ и хорошимъ импровизаторомъ.

³⁾ Такъ напр. вотъ отзывъ издателя *Домашней Бесѣды* В. И. Аскоченскаго о первомъ собраніи проповѣдей преосв. Теофана (Спб. 1859): „Жителямъ Петербурга знакомо это полное вышняго помазанія слово архимандрита (нынѣ преосвящ. Тамбовскаго) Теофана. Мы хорошо помнимъ тѣ отрадныя впечатлѣнія, какія каждый разъ выносили изъ храма Божіа, прослушавъ одну изъ проповѣдей его. *Не въ претрпительныхъ челоуѣческіа премудрости словесяхъ*, не въ выспреннихъ отвлеченіяхъ, мало приложимыхъ къ жизни, не въ витіеватости слововыраженія искалъ онъ матеріаловъ для своихъ вдохновительныхъ рѣчей, а изъ среды насъ, изъ среды крушенія и произволенія духа нашего бралъ онъ ихъ и подносилъ къ свѣту Евангельской истины обыденныя явленія жизни челоуѣческой, неволью внушалъ ужасъ и отвращеніе къ тому, что, по разсѣянности и легкомыслію, почиталось мало значущимъ или превратно понимаемымъ. Движеніе мысли современной, выражающееся въ вопросахъ, возникающихъ постепенно, находило въ нашемъ проповѣдникѣ вѣрнаго цѣнителя и строгаго, нелицепріятнаго судію. Мы хорошо знаемъ, какъ къоторыя изъ рѣчей преосвящ. *Теофана* тревожили новѣйшихъ прогрессистовъ, изъ подъ руки метавшихъ въ проповѣдника ребяческіе софизмы

и выдающимся богословомъ—систематикомъ. Въ этомъ отношеніи мы имѣемъ отъ него, кромѣ множества мелкихъ разнаго рода трактатовъ и отдѣловъ въ проповѣдяхъ, и цѣлыя системы богословскаго содержанія. Сюда относятся, ближе всего, уже извѣстныя намъ систематическіе отдѣлы въ *Письмахъ о христіанской жизни*, *Путь ко спасенію*, трактатъ: *Что потребно покающемуся и вступившему на добрый путь спасенія*, *Начертанія христіанскаго нравоученія* и нѣк. др. по первоначальному составленію своему относящіяся къ наиболѣе раннему періоду учено-литературной дѣятельности преосв. Теофана, хотя напечатанныя и въ разное, отчасти позднѣйшее, время. Это суть все плоды его разработки системы нравственнаго (и отчасти пастырскаго) богословія, которое онъ преподавалъ въ С.-Петербургской духовной академіи за 1844—1847 годы. За тѣмъ сюда же мы должны отнести и нѣкоторые, по времени составленія принадлежащіе къ болѣе позднему періоду той же дѣятельности, трактаты изъ области догматическаго богословія и отчасти психологіи (Психологію съ логикою преосв. Теофанъ преподавалъ въ Новгородской семинаріи, а догматическое богословіе—въ бытность ректоромъ Олонецкой духовной семинаріи и С.-Петербургской духовной академіи). Сюда относятся, кромѣ упомянутыхъ отдѣловъ въ проповѣдяхъ, кромѣ разсужденій о св. Троицѣ и другихъ догматическихъ предметахъ въ письмахъ его, особенно такіе труды, какъ *Душа и Ангелъ не тѣло, а духъ*. Здѣсь преосв. Теофанъ, исходя отъ опроверженія неправильнаго мнѣнія о семъ предметѣ, заключающагося въ *Словѣ о смерти* и *Прибавленіи* къ нему, какъ мы замѣчали раньше, и жалкое пустословіе,—знакъ, что слова его были мѣткіи и попадали прямо въ цѣль. На безличное и безхарактерное никогда не гнѣваются и не возстаютъ; оно всегда по плечу тѣмъ, кто высоко не выросъ... Слава Богу, что слова преосв. Теофана появились теперь въ полномъ собраніи; искренно желаемъ и впредь вкушать отъ медоточивыхъ словесъ его. На высокомъ поприщѣ нинѣшняго его служенія *жата многа*, а слѣдовательно и дѣланія будетъ не мало⁴. См. *Домашн. Бесѣду* за 1859 г., вып. 46, стр. 458. Неблагопріятный отзывъ о проповѣдяхъ преосв. Теофана, на который прикровенно указываетъ въ своемъ отзывѣ В. И. Аскоченскій, онъ самъ же и цитуетъ въ примѣчаніи, ссылаясь на газету: *Русскій Миръ* за 1859 г. № 10, стр. 237 въ мнимомъ письмѣ изъ Одессы.—Другіе (благопріятные) отзывы о проповѣдяхъ преосв. Теофана разновременныхъ Собраній ихъ см. въ *Странникѣ* за 1860 г., №№ 8—10; 1862 г. № 2; 1869 г. № 3 и др.

систематически, на основаніи слова Божія и святоотеческихъ писаній, развиваетъ мысль о совершенной безтѣлесности естества Ангеловъ и души человѣческой. Какъ бы въ дополненіе къ тому, весьма обстоятельныя свѣдѣнія по психологін, т. е. ученію о душѣ человѣческой преосвящ. Теофанъ даетъ еще въ *Письмахъ* о томъ, что есть духовная жизнь и какъ на нее настраиваться, и именно систематическое раскрытіе этихъ свѣдѣній идетъ въ письмахъ, начиная съ V и кончая VIII, а затѣмъ и до XV. По другимъ отраслямъ наукъ богословскихъ систематическихъ изслѣдованій и разсужденій въ отдѣльномъ видѣ между произведеніями пера преосв. Теофана мы не видимъ; труды же его по св. Писанію и патрологін являются не столько систематическими, сколь относящимися къ разработкѣ этихъ предметовъ, какъ источниковъ богословія ¹⁾. По богословію основному и обличительному мы имѣемъ лишь отдѣльные случаи раскрытія мыслей или полемики въ писаніяхъ преосв. Теофана, если не считать его *Писемъ къ одному лицу изъ С.-Петербурга по появленіи тамъ новаго учителя вѣры* (Пашкова). То же должно сказать и о гомилетикѣ какъ наукѣ (не принимая въ разсчетъ самыхъ проповѣдей святителя) и области церковнаго права. Поэтому въ настоящій разъ у насъ естественно рѣчь можетъ идти лишь о системахъ богословія догматическаго и нравственнаго.

Строго говоря и по догматическому богословію такой системы, какъ по нравственному богословію, преосв. Теофанъ не оставилъ; но его упомянутый трактатъ о природѣ ангеловъ и души человѣческой такъ важенъ и такъ своеобразенъ въ рѣшеніи подлежащаго вопроса, что мы считаемъ неудобнымъ обходить его въ настоящемъ отдѣлѣ нашего очерка.—Брошюры: *Слово о смерти* и *Прибавленіе* къ нему въ отношеніи къ этому вопросу стремятся утвердить мысль о томъ, что одинъ только Богъ есть чистый, безтѣлестный духъ, а всѣ прочія такъ называемыя духовныя существа, какъ напр. ангелы (добрые и злые) и душа человѣческая, духовны только относительно и

¹⁾ Объ изслѣдованіяхъ (небольшихъ) въ области системъ этихъ наукъ будетъ сказано въ свое время.

именно въ отношеніи къ своей невидимости для нашихъ тѣлѣсныхъ, грубо-вещественныхъ очей, сами же по себѣ, по своей природѣ, также тѣлесны, хотя и тонкое, эѳирное имѣютъ тѣло, способное съ быстротою молніи пробѣгать видимыя пространства, проникать сквозь вещественныя преграды (двери, стѣны и проч.), но не способное быть въ одно и то же время въ одномъ и томъ же мѣстѣ, имѣющее какія бы то ни было очертанія и под., что доказывается будто бы явленіями ангеловъ въ томъ или другомъ образѣ, словами св. Писанія о томъ, что они слышатъ, видятъ то или другое, соприкасаются съ міромъ видимымъ такъ или иначе и проч., свидѣтельствами святоотеческихъ писаній, Четивхъ-Миней и проч. о природѣ и явленіяхъ ангеловъ и наконецъ соображеніями разума о томъ же. Преосв. Теофанъ сильно возстаетъ противъ этого новшества и въ защиту древне-церковнаго, преподаваемаго и въ православномъ догматическомъ богословіи и въ православныхъ катихизисахъ, ученія о совершенной безтѣлесности естества ангеловъ и души человѣческой, тонко разбираетъ всѣ соображенія и доводы противной стороны, внимательно разсматриваетъ всѣ приводимыя ею въ свою пользу основанія и доказательства изъ св. Писанія и святоотеческихъ писаній и въ заключеніе всего приходитъ къ отрицанію всякой, хотя бы тонкой тѣлесности ангеловъ и души человѣческой и къ признанію полной ихъ безтѣлесности. Но всматриваясь затѣмъ внимательнѣе въ изданныя послѣ помянутаго трактата упомянутыя же выше *Письма* о томъ, *Что есть духовная жизнь* и проч., мы замѣчаемъ какъ бы нѣкоторое противорѣчіе автора писемъ съ тѣмъ, что имъ же писано было въ трактатѣ: *Душа и ангелъ не тѣло, а духъ*. Въ этихъ письмахъ онъ, напримѣръ, въ XIII письмѣ говоритъ: „Если вы не забыли,—когда-то я заводилъ съ вами рѣчь о нѣкоей тонкой—претонкой стихіи, которая тоньше свѣта. Зовутъ ее эѳиръ. И пусть; не въ имени дѣло, а въ признаніи, что она есть. Я признаю, что такая тончайшая стихія есть, все проникаетъ и всюду проходитъ, служа послѣднею гранью вещественнаго бытія. Полагаю при семъ, что въ этой стихіи витаютъ всѣ блаженные духи—ангелы и святые Божіи,—сами будучи облечены въ нѣкую одежду изъ этой же стихіи. Изъ

этой же стихіи и оболочка души нашей (доразумѣвайте при семъ словѣ и духъ, который есть душа души нашей человѣческой). Сама душа—духъ, невещественна; но оболочка ея—изъ этой тонкой вещественной стихіи. Тѣло наше грубо; а та оболочка души—тончайшее есть, и служитъ посредницею между душою и тѣломъ. Черезъ нее душа дѣйствуетъ на тѣло и тѣло на душу. Но объ этомъ я мимоходомъ говорю. Удержите только въ мысли, что душа имѣетъ тончайшую оболочку, и что эта оболочка такая же и у нашей, какая у всѣхъ духовъ. Изъ этого вамъ не трудно уже вывести заключеніе, что та всемірная тончайшая стихія, изъ которой эти оболочки и въ которой витаютъ всѣ духи, есть посредница и для взаимнаго общенія нашихъ душъ и духовъ тѣхъ“¹⁾. Это кажущееся противорѣчіе трактату, котораго уже самое заглавіе *Душа и ангелъ не тѣло, а духъ*²⁾ отрицаетъ всякую тѣлесность въ ангелахъ и душѣ человѣческой и замѣчали нѣкоторые, тѣмъ болѣе, что подобныя мысли святитель Теофанъ высказывалъ уже и раньше, въ *Письмахъ о христіанской жизни*, въ сочиненіи: *Путь ко спасенію* и др. Въ видахъ устраненія мысли объ этомъ противорѣчіи преосв. Теофанъ еще въ концѣ 1869 года, когда его трактатъ: *Душа и ангелъ не тѣло, а духъ*, только что вышелъ изъ печати отдѣльною книгою, посылая эту книгу въ Кіевъ къ о. протоіерею Н. И. Флоринскому, писалъ ему: „Споръ о душѣ. Вся книга моя направлена къ доказанію, что естество души и ангела не можетъ быть вещественно. Но иное дѣло естество, иное—образъ бытія. Кто не хочетъ принимать душу безъ оболочки: тотъ пусть допускаетъ сію оболочку помимо естества души, которое должно быть духовно. Допустивъ оболочку—тонкую, эфирную, получить форму и останется доволенъ“³⁾. Затѣмъ, вслѣдъ за появленіемъ помянутыхъ *Писемъ* о томъ, *Что есть духовная жизнь* и проч., преосв. Теофанъ, имѣя въ виду другую подобную же сторону дѣла, писалъ отъ 2 мая 1878 года къ глав-

1) *Что есть духовная жизнь и какъ на нее настроиться. Письма.* Стр. 51—52 Изд. 2-е Одесса, 1886.

2) А въ *Домашней Бесѣдѣ* это заглавіе выражено еще сильнѣе: *Душа и ангелъ не есть ничто тѣлесное, а чистый духъ.*

3) См. *Воскресное Чтеніе* за 1894 г., № 25, стр. 404.

ному дѣятелю по изданію Аѳонцами его писаній отцу Арсенію: „Очень жалѣю, что вы смутились, и тѣмъ паче, что никакого нѣтъ основанія къ смущенію.—Еслибъ я говорилъ, что у насъ внутри душа, да и только, и потомъ прибавилъ, что она одинаковаго происхожденія съ душею животныхъ: то слѣдовало бы смутиться. А я говорю, что у насъ внутри душа составляетъ низшую сторону тамошней внутренней жизни, а высшую составляетъ духъ, иже отъ Бога, богоподобная, равноангельская сила,—которая и составляетъ характеристическую черту человѣка. Слѣдовательно тутъ не чѣмъ смущаться, опасаясь низвести человѣка въ рядъ животныхъ¹⁾. Обычно мы говоримъ: душа—душа. А по существу дѣла слѣдовало бы говорить: душа—духъ или духъ—душа. Принимая слово душа яко *духъ—душа*, я никакъ не скажу, что она одного происхожденія съ душею животныхъ: ибо духъ отъ Бога, а принимая ее отдѣльно отъ духа, говорю такъ. Когда Богъ творилъ человѣка, то образовалъ прежде тѣло изъ персти. Это тѣло что было? Глиняная тетерька, или живое тѣло?—Оно было живое тѣло,—было животное въ образѣ человѣка, съ душею животнаго. Потомъ Богъ вдунулъ въ него духъ свой,—и изъ животнаго сталъ человѣкъ—ангелъ въ образѣ человѣка. Какъ тогда было, такъ и теперь происходятъ люди. Души отражаются отъ родителей, или влагаются путемъ естественнаго рожденія, а духъ вдыхается Богомъ, который вездѣ есть.—И не понимаю, чѣмъ тутъ смущаться?! Да вы когда говорите, что человѣкъ есть животное, мясо ли одно разумѣете, или всю животную жизнь.—Конечно, всю животную жизнь, и съ душею животною. А прибавляя къ сему: *разумное*—что означаете?—То, что хотя человѣкъ тоже съ одной стороны, что животное съ душею животною; но съ другой—онъ несравненно выше животнаго, ибо имѣетъ разумъ—*убъ*—что совершенно соотвѣтствуетъ слову—

1) Срав. въ письмѣ IX: «Душа человѣческая, хотя и сходна съ душею животныхъ въ низшей своей части, но въ высшей она несравненно превосходитъ ея... Вотъ почему внутри себя мы замѣчаемъ, кромѣ того, что видится у животныхъ,—и то, что свойственно душѣ человѣка одуховленной, а выше еще—то, что свойственно собственно духу». *Что есть духовная жизнь* и проч. стр. 33 и 34. Одесса, 1886. Срав. также стр. 36 и др.

Что говорилъ вамъ ученый писатель, будто воспользуются снмъ словомъ матеріалисты и дарвинисты... то это имъ не удастся. Отъ чего производить челоуѣка отъ животныхъ—обезьяны?—отъ того, что не различаютъ въ челоуѣкѣ души отъ духа.—Замѣчая, что душа наша схожа съ душею животныхъ, они и бредятъ: ино—душа одна, стало и весь челоуѣкъ отъ нихъ же выродился“. А когда мы настоимъ на различіи духа отъ души, и характеристику челоуѣка перенесемъ въ *духъ*: тогда вся теорія Дарвина—падетъ сама собою. Ибо въ происхожденіи челоуѣка надо объяснить не то одно, какъ происходитъ его животная жизнь,—но то паче, какъ происходитъ онъ, яко духовное лице въ животномъ тѣлѣ съ его животною жизнью и душею. Да попросите сего ученаго лучше изложить свои недоумѣнія. Я ему отвѣчу все полно. И увѣренъ, что онъ согласится на мои объясненія. Его поразило вѣрно то, что привыкли подъ душею разумѣть и высшія стороны челоуѣческой жизни, онъ никакъ не могъ понять, какъ можно душѣ назначать такой невысокій рангъ. Но когда выяснится, что пиша такъ, я подъ душею разумѣлъ не высшую, а низшую сторону нашей внутренней жизни, то полагаю, что онъ помирится съ такимъ образомъ выраженія.—Между тѣмъ сообщите ему прописанное вамъ,—или дайте прочесть.—Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что вамъ не бояться надобно распространять книгу, а спѣшить распространить, какъ противоядіе нелѣпымъ мнѣніямъ о челоуѣкѣ. Говорю такъ по искреннему моему убѣжденію.—И не извольте останавливать хода продажи. Пусть идетъ. Только опечатки приложите. И еще повторяю вамъ: не слушайте никого, особенно этого ученаго, всполошившагося не знать изъ за чего, пока онъ не голословно, а обстоятельно не изложитъ своихъ недоумѣній, и не получить отъ меня разъясненій¹⁾. И въ другой разъ,—тому же лицу: „Получилъ и я нашу книгу... то же вѣроятно возвратно... одну изъ посланныхъ вами. Смотрю—наша книга; но ни письма... ни намека. Спрашиваю послушника: это откуда?—Тутъ вмѣстѣ съ книгами. Въ тюкъ? Нѣтъ,—бумажкой обернута. Неси-ка бумажку. Несетъ. И что

¹⁾ *Душев. Чтеніе* за 1894 г., № 10, стр. 252—255.

же? Рука Николая Васильевича ¹⁾. Ба! ба! ба!—Такъ вотъ онъ, возвращающій назадъ книги,—ученый мужъ!—Помните, Божія Матерь прошла мимо келліи старца, по причинѣ той, что у него была книга съ статьею Несторія противъ Пресвятыя Богородицы!! Такъ вотъ и Николай Васильевичъ все разсылаетъ наши книги поскорѣе изъ своей келліи, боясь, что минуетъ его келлію—кто?—ну—ктонибудь великій. Если моя догадка справедлива, то все что вы писали—и бѣды, и развращеніе народа, и чай послѣдняя година... все это только мерещится въ головѣ нашего добрѣйшаго ревнителя. Потому вамъ рѣшительно вниманія на его рѣчь и мнѣніе обращать не слѣдуетъ. Догадываюсь, что вы послали къ нему книжку, прося сказать чтонибудь—и напечатать. И то что вы писали, было отвѣтомъ его.—Правда ли?—Что онъ написалъ, все пустошь. Пошлите къ редактору *Церковнаго Вѣстника* что съ *Христ. Чтен.* выходитъ Андрею Ивановичу Предтеченскому ²⁾, книгу,—и просите его сказать что либо о семь изданіи. Объясните, что книга писана мною,—направлена вся противъ Редстока, сколько онъ мнѣ извѣстенъ. Редстокъ все толкуетъ о духѣ жизни—крови. Вотъ тутъ объяснено, что есть духовная жизнь, и какъ ее достигнуть, и о Редстокѣ помянуто только въ одномъ письмѣ... будто мимоходомъ ³⁾. Помяните, что я вамъ совѣтовалъ къ нему обратиться, и самъ бы написалъ, да не знаю, когда пошлете къ нему книги. Но это все едино.—Хоть на книгѣ не обозначено, что она мое есть дѣло; но я не прочь чтобы онъ дѣлая отзывъ—указалъ на меня, какъ на автора.—Пришлите также къ ректору Академіи Петербургской ⁴⁾, и то же просите, не вздумаетъ ли онъ что-либо сказать. Онъ однѣхъ со мною мыслей о духовной жизни. И ему тоже объясните, что редактору... и тоже помяните, что я совѣтовалъ вамъ къ нему обратиться.—Они тамъ переговаривать съ собою.—Чтобы снять

1) Елагина.

2) Профессору С.-Петербур. дух. академіи (съ 1855 по 1885 годъ), скончавшемуся въ 1893 году.

3) Именно, см. письмо LXIX, стр. 265 и дал. Одесса, 1886.

4) Протоіерею І. І. Янышеву, нынѣ протопресвитеру и духовнику Ихъ Императорскихъ Величествъ.

вину распространения ереси съ Аѳонцевъ—я согласенъ, чтобы печатая объявленія вы прибавляли сочин. еписк. Теофана ¹⁾. Послѣ этого ужъ всѣ каменья будутъ бросать въ одного меня“ ²⁾. Такимъ образомъ помянутое противорѣчіе есть только кажущееся и легко разрѣшается съ принятіемъ во вниманіе ученія святи-теля Теофана, съ одной стороны, о трехчастномъ составѣ че-ловѣка—изъ духа, души и тѣла, а съ другой, о различіи между естествомъ души и образомъ бытія ея.

Относясь къ области богословія догматическаго ³⁾, рассу-ждение преосв. Теофана о естествѣ души и Ангела касается, какъ мы замѣчали мимоходомъ, и области философіи, именно психологіи, или, точнѣе, пневматологіи. Въ этомъ разсужденіи весьма много имѣется тонкихъ и глубокихъ соображеній и мыс-лей философскихъ, замѣтна всюду весьма сильная способность автора къ философскому анализу мыслей противника; но при всемъ томъ и въ отношеніи къ философіи, какъ въ отношеніи къ догматическому богословію, разсматриваемое разсужденіе представляется отнюдь не систематически развитымъ въ поло-жительномъ смыслѣ, богословскимъ или философскимъ тракта-томъ, а скорѣе полемическимъ въ отношеніи къ той и другой научной области. Это было, какъ говоритъ самъ авторъ въ зак-люченіе трактата, его „посильное бореніе съ новымъ ученіемъ, въ полномъ желаніи чтобы оно одно осталось безъ субъекта и исчезло, какъ исчезаютъ вдали блуждающіе огни, не оставляя замѣтнаго слѣда“ ⁴⁾. Такъ точно приходится смотрѣть въ об-щемъ и на другіе труды или отдѣлы въ писаніяхъ преосв. Теофана, отнесенные нами или относящіяся къ области бого-ловія догматическаго. Преосв. Теофанъ, какъ мы отчасти и говорили уже, весьма часто затрогивалъ и рѣшалъ болѣе или менѣе важные догматическіе вопросы, сознавалъ глубоко важ-ность ихъ какъ самихъ въ себѣ, такъ и для жизни собствен-

1) Такъ и дѣйствительно объявлено было въ послѣдующее время.

2) *Душепол. Читен.* 1894 г., № 10, стр. 255—257.

3) Не даромъ въ трактатѣ: *Душа и Ангелъ не тѣло, а духъ* не только при-водятся, но и разбираются между прочимъ положенія изъ системы догматическаго богословія св. Иоанна Дамаскина, преосв. Макарія (Булгакова) и др. См. напр. стр. 21 и дал., 175 и дал. и др. по Аѳонскому изданію. Москва, 1891.

4) См. то же изданіе, стр. 210.

но и имѣлъ нѣкоторое время въ виду даже самъ составить если не догматическое богословіе, то по крайней мѣрѣ нѣчто въ родѣ катихизиса или изложенія догматовъ вѣры въ катихизическихъ бесѣдахъ. Такъ, помимо упомянутыхъ уже раньше и другихъ отдѣловъ догматическаго содержанія въ проповѣдяхъ и иныхъ сочиненіяхъ преосв. Теофана ¹⁾, вотъ хотя немногія строки изъ неизданныхъ писемъ его къ Ст. Онисимовичу Бурачку и его дочери Ольгѣ Степановнѣ въ доказательство этого. Къ послѣдней отъ 7 іюня 1892 года преосв. Теофанъ писалъ между прочимъ: „Перечитываете Катихизисъ. Се—добрѣ! И такъ по часту въ умѣ перебирать догматы очень благотворно. Всѣ, самыя сильныя побужденія къ доброй жизни по заповѣдямъ Господа исходятъ изъ растворенія вниманія созерцаніемъ св. догматовъ. Да поможетъ вамъ Господь въ семъ св. дѣлѣ“ ²⁾. А къ Ст. О. Бурачку отъ 29 апрѣля 1875 года съ обычнымъ своимъ смиреніемъ писалъ: „О, какую вы мнѣ задаете работу?! Мнѣ дурню за это братья?! Тутъ нужна голова семи пядей во лбу, а въ моемъ лбу и пол-осьмушки не будетъ. Не разъ и мнѣ приходило въ голову сдѣлать, что вы предлагаете, только не катихизисъ, а простое изложеніе вѣры и дѣла спасенія въ бесѣдахъ—самыхъ простыхъ. Да все нынче—завтра. И прозавтракалъ сколько лѣтъ.—И добро бы дѣло дѣлалъ, а то баклуши все билъ. Благо что попалось подъ руки толкованіе ³⁾... Протолкуемъ весь Новый Завѣтъ,—затѣмъ Псалтирь,—Притчи, Пророковъ.—И тогда уже Катихизисъ.—Катихизисъ считаю дѣломъ великой важности.—Не прочь; но можетъ быть, и не мнѣ это сдѣлать“ ⁴⁾. Дѣло иное,—Нравственное богословіе.

И. Корсунскій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ См. напр. доказательства бытія Божія въ *Мысляхъ на каждый день года по церк. чт. изъ слова Божія*, стр. 224, 230, 303 и дал. и др.; тамъ же стр. 167 и дал. объ участіи всѣхъ Трехъ Лицъ Св. Троицы въ дѣлѣ спасенія, и др.

²⁾ Письмо въ числѣ другихъ сообщено Ольгою Степановною Бурачекъ пишущему эти строки.

³⁾ Изъ предшествующаго мы знаемъ, что въ это время (въ 1875 г.) преосв. Теофанъ занялъ былъ толкованіемъ Св. Писанія.

⁴⁾ Письмо это, не изданное доселѣ, сообщала намъ также многоуважаемая О. С. Бурачекъ.

ЧУДОТВОРНЫЙ ОБРАЗЪ КАПЛУНОВСКОЙ БОЖІЕЙ МАТЕРИ.

(ИСТОРИЧЕСКАЯ СПРАВКА).

Въ № 24 „Церковнаго Вѣстника“ за текущій годъ ¹⁾ было сообщено, что преосвященный Иларіонъ, епископъ Полтавскій и Переяславскій, вмѣстѣ со всѣмъ духовенствомъ полтавской епархіи изготовилъ въ даръ и молитвенное благословеніе новому броненосцу „Полтава“, спускъ и освященіе котораго предполагались 27 іюня сего года (въ день воспоминавія побѣды Петра Перваго надъ шведами подъ Полтавою), роскошный складень, изъ серебра, художественно исполненный въ русско-византійскомъ стилѣ XVII вѣка. Въ центрѣ складня помѣщенъ образъ — точная копія съ *Каплуновской иконы Божіей Матери*, бывшей въ Полтавскомъ бою съ Петромъ Великимъ. Этотъ образъ, а равно и другія двѣ иконы преп. Самсона (память его тоже 27 іюня) и Николая Чудотворца (покровителя плавающихъ), помѣщенные въ растворахъ складня, первая — съ правой стороны, вторая — съ лѣвой, облечены въ серебряно-вызолоченныя, чеканной работы, ризы съ эмалевымъ украшеніемъ.

Упоминаемый въ этомъ сообщеніи образъ Каплуновской иконы Божіей Матери принадлежитъ къ числу историческихъ высокочтимыхъ святыхъ Слободской Украины, входившей въ составъ обширной бѣлгородской епархіи (бѣлгородская епархія обнимала нынѣшнюю Харьковскую епархію и большую часть курской). На ежегодныя доходы отъ Каплуновской иконы не только содержалось, и при томъ безбѣдно, служившее при ней духовенство, но еще значительная часть ихъ (до 600 руб.) отправ-

¹⁾ См. еще прибав. къ „Церковнымъ Вѣдомостямъ“, издав. при св. Синодѣ 1894 г., стр. 890.

лялась, по опредѣленію св. Синода, сначала на содержаніе Бѣлгородскаго духовнаго училища, а съ 1840 года на Харьковскій коллегіумъ ¹⁾. Въ виду этого, желая познакомить нашихъ читателей съ мало кому извѣстной исторіей явленія и

¹⁾ См. „Молодикъ“ на 1840 годъ, Украинскій литературный сборникъ, издавъ въ Харьковѣ И. Вецкямъ. — Препосвящен. Епифаній (Твхорскій), епископъ Бѣлгородскій и обоянскій, усмотрѣвъ, что въ с. Каплуновкѣ ахтырскаго полка, при чудотворномъ образѣ Божіей Матери много находится дорогихъ привѣсовъ, а причтъ приходской церкви получаетъ много дохода съ молебновъ, и просилъ позволенія у св. Синода воспользоваться этими привѣсами и коихъ въ пользу своихъ Бѣлгородскихъ школъ. Св. Синодъ далъ съ своей стороны полное разрѣшеніе пользоваться этимъ источникомъ содержанія. Указомъ своимъ отъ 20 ноября 1724 года въ Бѣлгородъ въ отвѣтъ на просьбу препосвящ. Епифанія св. Синодъ опредѣлялъ: «привѣсы, какъ запрещенныя закономъ, отобрать на содержаніе школъ, а для молебновъ опредѣлить іеромонаховъ архіерейскаго дома, которымъ и собирать всѣ молебные доходы съ надлежащими записями въ книги, и что собрано будетъ, по присылкѣ въ домъ, употреблять на означенныхъ школьныхъ учителей и учениковъ содержаніе, а въ другіе расходы отнюдь никому не держать; членамъ причта каплуновскаго довольствоваться своими обычными церковными доходами и въ сборы іеромонаховъ архіерейскихъ не вступаться». Св. Синодъ не побоялся въ этомъ случаѣ отыгнать даже распоряженіе князя Меншикова, который когда-то, по просьбѣ каплуновскаго причта, самъ разрѣшалъ ему пользоваться доходами отъ иконы, принадлежавшими раньше ахтырскому монастырю (Сборн. постанов. IV, № 1421). При обращеніи въ 1724 году каплуновскихъ доходовъ на содержаніе харьковскаго коллегіума, для сбора ихъ назначенъ былъ іеромонахъ, челоуѣкъ „доброжелательный и непозорительный“. Бѣлгородскіе препосвященные Іоасафъ II (Миткевичъ) и членъ св. Синода, Порфирій (Крайскій), подчинили надзору этого іеромонаха мѣстный причтъ каплуновской церкви. Препосвящ. Самуилъ (Миславскій), епископъ Бѣлгородскій, впоследствии митрополитъ Кіевскій, указомъ 1770 года, опредѣлялъ для служенія при Каплуновской иконѣ молебновъ, акаевствоу и всеобщихъ бдѣній уже двухъ іеромонаховъ, которымъ была дана приходорасходная зашнурованная книга (Пр. Солицева „Очеркъ исторіи харьковскаго коллегіума“, Харьковъ, 1881 г., стр. 39). Однако доходы отъ Каплуновской иконы не всегда употреблялись по назначенію, такъ какъ собиратели ихъ по временамъ бывали «старательными, токмо себѣ единымъ, а не обществу». Такъ, отъ 3 февраля 1757 года начальство коллегіума просило препосвященнаго Луку (Конашевича), епископа Бѣлгородскаго, о замѣнѣ неблагонадежнаго діакана каплуновской церкви Криштинскаго, посланнаго въ эту церковь „для собираванія денегъ отъ подаянія пріѣзжающихъ Богомольцевъ и съ продажи свѣчъ, ладону и оливы“, другимъ болѣе честнымъ челоуѣкомъ, „дабы, за неприходомъ съ Каплуновки денегъ, коллегіумъ не имѣлъ бы скудости“. На эту просьбу препосвящ. Лука отвѣтилъ указомъ (отъ 16 февр. 1757 г.), повелѣвавшимъ коллегіумскому начальству выбирать изъ іеромонаховъ добросовѣстнаго челоуѣка для сбора въ пользу коллегіума каплуновскихъ доходовъ. Впоследствии отъ коллегіума мало-по-малу отошли эти доходы (Солицевъ, стр. 59).

чудотвореніи Каплуновской иконы Божіей Матери, сообщаемъ здѣсь нѣкоторыя историческія данныя, относительно этой иконы.

Исторія чудеснаго явленія Каплуновской иконы Божіей Матери стоитъ въ связи съ основаніемъ въ 1688 году въ с. Каплуновкѣ, богодуховскаго уѣзда, харьковской епархіи, перваго храма въ честь Рождества Пресвятыя Богородицы ¹⁾. Основателемъ его былъ ахтырскій полковникъ Иванъ Перекрестовъ, получившій незадолго предъ тѣмъ по жалованной грамотѣ землю вблизи г. Ахтырки и назвавшій образовавшееся здѣсь поселеніе малороссійскихъ казаковъ, или, какъ иначе они назывались, днѣпровскихъ черкасовъ, по имени казака *Каплуна*,—Каплуновкою. За годъ до постройки храма явился къ полковнику на службу изъ негостепріимной тогда Польши нѣкто Иванъ Ильичъ Умановъ,—по всей вѣроятности, выходець изъ г. Умани, Кіевской губерніи. Въ слѣдующемъ году Иванъ Умановъ упросилъ полковника исходатайствовать ему у духовнаго начальства іерейскій санъ, и въ 1688 году онъ былъ посвященъ митрополитомъ бѣлогородскимъ, Аврааміемъ, во священники къ каплуновской церкви. Этого-то іерея Божія и удостоила Царица Небесная явленія чудотворнаго Своего образа ²⁾. Вотъ какъ это было.

Въ рапортѣ изъ конторы Харьковскаго Коллегіума въ бѣлогородскую консисторію отъ 12 апрѣля 1766 года значится: „Сего апрѣля 6 дня указомъ Ея Императорскаго Величества (Екатерины II) изъ оной Преосвященства консисторіи Харьковскаго Коллегіума въ контору велѣно оной конторѣ учинить обстоятельную справку: явленіе чудотворной Богоматери Каплуновской въ которомъ именно году, мѣсяцѣ и числѣ все послѣдовало, а по учиненіи оной справки въ консисторію въ неукоснительномъ времени съ точнымъ изъясненіемъ отрепортовать къ

¹⁾ Нынѣ существующій въ с. Каплуновкѣ большой каменный храмъ, въ честь Рождества Богородицы, построенъ, подъ особеннымъ наблюденіемъ св. Синода, спустя сто лѣтъ послѣ перваго, въ 1788 году, главнымъ образомъ на средства тогдашняго каплуновскаго владѣтеля Іереміи Перекрестова-Осипова и жены его Елизаветы Степановны—урожденной Кововпицной. Освященъ храмъ въ 1798 году. (Преосвщ. Филарета „Историко-статистич. описан. Харьковск. епарх.“, отд. III, стр. 241—243).

²⁾ Филаретъ стр. 243. 4.

докладу Его Преосвященству; а понеже о томъ извѣстія въ ономъ Коллеіумѣ нѣтъ, того ради требовано показанной справки каплуновской церкви отъ начальника игумена Андрея, который сего жъ апрѣля 11 дня при доношеніи въ контору той же церкви священниковъ за руками представилъ объявленіе, которое доношеніе и объявленіе, въ оригиналъ при семъ рапортѣ въ консисторію посланы“.

Въ своемъ донесеніи начальникъ каплуновской церкви, игумень Андрей отъ 10 апрѣля 1766 года писалъ слѣдующее: „въ полученномъ мною изъ оной конторы предложеніи велѣно мнѣ испытать, нѣтъ ли при каплуновской церкви или оной церкви у священниковъ записокъ, также у старожиловъ справиться, котораго году, мѣсяца и числа явленіе чудотворной иконы Богоматери Каплуновскія послѣдовало, и эту справку прислать въ оную контору. На оное покорно доношу, что въ *имѣющихся при церкви запискахъ* въ началѣ написано тако: „дѣта 1691 августа въ 15 день въ праздникъ всерадостнаго Успенія Пресвятыя Богородицы, положенной бывшей священникомъ Іоанномъ иконѣ Пресвятой Богородицы, на аналогіи и надспѣвшу вечернему пѣнію, егда пришедше въ церковь по обычаю поклониться образу Пресвятыя Богородицы, и абіе узрѣхомъ истекшую слезу отъ лѣваго очеси, и оная слеза даже до трехъ дней на иконѣ бысть, а потомъ присхла на иконѣ сущимъ еще намъ въ великомъ удивленіи и ужасѣ о истекшей слезѣ отъ святаго Ея иконы; по малѣ часѣ нѣкая жена именемъ Параскева держама сущи бѣснованіемъ, слыша о содѣявшемся чудеси, абіе притече съ вѣрою въ храмъ и сотворенному священникомъ молебному пѣнію о ней предъ святою иконою Пресвятыя Богородицы, абіе исцѣлѣ отъ насилуванія дьявольскаго, ощути въ себѣ изцѣленіе и отыде здрава, благодаря Бога и Заступницу Пресвятую Богородицу.—Священники же каплуновской церкви Іоаннъ Андреевъ да Петръ Демьяновъ Умановы объявили о первомъ чудотворномъ иконы явленіи и оное объявленіе за подписаніемъ рукъ ихъ при семъ представляю. А изъ старожиловъ с. Каплуновки, кои въ то время въ совершенномъ возрастѣ были и про то первое явленіе вѣдали бы, никого не сыскалось“.

Въ объявленіи или показаніи каплуновскихъ священниковъ Ивана и Петра Умановыхъ, значилось, что они, будучи внуками священника каплуновской церкви Ивана Уманова (собственно Иванъ былъ внукомъ Ивана Ильича Уманова, а Петръ уже доводился ему правнукомъ). слышали отъ отцовъ своихъ (Андрея и Демьяна Умановыхъ), бывшихъ каплуновскими же священниками, о явленіи Каплуновской чудотворной иконы Божіей Матери: „Въ 1689 году мѣсяца сентября 8 дня помянутый *дядь нашъ*, (въ общемъ, конечно, значеніи слова) священникъ Іоаннъ видѣлъ въ сонномъ видѣніи нѣкоего благолѣпнаго мужа, сказавшаго ему: третьяго дни придуть къ тебѣ три иконописца изъ Москвы съ иконами, и ты отъ связки отчисливши восьмую икону обмѣни и у себе содержи. По ономъ видѣніи объявленный священникъ Іоаннъ три сряду дни литургисая и третьяго дни идучи съ церкви увидѣлъ Русскихъ трехъ иконописцевъ и позвавъ въ свой домъ обмѣнилъ осьмую числомъ икону—ту, которая понынѣ въ Каплуновкѣ обрѣтается,—и нѣсколько времени въ домѣ своемъ содержалъ; послѣ того въ сонномъ же видѣніи явилась ему нѣкая великолѣпная госпожа, которая велѣла оную икону въ церковь отнестъ, куда оная тогожь времени и отнесена, отъ которой часъ отъ часу бывають многія чудеса; такое явленіе и послѣдовавшія многія чудеса отъ Каплуновской Богоматерней иконы обстоятельно всѣ написаны были въ *особой книгѣ*, но во время большой шведской войны, когда блаженный памяти Императоръ Петръ Первый изволилъ находиться на Украинѣ, то съ Его Императорскаго Величества изволѣнія, и оная икона была въ походѣ, а послѣ полтавской побѣды знатно имяннымъ повелѣніемъ и съ объявленнымъ священникомъ Іоанномъ взята въ Москву и отправлена тамо въ „цату“, а въ полгода отпущена на свое мѣсто въ Каплуновку. съ которою вмѣстѣ привезено находящееся по нынѣ при каплуновской церкви святое евангеліе (московской печати 1699 года) съ вырѣзанными на серебряномъ окладѣ таковыми словами: 1705 года февраля въ 26 день по указу Великаго Государя построено сіе евангеліе изъ Германландской (т. е. Ингерманландской) канцеляріи на Государевы деньги Ахтырскаго уѣзду въ с. Каплуновку въ церковь Пресвятыя Богородицы всѣмъ

серебра 15 фунтовъ 24 золотника, а на позолоту 35 червонныхъ. Списокъ же о первомъ чудотворной иконы явленіи оставленъ тогда въ Москвѣ помянутымъ священникомъ Іоанномъ въ домѣ князя Александра Меншикова для переписки, который оттуда въ Каплуновку не возвращенъ“.

Разница между показаніемъ священниковъ каплуновской церкви и имѣвшимися при этой церкви записками, выдержку изъ которыхъ приводитъ въ своемъ донесеніи каплуновскій игуменъ Андрей, легко объясняется тѣмъ, что въ первомъ идетъ рѣчь о самомъ первоначальномъ чудесномъ явленіи Каплуновской иконы Божіей Матери, тогда какъ въ послѣднемъ говорится собственно о чудотвореніяхъ отъ иконы, бывшихъ уже почти два года послѣ ея явленія.

Съ показаніемъ каплуновскихъ священниковъ, Ивана Андреева и Петра Демьянова Умановыхъ, вполне согласны свѣдѣнія, находящіяся въ „Описаніи явленія и чудесъ св. иконы Каплуновскія, составленномъ въ 1744 году въ Харьковской академіи“, на основаніи будто-бы показаній священника Ивана Ильича Уманова ¹⁾. Это „Описаніе“, на которомъ находятся собственноручныя подписи многихъ изъ лицъ, испытавшихъ лично на себѣ благодать Каплуновской иконы, повидимому, было подъ руками у преосвящ. Филарета при составленіи имъ очерка объ этой иконѣ ²⁾.

¹⁾ На основаніи его же показаній, вѣроятно, составлена была извѣстная изъ объявленія каплуновскихъ священниковъ, Ивана Андреева и Петра Демьянова, книга (или списокъ) о первомъ явленіи Каплуновской чудотворной иконы Божіей матери, которая (книга) была оставлена священникомъ Иваномъ Умановымъ въ Москвѣ въ домѣ Меншикова.

²⁾ См. „Истор. статистич. опис. Харьк. епарх.“, отд. III, стр. 245.—Филаретъ могъ читать „Описаніе“ не въ подлинномъ, конечно, видѣ, а въ одномъ изъ дошедшихъ до него списковъ его, или копій. Ибо если-бы въ архивѣ Коллегіума „Описаніе“ сохранилось въ подлинникѣ, то, какъ мы видѣли, коллегіумской копторѣ не зачѣмъ было бы обращаться за обстоятельной справкой о времени явленія чудотворной иконы къ мѣстному духовенству каплуновской церкви. Но всей вѣроятностъ, подлинная рукопись „Описанія“ въ 60-мъ годамъ прошлаго столѣтія успѣла уже исчезнуть изъ коллегіумской бібліотеки, быть можетъ, вслѣдствіе произошедшей въ ней 14 января 1759 года большой покражи (Солнцевъ, стр. 51). Но словамъ преосвящ. Филарета („Истор. стат. опис. Харьк. еп.“, отд. III, стр. 245) въ „Описаніе“ внесены и чудеса, бывшія послѣ 1744 года, и нѣкоторыя изъ нихъ записаны самими благодѣтельствованными; между ними приложено письмо Ивана

Въ ночь подъ храмовой праздникъ 8 сентября 1689 года, говорится въ „Описаніи“, священникъ Иванъ Умановъ видѣлъ во снѣ благолѣпнаго и украшеннаго сѣдинами старца, который сказалъ ему: „Въ третій день послѣ сего прійдутъ къ тебѣ изъ Москвы три старца—иконописца, одинъ 60, другой 80, а третій 90 лѣтъ. У старшаго изъ нихъ сними сверху связку 7 иконъ, а восьмую, Казанской Божіей матери, возьми себѣ съ благоговѣніемъ, и узришь благодать“. О. Иванъ, пораженный этимъ сновидѣніемъ, три дня постился, служилъ литургии, а на третій день едва кончилъ богослуженіе, возвращаясь изъ церкви, увидѣлъ подходившихъ къ нему трехъ старцевъ—иконописцевъ тѣхъ лѣтъ старости, какъ ему было открыто во снѣ. Онъ пригласилъ ихъ къ себѣ въ домъ и взялъ у старшаго изъ нихъ связку 7 иконъ, а восьмая дѣйствительно оказалась образомъ Казанской Божіей матери. Предложенныхъ денегъ 15 коп. за эту икону иконописецъ не взялъ. Двѣ недѣли икона находилась въ домѣ священника, а на третьей недѣлѣ, ночью съ субботы на воскресенье, священникъ увидѣлъ во снѣ дѣву необыкновенной красоты, которая, пробудивъ его перстомъ, сказала: „Дерей Іоаннъ! не держи меня въ твоей хранилѣ, отнеси въ храмъ Божій!“ Священникъ, пробудясь въ ужасѣ, увидѣлъ въ комнатѣ свѣтъ, какъ бы подобный блеску молніи; потомъ собравъ почтенныхъ изъ прихожанъ, объявилъ имъ о видѣніи и отслуживъ предъ иконой молебенъ, перенесъ ее въ храмъ. Съ тѣхъ поръ отъ этой св. иконы полился широкій потокъ чудесныхъ исцѣленій и другихъ чудотворныхъ явленій силы Божіей.

Въ 1709 году, рассказывается въ томъ же „Описаніи“, во время шведской войны, король Карлъ XII и малороссійскій гетманъ Мазепа были въ с. Каплуновкѣ и стояли въ домѣ въ ту пору все еще продолжавшаго священствовать Ивана Уманова. Самъ священникъ былъ тогда съ чудотворною иконою въ Харьковѣ для представленія ея царю Петру. Дерзкіе лютеране изъ шведской арміи три раза пытались зажечь храмъ Паскевича къ настоятелю каплуновской церкви, іеромонаху Герману, въ которомъ извѣщается объ исцѣленіи жены Паскевича, совершившемся въ 1760 году, по милости Царицы Небесной.

каплуновскій, но все напрасно. Карлъ видѣлъ самъ въ окно, какъ зажигали храмъ, и изумленный неудачами, спросилъ Мазепу: „что это значить? отчего храмъ не горить?“ Мазепа отвѣчалъ: „Говорятъ, что храмъ славится чудесами иконы!“ Король Карлъ велѣлъ поймать кого-либо изъ жителей Каплуновки, и въ лѣсу былъ пойманъ Григорій Журавель. Король спросилъ его: „Гдѣ царь Петръ Первый?“ Журавель отвѣчалъ: „По слухамъ, въ Харьковѣ!“ „А гдѣ вапа икона?“ „По приказанію начальства, взята священникомъ въ Харьковъ, для представленія царю Петру“. Карлъ, обратясь къ Мазепѣ, сказалъ: „Смотри, тамъ, гдѣ будетъ эта икона, намъ мало надежды на удачу“. Св. икона Божіей Матери была въ бою подъ Полтавою, и царь Петръ три раза обращался къ ней съ горячею молитвою.

Въ одной просьбѣ каплуновскихъ священниковъ Ивана и Прокопія Умановыхъ отъ 1 іюля 1767 года, кромѣ подтвержденія тому, что рассказывается о чудотворной иконѣ въ „Описаніи“, указывается еще такое обстоятельство относительно иконы, о которомъ не говорится въ „Описаніи“, но о которомъ мы уже знаемъ изъ показанія священниковъ каплуновской церкви Ивана Андреева и Петра Демьянова. Въ просьбѣ этой читаемъ: „Дѣдъ его Іоанна, и Прокопія прадѣдъ, Іоаннъ Ильичъ былъ священникомъ въ Каплуновкѣ до 30 лѣтъ, которому имѣющаяся нынѣ Каплуновская икона Пресвятыя Богородицы явилась; съ сею иконою во время съ російскою арміею шведской войны былъ онъ подъ Полтавою,—а оттуда *взятъ былъ въ Москву и тамо прожилъ не малое время и съ онымъ образомъ отпущенъ пакы въ Каплуновку*. Отецъ его Іоанновъ и дѣдъ Прокопьевъ Андрей и Демьянъ, Прокопія отецъ, были также при оной церкви священниками“¹⁾.

Кромѣ *евангелія*, упоминаемаго въ показаніи каплуновскихъ священниковъ, Ивана Андреева и Петра Демьянова, достойнымъ памятникомъ благоговѣнія Государя Петра I къ Каплу-

1) Въ ставленномъ дѣлѣ 1721 года Демьяна Андреева прихожане каплуновской церкви, прося епархіальное начальство о посвященіи Демьяна во священника, пишутъ, что священникъ Иванъ Ильичъ Умановъ умеръ въ 1713 году и что сынъ его Андрей священствуетъ при ихъ церкви, но одинъ не можетъ исправлять всѣ духовныя требы.

новской чудотворной иконѣ Божіей Матери, служить еще находящаяся въ каплуновской церкви серебряная вызолоченная риза съ дорогими камнями и съ серебрянымъ кіотомъ. Она была устроена Петромъ для Каплуновской иконы послѣ полтавской битвы. Впослѣдствіи на икону возложена была золотая риза съ драгоценными камнями, пожертвованная Матроной Гамалеевой въ 1804 году; царская же риза была возложена на стоящую въ церкви за лѣвымъ клиросомъ копію съ чудотворной иконы.

Въ числѣ другихъ достопримѣчательностей каплуновскаго храма заслуживаетъ вниманія большая серебряная отличной работы лампада предъ чудотворнымъ образомъ Божіей Матери, съ слѣдующею надписью: „Въ вѣчное милосердныхъ чудесъ Пресвятыя Богоматери прославленіе къ сему чудотворному Пречистыя Богородицы образу 1744 года приложила сію лампаду генерала и кавалера Тараканова сожительница Евдокія за избавленіе милосердіемъ Пречистой Богородицы отъ тяжелой болѣзни; а ежели кто сію лампаду отъ чудотворнаго образа отыметъ, тому судить Богъ“.

Вскорѣ послѣ того, какъ бѣлгородскою консисторіею былъ полученъ изъ конторы Харьковскаго Коллегіума извѣстный рапортъ отъ 12 апрѣля 1766 года съ приложенными при немъ въ оригиналѣ донесеніемъ начальника каплуновской церкви игумена Андрея и показаніемъ каплуновскихъ священниковъ, Ивана Андреева и Петра Демьянова Умановыхъ, преосвященный Порфирій Крайскій издалъ указъ отъ 2 іюля 1766 года о празднованіи Каплуновской чудотворной иконы Божіей Матери 11 сентября ¹⁾ во всей бѣлгородской епархіи ²⁾.

16 октября 1799 года утвержденъ былъ Государемъ Императоромъ Павломъ I докладъ св. Синода объ учрежденіи самостоятельной слободско-украинской епархіи, независимо отъ Курской, съ назначеніемъ архіерейской кафедрѣ въ г. Харьковѣ, но съ тѣмъ, чтобы открытіе епархіи считалось съ 1 января 1800 года. Архіереямъ предписано было именоваться сло-

¹⁾ День прибытія изъ Москвы въ Каплуновку извѣстныхъ трехъ старцевъ—иконописцевъ съ Казанскою иконою Божіей Матери въ числѣ другихъ семи иконъ.

²⁾ Полтавск. губери. Вѣдом., 1894 г., № 51, стр. 2.

бодско-украинскими и харьковскими (Харьковскими и ахтырскими они именуются, по Высочайшему повелѣнію Императора Николая Павловича, съ 1836 года). С. Каплуновка осталась въ новоучрежденной епархіи, Харьковской и Каплуновской образъ Божіей Матери въ Харьковской епархіи былъ въ не меньшемъ уваженіи и чествованіи, чѣмъ въ бѣлгородской. Это открывается, хотя и косвенно изъ слѣдующихъ фактовъ.

Въ 1812 году помѣщица с. Каплуновки, надворная совѣтница Е. С. Перекрестова-Осипова, извѣстная основательница нынѣшняго каплуновскаго храма, подала на преосвящ. Христофора (Сулиму), перваго епископа слободско-украинскаго и Харьковскаго, жалобу въ св. Синодъ. „Священно-церковно-служители“, писала она, между прочимъ въ своей жалобѣ на него св. Синоду, „всегда были опредѣляемы по желанію помѣщиковъ, безъ нарушенія дарованныхъ имъ законами на избраніе правъ, но преосвященный Христофоръ, вмѣсто, просимаго ею къ приходской ея церкви въ с. Каплуновкѣ священника З. Кременецкаго, челоуѣка изученнаго и поведенія похвальнаго, назначилъ священника Сирятскаго, челоуѣка престарѣлаго и болѣзненнаго, оставивъ на мѣстѣ священника Ракшевскаго, челоуѣка неблагопрістойнаго, и не пожелалъ рукоположить діакона Уманова, безъ пороковъ служащаго при сей церкви болѣе 25 лѣтъ... Почему просила св. Синодъ... повелѣть ему выполнить ея просьбу“. Преосвящ. Христофоръ, сосласно требованію св. Синода, объяснилъ, что онъ не могъ опредѣлить священника З. Кременецкаго, такъ-какъ нашелъ его ненадежнымъ въ поведеніи и неспособнымъ быть при такой знаменитой церкви, какова есть Каплуновская, гдѣ *ежедневно множество пріпѣзжающихъ богомольцевъ къ Чудотворному образу и обширность церковной экономіи* необходимо требовали священника съ отличными качествами. Имѣвъ достовѣрныя свѣдѣнія объ образованности и безпорочности г. Ахтырки священника Сирятскаго, его поведеніи и опытности въ прохожденіи должности, онъ перевелъ къ Каплуновской церкви, безъ согласія на то помѣщицы Перекрестовой, такъ-какъ не находилъ въ томъ никакой надобности. Сей священникъ, хотя и пожилой лѣтами, но еще въ трудахъ подвиженъ и какъ честностію жизни, такъ благоразуміемъ и знаніемъ въ церковной экономіи челоуѣкъ довольно отличившійся.

Священника Ракшевскаго оставилъ при Каплуновской церкви на томъ основаніи, что ояъ поведенія честнаго и извѣстенъ ему долговременною службою и трудами въ сочиненіи и сказываніи проповѣдей. Діаконъ Умановъ найденъ имъ несоответствующимъ важности предлагаемаго ему священническаго мѣста при Каплуновской церкви, такъ-какъ вовсе въ школахъ не обучался, а церковь сія должна имѣть священниковъ учительныхъ, кои знаніемъ и сановитостію могли бы заслуживать вниманіе *пріѣзжающихъ въ великомъ множествѣ изъ далекихъ мѣстъ Россіи для поклоненія Чудотворной Божіей Матери иконъ знаменитыхъ Богомольцевъ* ¹⁾. Св. Синодъ, выслушавъ объясненіе Христофора, указомъ своимъ отъ 18 іюня 1812 г., постановилъ: „объявить помѣщицѣ Перекрестовой, что сдѣланное преосвящ. Христофоромъ распоряженіе, относительно замѣщенія при Каплуновской церкви священническихъ мѣстъ достойными и учеными людьми, правильно и согласно съ духовными регламентами и послѣдовавшими на сей предметъ недавними предписаніями“.

Другой фактъ. 10 іюня 1816 года прибылъ въ Харьковъ, въ 5^{1/2} часовъ по-полудни, Государь Императоръ Николай Павловичъ, тогда еще Великій Князь. Въ 9 часовъ утра великій князь уже изволилъ посѣтить Каѳедральный Успенскій соборъ, гдѣ его встрѣчалъ преосвящ. Аполлосъ (Терешкевичъ), второй епископъ Харьковскій, который, поднося ему образъ—точную копию съ Каплуновской Чудотворной иконы Божіей Матери, привѣтствовалъ его слѣдующею краткою рѣчью: „Я приношу тебѣ, великій князь, изображеніе Каплуновской иконы Божіей Матери, которая сопутствовала предку твоему Петру I-му въ побѣдѣ подъ Полтавою. Умоляю Матерь Божію, да содѣлаетъ она и тебя столько же славнымъ, какъ славенъ былъ великій предокъ твой Петръ“. Принимая икону, великій князь осѣнилъ себя крестнымъ знаніемъ и облобызалъ съ благоговѣніемъ св. образъ ²⁾.

Свящ. Н. Стеллецкій.

¹⁾ „Харьковскій Сборникъ“, литерат. научн. приложение къ Харьк. Календарю на 1894 г., вып. 8, стр. 115. 116.

²⁾ „Историко-статистическое описаніе Харьковскаго Каѳедрального Успенскаго Собора“, Харьковъ, 1894 г., стр. 318.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1895 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1895 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое издание внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 65 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожіе внутри васъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1894 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1894.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1894.

Пісней воодьмен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковь, 31 Декабря 1894 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павлова.*

СЛОВО

Пресвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго,

ВЪ НЕДѢЛЮ ПРЕДЪ РОЖДЕСТВОМЪ ХРИСТОВЫМЪ.

О ч а д о р о д і и.

*И благослови ихъ Богъ, маюля: расти-
теся и множитесь и наполните землю
и господствуйте ея. (Быт. 1. 28).*

Это заключительное слово, сказанное Творцомъ міра о первозданныхъ людяхъ, по завершеініи всего творенія, имѣеть для всего человѣчества особенное значеніе. Оно указываетъ на высокое достоинство человѣка, и потому, если не въ письмени Божественнаго Откровенія, то по устному преданію было сохранено во всѣхъ главнѣйшихъ религіяхъ древняго міра, а смыслъ его былъ усвоенъ и раскрытъ лучшими мыслителями всѣхъ временъ, изучавшими природу и человѣка. Превосходство человѣка предъ всѣми существами наполняющими землю и власть его надъ ними пріобрѣтаемая силою разума для всѣхъ людей съ теченіемъ вѣковъ такъ стали очевидны, что онъ безспорно былъ признанъ *господиномъ* природы. Это сознаніе высокаго достоинства человѣка не только съ особенною силою убѣжденія, но даже съ преувеличеніями, а нерѣдко и съ нѣкоторою

гордостію высказывается и въ наше время людьми науки въ виду большихъ успѣховъ естествознанія.

Но не это составляетъ главное понятіе взятаго нами изреченія священнаго бытописателя, а указаніе источника жизни всего человѣчества въ творческомъ благословеніи: *раститесь и множитесь и наполните землю*. Земля указана, какъ мѣсто рожденія и размноженія рода человѣческаго, а господство надъ природою, какъ средство развитія высокихъ силъ и способностей дарованныхъ людямъ. Всякому растенію и всякой „душѣ живой“ Творецъ далъ благословеніе и силу сѣять сѣмя и производить потомство „по роду своему“ (Быт. 1, 11—25), т. е. согласно съ назначеніемъ каждому своего мѣста и своего дѣла въ ограниченномъ кругѣ земной жизни; но человѣку „по роду его“ запечатлѣнному образомъ Божиимъ, и получившему богоподобную природу предназначены первоначальныя только жизнь и развитіе среди природы видимой, а затѣмъ восхождение въ міръ духовный, въ вѣчныя селенія его Создателя и Отца. Очевидно, здѣсь Божественное Откровеніе указываетъ потомкамъ Адама не только на высокое ихъ предназначеніе, но и на обязанность съ должнымъ вниманіемъ хранить въ себѣ творческую силу *чадородія* и воспитывать свое потомство согласно съ волею Божіею и предназначеніемъ человѣчества.

Воспитаніемъ дѣтей нынѣ всѣ озабочены въ виду общаго упадка нравственности въ народахъ христіанскихъ, но на законныя требованія природы и предостереженія Божественнаго Откровенія относительно чадородія недавно только лучшіе умы христіанскаго міра обратили заботливое вниманіе, съ изумленіемъ замѣтивъ *вырожденіе* поколѣній и даже прекращеніе прироста населенія у нѣкоторыхъ народовъ. Теперь стали отыскивать причины и придумывать средства къ устраненію

этихъ новыхъ золь, постигающихъ современное человѣчество. По милости Божіей въ общемъ населеніи нашъ народъ растетъ и умножается, но въ нѣкоторыхъ родахъ и семействахъ вырожденіе, или упадокъ силъ и дарованій замѣчается и у насъ, а на причины того и и другаго не обращается должнаго вниманія.

Изложимъ съ нѣкоторою подробностію ученіе слова Божія о великомъ творческомъ дарѣ чадородія и со всею откровенностію и свободою, какой требуетъ истина, не опасаясь упрековъ и порицанія, раскроемъ тѣ язвы, которыя вносятъ болѣзненныя поврежденія и искаженія въ великое родословное дерево человѣчества.

Творецъ міра не только преподалъ благословеніе чадородія первымъ человѣкамъ, но послѣдующими закоположеніями и дѣйствіями своего промысленія въ родѣ человѣческомъ всегда охранялъ потокъ его жизни отъ возмущенія и загрязненія, и устранялъ препятствія къ его правильному теченію, сколько это было возможно при свободѣ человѣка поврежденнаго грѣхомъ и склоннаго къ злоупотребленіямъ.

Прежде всего Богъ основалъ человѣческое семейство, оградивъ его съ самаго начала закономъ о нерасторжимости союза между мужемъ и женою, такъ что они должны составлять „одну плоть“, и разрывъ между ними долженъ уподобляться разсѣченію пополамъ живаго человѣка (Быт. 2, 24). Въ послѣдствіи, какъ сказано Иисусомъ Христомъ, ради жестокосердія людей по преступности ихъ, дозволенъ разводъ, но только для огражденія блага и чести семействъ отъ порока прелюбодѣянія, посредствомъ отсѣченія отъ союза недостойной половины супружеской четы. (Мат. 19, 8).

Прекрасны черты благословеннаго супружества по изреченіямъ слова Божія. Положеніе жениха и невѣсты изображается какъ свѣтлое и радостное. Женихъ въ

притчѣ о десяти дѣвахъ встрѣчается съ торжествомъ и со свѣтильниками при вступленіи въ домъ своей невѣсты (Мат. 25). Невѣста представляется въ блескѣ молодости, украшенною нарядными одеждами: такъ св. Іоаннъ Богословъ въ откровеніи описываетъ красоту небснаго града Іерусалима, „и увидѣлъ я, говорить онъ, святой городъ Іерусалимъ новый сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный какъ невѣста, украшенная для мужа своего“ (Апок. 21, 2). Даже радость друзей жениха сопровождающихъ его взята какъ образъ для объясненія состоянія Іоанна Предтечи по отношенію къ Іисусу Христу: *имѣяй невѣсту женихъ есть: а другъ жениха, стоя и послушавъ его радостію радуется за гласъ жениха* (Іоан. 3, 24). Торжество брачное освящено присутствіемъ Христа Спасителя на бракъ въ Канѣ Галилейской, и даже благоприличное веселіе благословлено Господомъ чрезъ чудесное претвореніе воды въ вино (Іоан. 2). А мужу и женѣ дано понять, что чѣмъ взаимная любовь ихъ крѣпче, чище, разумнѣе и попечительнѣе другъ о другѣ, тѣмъ она согласнѣе съ волею Божіею. Высочайшій идеалъ ея указанъ въ силѣ и возвышенности любви Божіей къ ищущей его душѣ человѣческой по слову пророка: „какъ радуется женихъ о невѣстѣ, такъ будетъ радоваться о тебѣ Богъ твой“ (Ис. 62, 5). Разумѣется, здѣсь указана радость супруговъ въ чувствѣ взаимной любви не въ смыслѣ только плотскихъ наслажденій, но во взаимномъ утѣшеніи душевными дарованіями другъ друга, нравственною красотой и въ содѣйствіи другъ другу къ достиженію совершенства духовнаго. Апостолъ Павелъ въ этомъ духовномъ союзѣ супруговъ указываетъ еще высшую черту взаимнаго попеченія другъ о другѣ съ самоотверженіемъ, съ трудами и страданіями по образу любви Іисуса Христа къ его церкви: „мужи, говорить

онъ, любите своихъ женъ, какъ Христосъ возлюбилъ церковь и Себя предалъ за нее“ (Еф. 5, 25). Но что Господь милостиво взираетъ и на естественныя радости въ чистой супружеской жизни, это видимъ изъ нѣкоторыхъ снисходительныхъ постановленій даже строгаго закона Моисеева. Такъ было предписано, что если въ ополченіи Израильтянъ уже вышедшемъ на войну окажется женихъ, оставившій дома свою невѣсту, отпускать его, чтобы онъ не лишился ея и не взялъ ее другой. (Втор. 20, 7). Такъ же повелѣно было, чтобы новобрачный во время выхода Израильтянъ противъ враговъ оставляемъ былъ на годъ дома ради живости новаго союза и привязанности жены: *да увеселяетъ жену свою* (Втор. 24, 5).

Но очевидно, главною цѣлю установленія супружества было чадородіе, облегчаемое утѣшеніями семейной жизни. Такъ понимаетъ это и православная церковь. Въ молитвахъ при совершеніи таинства брака, призванная благословеніе Божіе на мирное и благочестное сожитіе супруговъ, она главнымъ образомъ молить о дарованіи имъ потомства, какъ Аврааму и Саррѣ, Исааку и Ревеккѣ, Иакову и всѣмъ патріархамъ. Этому отвѣчаетъ и естественное желаніе неиспорченныхъ супруговъ имѣть дѣтей. Мы знаемъ изъ библіи, какъ горячо желали имѣть ихъ праведные супруги и молились о дарованіи ихъ, какъ Анна, мать пророка Самуила, родители св. Іоанна Предтечи и самой Матери Божіей, и какъ Господь по молитвамъ ихъ снималъ съ нихъ *поношеніе безчадства*, которое народомъ еврейскимъ признаваемо было за знаменіе гнѣва Божія. Особое промысленіе Божіе объ избранныхъ семействахъ мы видимъ въ охраненіи потомства Авраама и Давида, отъ которыхъ долженъ былъ произойти Искупитель міра, какъ это изображено въ родословіи Іисуса Христа у

Евангелистовъ Матѳея и Луки. То же попеченіе Божіе о продолженіи рода человѣческаго доказываетъ и любовь къ дѣтямъ, вложенная Богомъ въ сердца родителей. Указаніемъ на эту любовь Самъ Богъ объясняетъ любовь свою къ намъ и попеченіе о спасеніи нашемъ. Такъ говоритъ Богъ чрезъ пророка Исаію: „Забудетъ ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалѣть сына чрева своего? Но если бы и она забыла (что очевидно признается противоестественнымъ): то Я не забуду тебя“ (Ис. 49, 15). О любви матерей, выносящихъ муки рожденія говоритъ Іисусъ Христосъ: „жена, когда рождаетъ, терпитъ скорбь, потому что пришелъ часъ ея, но когда родитъ младенца, не помнитъ скорби отъ радости, потому что родился человѣкъ въ міръ“ (Іоан. 16, 21) и о любви отцовъ: „есть-ли между вами такой человѣкъ, который, когда сынъ его попроситъ у него хлѣба, подалъ бы ему камень? Или, когда попроситъ рыбы, подалъ бы ему змѣю“? (Матѳ. 7, 9—11). Весьма утѣшительное изображеніе благословеннаго Богомъ семейства мы находимъ у псалмопѣвца: „ты будешь ѣсть отъ трудовъ рукъ твоихъ; блаженъ ты и благо тебѣ! Жена твоя, какъ плодовая лоза въ домъ твой; сыновья твои, какъ масличныя вѣтви вокругъ трапезы твоей. Увидишь сыновей у сыновей твоихъ! Такъ благословится человѣкъ, боящійся Господа“ (Пс. 127). И все это оправдывается опытами жизни. Посмотрите на добрыхъ родителей. Мать безъ ропота проводитъ бессонныя ночи и ухаживаетъ за дѣтьми; отецъ неустанно трудится для ихъ прокормленія и воспитанія; оба болѣютъ о нихъ, когда они въ чемъ либо несчастны; оба утѣшаются пробужденіемъ разума и ласками ихъ въ дѣтствѣ, а при возрастѣ успѣхами ихъ въ жизни и задатками дарованій и добродѣтелей для возвышенія ихъ рода; оба, наконецъ, на-

дѣются въ старости найти въ нихъ для себя опору, а по смерти своей молитвенниковъ за нихъ предъ Богомъ. Намъ довелось слышать отъ одного разумнаго и благочестиваго отца семейства: „нѣтъ выше радости на землѣ, какъ радость о добрыхъ дѣтяхъ“.

Изъ этого ученія слова Божія о чадородіи и его условіяхъ мы повторимъ три основныя черты, необходимыя намъ для разъясненія и оцѣнки современныхъ уклоненій отъ преднамѣренія и воли Творца нашего относительно продолженія рода человѣческаго. Почему люди, предназначенные къ вѣчной блаженной жизни не созданы, какъ безплотные духи, мгновенно въ такомъ числѣ, какое бы угодно было опредѣлить Творцу ихъ, а должны размножаться путемъ рожденія отъ предшествующихъ поколѣній,—это тайна не открытая намъ въ словѣ Божиѣмъ, такъ же какъ и причина соединенія духа человѣческаго съ тѣломъ. Есть о томъ и другомъ гаданія у христіанскихъ мыслителей, но мы предпочитаемъ въ настоящемъ случаѣ послѣдовать наставленію Премудраго: *высшихъ себе не ищи, и крѣпльшихъ себе не испытай, а яже ти повелѣно, сія разумвай* (Сир. 3, 21). А повелѣнное намъ ясно.

Во первыхъ, Творецъ нашъ, создавъ насъ по образу Своему, будучи Самъ любовію безконечною, вложивъ и въ наши сердца чувство любви къ подобнымъ намъ людямъ. преимущественные предметы этой любви указалъ намъ въ дѣтяхъ нашихъ, какъ существахъ ближайшихъ къ намъ, происходящихъ отъ насъ самихъ, составляющихъ часть нашего бытія. И въ этой любви къ дѣтямъ нашимъ столько для насъ питательной, сколько и для нихъ благотворной, Онъ открылъ и для Себя Самаго, для удовлетворенія собственной любви къ разумнымъ тварямъ источникъ пріобрѣтенія новыхъ членовъ Своего святаго царства, вновь являющихся и по-

стоянно прибывающихъ. Иисусъ Христосъ привлекалъ къ Себѣ дѣтей не для того только, чтобы вѣрующимъ въ Него указать въ нихъ образъ простоты и чистоты сердца, но Онъ ласкалъ ихъ, обнималъ, благословлялъ потому, что они сами были ему любезны, потому что Онъ въ нихъ видѣлъ наслѣдниковъ того царства, гдѣ Ангелы ихъ на небесахъ видятъ Лице Отца Небеснаго (Матѳ. 18, 10).. Нельзя безъ удивленія и благоговѣйнаго страха подумать объ этомъ божественномъ законѣ и объ этой высшей цѣли чадородія, когда отвлечемъ свои мысли отъ зрѣлища чоловѣческихъ заблужденій и преступленій въ примѣненіи его къ жизни.

Далѣе,—вложивъ въ сердца мужа и жены взаимное влеченіе другъ къ другу и благословивъ радости и утѣшенія семейной жизни, Творецъ въ этомъ самомъ союзѣ положилъ залогъ и обезпеченіе продолженія поколѣній. Какъ не могутъ прекратиться супружества, такъ не прекратится и размноженіе людей. Мысль о дѣтяхъ, заслоняемая на время въ супругахъ пылостію первыхъ проявленій ихъ взаимной любви, внезапно возникаетъ въ нихъ по нѣкоторому тайному сознанію, что союзъ ихъ еще не полонъ, что сердце требуетъ дальнѣйшаго закрѣпленія его въ рожденіи дѣтей и сосредоточеніи на нихъ и въ попеченіи о нихъ взаимной любви отца и матери. Что это вѣрно, что это есть голосъ самой природы,—свидѣтельствуетъ радость въ добрыхъ семействахъ о появленіи первенцовъ.

Наконецъ, естественная любовь родителей къ дѣтямъ, доходящая въ неспорченныхъ сердцахъ до самоотверженія, обезпечиваетъ вскормленіе, сохраненіе и воспитаніе нараждающихся поколѣній. Здѣсь, какъ мы сказали, воля Божія относительно чадородія наиболее ясно свидѣтельствуется самою природою и опытами жизни. Замѣчая, какъ родители глубоко страдаютъ при

видѣ голодающихъ, больныхъ, или несчастныхъ дѣтей, какъ сами себѣ отказываютъ во всемъ, чтобы удовлетворить ихъ;—зная, какъ отцы трудятся для своихъ семействъ и умираютъ за нихъ на поляхъ брани, какъ матери бросаются въ огонь и въ воду для спасенія своего дитяти отъ гибели,—зная все это, мы не можемъ не видѣть совершеннаго согласія природы съ Божественнымъ Откровеніемъ; не можемъ не убѣдиться, что единая святая воля Единаго Законодателя, какъ запечатлѣна въ природѣ нашей, такъ и подтверждена и изъяснена намъ въ словѣ Его. Какое-же отношеніе этотъ законъ чадородія, вложенный въ природу человѣка, имѣетъ къ общему закону всей земли, по которому всѣ твари отъ растеній до совершеннѣйшихъ животныхъ сѣютъ сѣмя и производятъ потомство „по роду своему“? Очевидно, они преемственно раждаясь и продолжая свои поколѣнія, въ этомъ общемъ движеніи къ одной цѣли, *сопровождаютъ господина всей земли*,—человѣка, съ тою разницею, что ихъ поколѣнія, умирая, безвозвратно падаютъ въ землю, а человѣкъ черезъ тѣлесную смерть переступаетъ въ другой міръ для жизни вѣчной. Долго ли продлится дѣйствіе этого закона и когда закончится нарожденіе людей, или иначе сказать, долго ли существуетъ этотъ видимый міръ,—это знаетъ Отецъ небесный *единъ* (Мат. 24, 36).

Обращаясь къ мысли о томъ, какъ закономъ божественнымъ писаннымъ, въ виду поврежденія грѣхомъ природы человѣческой, выясняется и охраняется законъ естественный, мы невольно вспоминаемъ слова св. Іоанна Богослова: *заповѣди Его тяжки не суть*. (1 Іоан. 5, 3). Спрашивается: поправно ли, подавлено ли какое-либо высокое чувство сердца человѣческаго законоположеніями слова Божія, вошедшими въ правила христіанскаго нравоученія? Не говорятъ ли они о люб-

ви между женихами и невѣстами, о счастіи супруговъ, о семейныхъ радостяхъ. объ охраненіи достоинства и чести родовъ и поколѣній, о размноженіи народовъ? Только въ несчастной склонности сердца человѣческаго къ своеволю, только въ стремленіи вырваться изъ границъ, положенныхъ закономъ Божиимъ ради страстныхъ увлеченій и плотскихъ наслажденій, мы можемъ найти объясненіе тѣхъ уклоненій отъ законовъ семейной жизни, какія на собственную погибель позволяютъ себѣ христіане нашего времени, возгордившіеся внѣшнею образованностію.

Чѣмъ инымъ можно объяснить нетерпѣливое желаніе нѣкоторыхъ народовъ западной Европы замѣнить христіанскій бракъ, благословляемый церковью, такъ называемымъ *гражданскимъ*, если не стремленіемъ совершенно освободить свою совѣсть отъ напоминанія закона христіанскаго о храненіи вѣрности, чистоты и цѣломудрія въ супружеской жизни? Когда люди съ своимъ собственнымъ гражданскимъ закономъ въ рукахъ сами могутъ заключать браки и расторгать ихъ безъ мысли о Богѣ и безъ страха отвѣтственности передъ судомъ Его: тогда и предъ людьми, и предъ дѣтьми, происходящими отъ такихъ браковъ, стыдиться нечего; все, даже и оставленіе дѣтей безъ попеченія отца или матери при разводахъ, поставлено на законную почву, и не имѣетъ ничего заслуживающаго порицанія. Какъ же нашимъ слѣпымъ подражателямъ Европы не желать подобныхъ законовъ? При нихъ не будетъ этихъ церковныхъ правилъ, запрещающихъ браки въ близкомъ родствѣ, стѣсняющихъ произвольные разводы, предписывающихъ крещеніе и христіанское воспитаніе дѣтей. Для нихъ неважно, что сама природа возстаетъ противъ нарушенія ея законовъ, производя золотушныхъ и глухонѣмыхъ дѣтей отъ браковъ въ близкомъ родствѣ, что дѣти безъ

христіанскаго воспитанія становятся грубыми язычниками, что произвольные разрывы супружествъ разрушаютъ въ конецъ эти естественныя гнѣзда, называемыя семействами, и предназначенныя для размноженія, охраненія и воспитанія племени рода человѣческаго. Но у насъ замѣчается нѣчто еще худшее, чѣмъ борьба въ Европѣ за гражданскіе браки: у насъ люди свободно сошедшіеся, безъ разрѣшенія всякаго закона, не краснѣя живутъ вмѣстѣ, выѣзжаютъ, принимаютъ гостей и развязно говорятъ: „мы живемъ въ гражданскомъ бракѣ“.

Та же необузданная страсть къ плотскимъ наслажденіямъ побуждаетъ многихъ зрѣлыхъ людей проводить до конца холостую жизнь, или вступать въ бракъ слишкомъ поздно. Конечно, въ этомъ отношеніи всякій свободенъ распорядиться собою по своему усмотрѣнію; но что говоритъ законъ? Онъ указываетъ только два состоянія для совершеннолѣтнихъ людей: *дѣвство*,—по природному расположенію, или свободному подвигу для высшихъ цѣлей жизни и для болѣе свободнаго служенія спасенію людей (Мат. 19, 12),—или же *законное супружество*, заключаемое въ свое время по слову Апостола: „въ избѣжаніе блуда каждый имѣй свою жену и каждая имѣй своего мужа“ (1 Кор. 7, 2). Средняго здѣсь ничего нѣтъ. Кто не ведетъ жизнь чистую, дѣвственную, тотъ ведетъ распущенную и преступную. И вотъ отъ этихъ холостыхъ людей (вмѣстѣ съ нарушителями супружеской вѣрности) наполняются воспитательные дома незаконными дѣтьми и канавы—подкидышами; а поздніе супруги, развратившись сами въ холостой жизни, потомъ развращаютъ и своихъ женъ, вносятъ въ семейства болѣзни и раждаютъ дѣтей слабосильныхъ и бездарныхъ, подготавливая такимъ образомъ то вырожденіе народовъ, которымъ нынѣ озабочены благонамѣренныя служители науки.

Необычно и тяжело на церковной кафедрѣ разбирать тѣ мысли и выраженія, которыми оправдываютъ себя люди, избѣгающіе законнаго супружества. Но когда открыто нарушаются законы и порицаются правила христіанской нравственности, мы по примѣру древнихъ отцовъ церкви должны также открыто защищать ихъ и обличать заблужденія. Намъ могутъ упрекнуть въ томъ, что мы повторяемъ въ храмѣ насмѣшливыя и неприличныя выраженіе этихъ порицателей христіанской семейной жизни; но эти выраженія произносятся ими и внѣ храма въ христіанскомъ же обществѣ, которое само по себѣ есть церковь, между членами ея, которыхъ слово Божіе называетъ „живыми храмами Божіими“ (2 Кор. 6, 16). По этому, если тамъ употребляются эти выраженія на соблазнъ слушающимъ: то здѣсь нужно разбирать и обличать ихъ ложь и неприличіе для предостереженія добрыхъ христіанъ. Если мы въ обыденной жизни по привычкѣ равнодушно выслушиваемъ подобныя выраженія: то здѣсь, при добромъ настроеніи и пробужденіи нашей совѣсти, мы скорѣе устыдимся притупленія нашего нравственнаго чувства и растлѣнія нашихъ нравовъ.

Говорятъ: „нынѣ трудно найти хорошую жену: это *лоттерей*, въ которой нельзя надѣяться получить выигрышъ“. Сколько легкомыслія и несправедливости въ этомъ, такъ часто повторяемомъ выраженіи! Во первыхъ, это ложь и оскорбленіе нашихъ соотечественницъ. Народъ нашъ по милости Божіей не такъ развращенъ, чтобы въ средѣ его нельзя было найти добрую супругу. Многія тысячи христіанскихъ браковъ, заключаемыхъ у насъ ежегодно, свидѣлствуютъ, что не рѣдкость у насъ добрыя дѣвицы и честные юноши, изъ которыхъ составляются счастливыя супружества и благочестивыя семейства. Эта фраза есть изобрѣтеніе людей новаго

времени; слѣдовательно, она относится и къ невѣстамъ ихъ круга. Спрашивается: за чѣмъ же вы, проповѣдники новыхъ ученій, такъ развратили умственно и нравственно современныхъ дѣвицъ, что не надѣетесь найти между ними добрую жену? Виноваты въ этомъ вы сами; не оправдывайте этимъ своей безпорядочной жизни. Кто дѣйствительно убѣжденъ въ испорченности современной женщины, и желаетъ имѣть добрую супругу, тотъ пусть вспомнитъ изъ начальныхъ уроковъ Закона Божія, какъ Авраамъ для Исаака и Исаакъ для Иакова, опасаясь женщинъ Ханаанскихъ, брали невѣсть въ своемъ племени, гдѣ сохранилась вѣра въ Бога истиннаго. Ищи жену не изъ дочерей ханаанскихъ нашего времени, а въ добрыхъ христіанскихъ семействахъ, христіанскаго воспитанія, — и будешь съ выигрышемъ.

Говорятъ: „я не люблю семейныхъ непріятностей и заботъ, ухаживанія за больными, крика дѣтей и пр“. Спрашивается: что же вы любите? Вамъ чужда законная, вѣрная, безкорыстная супружеская любовь, вамъ не желательно пробужденіе въ вашемъ сердцѣ родительскихъ чувствъ, которыми счастливо человечество, которыя движутъ всякое созданіе Божіе, всякую маленькую птичку къ продолженію рода своего въ исполненіе воли Создателя. Вы любите свободу въ удовольствованіи всѣхъ своихъ плотскихъ желаній, вы любите проживать всѣ свои средства единственно для своихъ удовольствій; вы, какъ человѣкъ свободный, съ самодовольною улыбкою смотрите на заботы своихъ сослуживцевъ и знакомыхъ, подвергающихъ себя лишениямъ для прокормленія семействъ и воспитанія дѣтей. Итакъ, если нѣтъ въ васъ стремленія къ жизни дѣвственной, если нѣтъ у васъ непреодолимыхъ препятствій ко вступленію въ законный бракъ: не оправдывайте

себя софизмами и красными словами; вы *эгоистъ*, исключеніе изъ рода человѣческаго.

Но есть возраженія противъ своевременнаго супружества болѣе честныя и повидимому основательныя. Говорятъ: „нынѣ такъ трудно прилично содержать семейство, и особенно такъ дорого воспитаніе дѣтей“. Что можно сказать на это? Трудно идти противъ направленій въ образѣ мыслей и порядкѣ жизни, складывающихся вѣками и обнимающихъ цѣлые народы, и тѣмъ болѣе противъ обычаевъ, получившихъ силу закона, хотя время и обнаруживаетъ ихъ крайности, внутреннюю ложь и нравственный вредъ. Къ несчастію, на основаніи ихъ обсуждается и даже во имя ихъ отвергается и признаваемая истина. И на убѣжденія обратиться на истинный путь отвѣчаютъ: „невозможно, потому что всѣ такъ думаютъ и всѣ такъ живутъ“. Но обращайтесь къ исторіи. Было ли когда нибудь время, чтобы христіане не встрѣчали никакихъ препятствій и затрудненій въ исполненіи воли Божіей? Поставьте въ своемъ умѣ и совѣсти заповѣди Божіи выше всякихъ учрежденій и обычаевъ человѣческихъ, стремитесь прежде всего къ исполненію ихъ, и тогда Богъ будетъ за васъ, и раздвинется предъ вами всѣ препятствія къ благоустроенію вашей жизни, по слову Апостола, сказанному во время кровавой борьбы христіанства съ язычествомъ: *сія есть побѣда побѣдившая міръ,—вѣра ваша* (1 Іоан. 5, 4). Почитайте „прилично“ не такую жизнь, которая давала бы вамъ видное положеніе въ этой легкомысленной толпѣ, гонящейся за всякими новинками и удовольствіями, а такую, которая бы соотвѣтствовала твердости вашихъ нравственныхъ правилъ и вашимъ средствамъ, которая своею правильностію и отчетливостію пріобрѣтала бы вамъ уваженіе разумныхъ людей и давала вамъ спокойствіе духа, даже при недостаткахъ, и надежду на

лучшее будущее подъ кровомъ Промысла Божія. Сохраняйте до брака цѣломудріе, отвергая съ презрѣніемъ лукавыя совѣты, противорѣчащіе вѣковымъ опытамъ христіанской жизни, будто это вредно для молодыхъ людей,—и вы будете имѣть даровитыхъ дѣтей, которымъ не откажутъ въ образованіи. Дайте имъ съ дѣтства чрезъ соблюденіе уставовъ церкви твердое христіанское настроеніе, чтобы они были благочестивы, честны, воздержны, скромны, трудолюбивы, почтительны; тогда всѣ отдадутъ имъ предпочтеніе предъ тѣми образованными людьми, которымъ нынѣ нельзя довѣрить казеннаго или хозяйскаго сундука. Скоро честность будетъ дороже образованія. Приучайте дѣтей вашихъ больше къ умѣренности и даже лишеніямъ, съ которыми всегда можно встрѣтиться въ жизни, нежели къ удовольствіямъ, которыя не для всѣхъ доступны. Тогда почва подъ вами будетъ тверда, и испытанія, какія приведется вамъ встрѣтить въ жизни, вы примете отъ руки Божіей съ вѣрою, что *любящимъ Бога вся поспѣшествуютъ во благое* (Рим. 8, 28). А дарованіе дѣтей,—кому много, кому мало,—это дѣло Божіе, въ Его же рукахъ жизнь и судьба каждаго изъ нихъ. Они больше Божіи, нежели ваши; Онъ любитъ ихъ больше, чѣмъ вы. Довѣрьте же ихъ Ему и не отнимайте ихъ у Него вашимъ невѣріемъ, вашимъ небреженіемъ, и вашими пороками.

Но вотъ о чемъ нельзя говорить съ церковной каѳедры,—это о преступленіяхъ, которыя нынѣ многими совершаются съ цѣлію не имѣть дѣтей, или имѣть ихъ меньше. И ради чего совершаются эти преступленія? Ради избѣжанія болѣзней рожденія, ради собственнаго покоя и безпрепятственности въ удовольствіяхъ, для избѣжанія необходимости раздѣлить кусокъ хлѣба съ дѣтьми, которыя могутъ родиться, и изъ опасенія трудовъ при ихъ воспитаніи. Эти преступленія знаютъ тѣ,

которые имъ научаютъ и помогаютъ въ ихъ совершеніи; знаютъ тѣ, которые совершаютъ, и тѣ, которые тайною и мнимою безнаказанностію соблазняются къ ихъ совершенію. Всѣмъ этимъ преступленіямъ принадлежитъ одно имя: *дѣтубійство*. Но нашъ вѣкъ идетъ дальше. Оказались философы, называемые *пессимистами*, которые, не находя выхода изъ бѣдствій жизни, порождаемыхъ ложными ученіями и крайнимъ разливомъ плотскихъ страстей, начинаютъ проповѣдывать, что не стоитъ жить и всему роду человѣческому, что надобно желать его прекращенія...

Такъ постепенно и незамѣтно народы христіанскіе, теряя вѣру въ Спасителя нашего Господа Иисуса Христа и послушаніе святымъ Его заповѣдямъ, ниспадають въ бездну зла и отчаянія, въ которой погрязаль древній образованный міръ язычeskій, и изъ которой Иисусъ Христосъ извлекъ человѣчество. И вотъ теперь, когда намъ можно было бы радоваться, что наступило время, для нашего народа его вѣру, которую онъ хранилъ по преданію въ простотѣ сердца, и то благочестіе, которое Онъ содержалъ по доброму навыку,—освѣтитъ знаніемъ и ввести въ разумныя убѣжденія,—теперь именно и приходится трепетать за его будущность. Молитесь, православные христіане, вѣрные завѣтамъ нашей святой Церкви, да укрѣпите Господь въ борьбѣ съ заблужденіями и пороками вѣка нашихъ правителей, да разумитъ и умудритъ нашихъ учителей и писателей, и да охранитъ своею благодатію сердца нашихъ дѣтей, нашихъ юношей и дѣвицъ.—Аминь.

Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій.

Вѣрою разумѣваемъ (Евр. 11, 3).
Корень премудрости, еже боятися Господа
(Сирах. 1, 20).
Разумъ премудраго яко потопъ умножится
(Сирах. 21, 16).

(Окончаніе) *).

Предметъ нравственнаго богословія, не говоря уже о томъ, что былъ въ свое время для преосв. Теофана предметомъ систематическаго изложенія по обязанности, на академической кафедрѣ, ближе стоялъ и къ общему складу личнаго характера преосв. Теофана, и къ его литературнымъ, если можно такъ выразится, симпатіямъ и наклонностямъ и, наконецъ, къ общему тону его учено-литературной дѣятельности. То, что продумано и выработано было въ этомъ отношеніи во время оно, въ 1844—1847 годахъ, и что въ печатномъ видѣ появлялось подъ названіемъ *Писемъ о христіанской жизни* и въ приложеніяхъ къ нимъ, преосв. Теофанъ, на закатѣ дней жизни своей, изложилъ въ системѣ и чрезъ Аѳонцевъ издалъ въ свѣтъ подъ извѣстнымъ уже намъ заглавіемъ: *Начертаніе христіанскаго правоученія*. „У меня что?—писалъ преосв. Теофанъ къ О. С. Бурачекъ отъ 21 августа 1890 года.—Только что кончилъ переладъ Писемъ о христіанской жизни. 3 и 4 выпуски будутъ не въ видѣ Писемъ, а въ видѣ обычной систематической книги, подъ новымъ названіемъ: *Начертаніе Христіанскаго правоученія*.—Выпускъ первый и второй останутся по старому Письмами, и съ прежними прибавленіями, исклю-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1894 г., № 25.

чая аскет. статей,—взятыхъ изъ отечниковъ обители св. Саввы, что близъ Іерусалима,—кои выйдутъ особою книжкою, подъ названіемъ: *Сборникъ аскет. ст.* и проч.—Письма обоихъ выпусковъ и прибавленія въ одной книгѣ изданы будутъ.—Три книги: *Начертаніе*,—*Письма*,—*Сборникъ*—новыя по именамъ, а по содержанію... Помните поговорку: горохъ жареный, горохъ паренный... и прочіе горохи до 12... ¹⁾ Впрочемъ есть прибавки... въ началѣ *Начертанія*,—и порядочныя...—Все отослано Аѳонцамъ, кои теперь издають мои книги... и продають.—Найдутъ ли читателей сіи книги?—Желательно, чтобъ нашлись таковыя для *Начертанія* особенно. Это *Начертаніе* было составлено еще въ 46—7 годахъ. Степанъ Онисимовичъ, ²⁾ прочитавъ его, восхитился,—и воодушевилъ меня на преподаваніе. Это мои академическіе уроки, какъ и: *Путь ко спасенію* ³⁾. И отъ 19 февраля 1891 года къ тому же лицу: „Написавши напечатанное теперь,—въ простой, а не въ формѣ писемъ,—я давалъ просмотрѣть тетради Степану Онисимовичу. Прочитавши, онъ пріѣхалъ въ Академію ⁴⁾, и расхвалилъ восхитительно. Для меня это было очень воодушевительно“ ⁵⁾. „Съ того времени,—продолжаетъ за тѣмъ самъ авторъ *Начертанія*,—много прошло не дней и мѣсяцевъ, а годовъ—45 лѣтъ,—и во взглядахъ произошла большая перемѣна. Найдется ли кто теперь, какъ Степанъ Онисимовичъ?! ⁶⁾ Въ С. П. Б. впрочемъ есть не одинъ іерей Божій изъ числа слушавшихъ эти уроки. Найдутъ ли они что знакомое въ содержаніи книжки сей?—Сколько иныхъ впечатлѣній имѣли они,—и сколько думъ передумали о подобныхъ же предметахъ?—Не дивно, если не исполнять, а на иное, можетъ быть, и покояются. Услышавъ

¹⁾ Здѣсь опять—обычная скромность преосв. Теофана въ сужденіи о своихъ трудахъ.

²⁾ Бурачекъ, редакторъ-издатель „Маяка“ (1840—1845 гг.), скончавшійся 26 декабря 1876 года, въ чинѣ генералъ-лейтенанта.

³⁾ Письмо изъ невзданныхъ.

⁴⁾ С.-Петербургскую, духовную.

⁵⁾ Изъ письма, также еще невзданнаго доселѣ.

⁶⁾ С. О. Бурачекъ, при глубинѣ ума, многосторонности образованія и обширности эрудиціи, обладалъ и еще одною драгоценною и рѣдкою въ то время для его (свѣтскаго) положенія чертою: онъ былъ истинный христіанинъ и не уступалъ любому богослову въ обширности и глубинѣ своихъ богословскихъ познаній.

или увидѣвъ это, кричите за Степана Онисимовича: о tempoга, о погес!“¹⁾ Однако и во всемъ этомъ, какъ въ другихъ случаяхъ, видно болѣе свойственное автору Начертанія смиреніе, нежели дѣйствительное положеніе дѣла. Его „Начертаніе христіанскаго правоученія“, какъ систематическій научный курсъ, нисколько не уступаетъ наилучшимъ современнымъ курсамъ православнаго нравственнаго богословія, а во многомъ даже и преимуществуетъ предъ ними. Оно раздѣляется на двѣ части, изъ коихъ первая заключаетъ въ себѣ общія разсужденія и положенія о нравственно-христіанской жизни, а вторая представляетъ въ себѣ самую жизнь христіанина, „какъ ей слѣдуетъ быть“, или иначе, предлагаетъ правила жизни христіанина, какъ христіанина, и какъ лица, находящагося иногда въ разныхъ состояніяхъ и положеніяхъ (отсюда обязанности семейныя, церковныя и гражданскія). Прибавленіе новое по сравненію съ „Письмами о христіанской жизни“, согласно приведеннымъ въ свое время словамъ самого преосв. Теофана изъ предисловія къ „Начертанію“ заключается въ первой части, и изложено подъ заглавіемъ: „Основы христіанской жизни“, которыя, по автору, суть: а) Воплощенное домостроительство; б) Живое общеніе съ Церковію и в) Норма христіанской жизни. Кромѣ того и во всѣхъ остальныхъ отдѣлахъ форма писемъ совершенно устраниена и все содержаніе ихъ изложено въ строгой системѣ. Нисколько не уступая извѣстнымъ курсамъ нравственнаго богословія (напр. Солярскаго, Халколиванова и другихъ, не говоря о прежнихъ)²⁾ и въ полнотѣ изложенія предмета и въ строгости системы, даже болѣе ихъ твердо опираясь на словѣ Божіемъ и святоотеческихъ писаніяхъ и отличаясь отъ нихъ развѣ лишь, съ одной стороны, изъ принципа, возможнымъ уменьшеніемъ значенія философскихъ стихій въ системѣ, а съ другой своеобразнымъ по мѣстамъ стилемъ рѣчи и терминологіи, „Начертаніе“ имѣетъ значительное преимущество предъ нами особенно приведеніемъ руководственныхъ указаній изъ аскетическихъ писаній, житій святыхъ и пѣснопѣній право-

¹⁾ Изъ того же, неизданнаго доселѣ, письма отъ 19 февраля 1891 года.

²⁾ Какъ напр. извѣстному прежде учебнику протоіерея І. С. Кочетова: *Четырнадцать ученій отъ*

славнаго христіанскаго богослуженія, прославляющихъ добродѣтель. Это и не удивительно; ибо святитель Теофанъ, можно сказать, всю жизнь свою посвятилъ всестороннему изученію слова Божія, святоотеческихъ и особенно аскетическихъ писаній, самъ будучи строгимъ аскетомъ и живя истинно церковною жизнію. А глубина психологическаго анализа, также часто опирающагося на указанія и примѣрахъ св. отцевъ—подвижниковъ, съ избыткомъ вознаграждаетъ въ „Начертаніи“ упомянутый и лишь кажущійся недостатокъ,—недостатокъ философскаго элемента въ немъ, такъ какъ авторъ, и не чуждаясь, когда нужно, этого элемента, желалъ однако, чтобы его система представляла въ себѣ именно *христіанское* правоученіе, а не правоученіе философское (стран. 7) ¹⁾.

Наконецъ, что касается до богословія полемическаго или обличительнаго, сравнительнаго, то, хотя и нерѣдко встрѣчаются въ писаніяхъ преосв. Теофана обличенія и папизма ²⁾, и протестантства ³⁾, и какъ мы видѣли, раскола старообрядства и др., однако все это отнюдь не систематическіе курсы обличительнаго богословія, по подобію курса нравственнаго богословія, а лишь отдѣльные случаи обличенія. Мимоходомъ указали мы въ этомъ отношеніи, какъ на исключеніе, лишь на его *Письма къ одному лицу въ С.-Петербургѣ по появленіи тамъ новаго учителя вѣры*. Но и эти *Письма*, уже по тому самому, что суть „Письма“ не суть система. При всемъ томъ, кто внимательно всмотрится въ нихъ, тотъ увидитъ, подобно тому какъ въ „Письмахъ о христіанской жизни“, своего рода систему, послѣдовательность. Письма эти писаны были, какъ мы и замѣтили въ свое время, противъ суетумудрія Пашкова и Пашковцевъ, послѣдователей Редстока. Прежде, нежели писать

¹⁾ Такимъ образомъ на сколько упомянутымъ выше, въ примѣчаніи, доказательствами бытія Божія, кромѣ догматическаго, захватывается отчасти и область основнаго богословія, на столько и этимъ психологическимъ анализомъ снова затрагивается область философіи.

²⁾ См. напр. *Мысли на каждый день года по Церк. Чт. изъ Слова Божія* стр. 402 и др.

³⁾ О протестантствѣ, такъ же какъ и о папизмѣ, см. въ проповѣдяхъ преосв. Теофана собранія 1859 г. стр. 22 и дал. и др., *Слова къ Тамб. пасты*, выи. 1, стр. 181 и дал. и др.; *Письма о духовной жизни*, стр. 153, 165 и др.

противъ него означенныя „Письма“, преосв. Теофанъ, ревность котораго по Бозѣ была очень встревожена этимъ суемудріемъ, болѣе того, этою новою ересью, сдѣлалъ обстоятельныя развѣдки о ней и о самомъ виновникѣ ея появленія, и потомъ уже рѣшилъ дѣйствовать противъ нея силою обличительнаго слова. Еще отъ 3 марта 1880 года писалъ онъ въ Петербургъ къ упомянутой выше О. С. Бурачекъ: „У меня есть покорнѣйшая просьба къ Евгенію Ст—чу, или Павлу Ст—чу, ¹⁾ или къ обимъ. Дѣло вотъ въ чемъ. Есть тамъ какой-то Пашковъ, —ученикъ Редстока и распространитель его ереси.—Береть на него лютость, но пронять его нечѣмъ, потому что не знаю его суемудрія.—Отъ писавшихъ о немъ я знаю нѣсколько его фразъ; но чтобы полно его понять,—надо бы по больше узнать. Вотъ мнѣ и пришло на мысль попросить кого либо изъ кавалеровъ ²⁾. а то и обимъ, чтобы развѣдали. Сдѣлать это удобно. Въ домѣ Пашкова, кажется, въ воскресенье вечеромъ, бывають такъ называемыя чтенія, гдѣ онъ, читая Евангеліе или еще что, разлагольствуетъ въ духѣ своего мудрованія. Входъ тогда всѣмъ открытъ. Такъ вотъ и забрались бы туда кавалеры для рекогносцировки. Не разъ побыть, а подолже походить, съ самимъ Пашковымъ завести рѣчь,—и выпытать. Онъ толкуетъ только: покайтесь и вѣруйте въ Евангеліе.—Но что за этою хорошею ширмою скрывается, того онъ не говоритъ.—Говоря о Спасителѣ, къ себѣ привлекаетъ... а когда увлечетъ,—секту собьетъ.—Настойтъ крайняя нужда,—разоблачить его... А для этого надо его растребушить, надо вызвать сокровенныя его вѣрованія. Вотъ планъ для этого... Дѣйствуетъ кто либо изъ кавалеровъ.—Первое или и второе посѣщеніе—слушательное: только дать себя замѣтить. Потомъ, какъ иные изъ приходящихъ обращаются къ нему съ вопросами, обратиться и себѣ—съ какимъ либо простенькимъ,—въ другой разъ помудреѣе... и такъ далѣе... и вытянуть такимъ образомъ его признанія. Напр. онъ говоритъ: кайтесь.—Можно спросить: а исповѣдаться надо ли?—Нужно ли получить раз-

¹⁾ Евгеній Степановичъ и Павелъ Степановичъ—сыновья помянутаго выше Ст. Он. Бурачка, доселѣ здравствующіе.

²⁾ Т. е. упомянутыхъ Е. С. и П. С. Бурачекъ.

рѣшеніе?—и под. Исповѣдавшись надо ли причаститься?—Я полагаю, что онъ о тайствахъ худо понимаетъ,—также о церкви, о святыхъ... Но все это у меня заключенія отъ Редстока. Надо бы отъ него самого услышать.—Такъ вотъ моя просьба! Все услышанное, —прійти домой и записать,—а потомъ на Вышу прислать, а Выша будетъ книжки писать, или брошюрки, по услышанному, или одну книгу: Разоблаченный Пашковъ. Мнѣ думается что задача сія очень не мудрена,—а многополезна. Вотъ и прошу покорно о семъ кавалеровъ. И вы уговорите ихъ сдѣлать это, всенепремѣнно. Разговоры вестъ безъ возраженій будто искренно вѣрующему... а то зарядъ пропадетъ ¹⁾. Между тѣмъ на основаніи уже ранѣ сообщенныхъ фразъ Пашкова преосв. Теофанъ написалъ свое первое, большое по объему, письмо противъ него и напечаталъ его въ мартовской книжкѣ *Душеполезнаго Чтенія* за 1880 годъ. Получивъ оттиски этого письма и посылая нѣсколько экземпляровъ ихъ семейству Бурачекъ, Выщенскій затворникъ отъ 27 марта того же года писалъ О. С. Бурачекъ: „Посылаю Вамъ 15 экземпляровъ оттисковъ письма противъ душегубца Пашкова, съ покорнѣйшею просьбою—вручить ихъ Генералиссимусамъ и Генераль-адмираламъ ²⁾ съ строжайшимъ наказомъ—распространить ихъ среди лицъ, затронутыхъ зловредными мудрованіями означеннаго архіеретика.—Вамъ самимъ тутъ нечего читать,—развѣ на поглядѣнье оставьте себѣ одинъ... и кавалеры тоже, а прочее все пусть раздадутъ, да не зря, а чтобъ въ цѣль попадало.—Вотъ о чемъ я просилъ-то кавалеровъ,—чтобъ доставляли матеріалы для подобныхъ писемъ.—У меня есть еще фразы двѣ-три означеннаго бѣса, но ихъ мало для письма. И вотъ жду отъ кого либо. Подайте Христа ради. Доложите Евгенію и Павлу Степановичамъ что требуются—не общія протестантскія бредни, а именно фразы самого Пашкова—въ родѣ той, что въ письмѣ: Исповѣдуй Христа, и Онъ вселится въ тебя ³⁾. Пожалуйста убѣдите ихъ взяться за это

¹⁾ Изъ письма также не изданнаго.

²⁾ Все тѣмъ же Е. С. и П. С. Бурачкамъ. Изъ нихъ П. С. Бурачекъ по чину контръ-адмиралъ.

³⁾ См. *Духов. Чтен.* 1880, I, 323 и отдѣльн. изд. (Спб. 1881) стр. 24.

дѣло¹⁾. И Бурачки, въ союзѣ съ однимъ изъ давнихъ же со-
трудниковъ „Маяка“, извѣстнымъ ревнителемъ православія, Н.
В. Елагинымъ²⁾, котораго также и о томъ же просилъ преосв.
Феофанъ, и другими лицами въ Петербургѣ, прислали на Вышу
всѣ главнѣйшіе пункты лжеученія Пашкова въ его собствен-
ныхъ фразахъ; а преосв. Феофанъ, въ виду этихъ сообщеній,
составилъ новыя письма въ обличеніе того же лжеученія. И
такихъ писемъ вышло семь. Въ виду важности ихъ содержа-
нія и въ видахъ наибольшаго распространенія ихъ въ обще-
ствѣ въ качествѣ противоядія зловредному дѣйствию лжеученія
Пашкова, они были перепечатаны отдѣльными оттисками въ
весьма значительномъ числѣ экземпляровъ³⁾ по опредѣленію
Святѣйшаго Синода въ синодальной типографіи (Сп. 1881)⁴⁾.
Получивъ значительное число экземпляровъ и въ свое соб-
ственное распоряженіе, преос. Феофанъ, посылая десять экземп-
ляровъ ихъ въ Кіевъ на имя протоіерея Н. И. Флоринскаго,
писалъ къ сему послѣднему отъ 24 августа 1881 года: „Посы-
лаю вамъ десятокъ писемъ въ С.-Петербургѣ. Раздайте ихъ
старымъ знакомымъ... а то и по городу—не духовнымъ, для
которыхъ, по вашему суду, бесполезно прочесть ихъ. Это
противъ Пашкова, который есть злѣйшій молоканинъ и хлысть,
у котораго ни Церкви, ни таинствъ, ни священства, ни мо-
литвословій,—ничего нѣтъ. Кайся, вѣруй въ Господа и живи
добрѣ—и все тутъ. Прочее все по боку. Съ этою проповѣдію
онъ развѣзжаетъ всюду. И у себя дома собираетъ... и многихъ
уже сбилъ съ толку... Вотъ-вотъ объявить секту. Другая, по-
бочная съ нимъ, секта есть „апостольская община“. И та въ
Питерѣ имѣетъ ходъ. Вотъ и знайте. Все это ваше дѣло,—
разумію дѣйствующее священство,—хлопотать и противодѣй-
ствовать! А я не за свое дѣло взялся. Мое дѣло—сидѣть и

1) Письмо также въ не изданныхъ.

2) Статьи Н. В. Елагина въ „Маякѣ“ см. за 1842 г. т. III, матеріаловъ, стр.
20 и дал., т. VI, проза, стр. 1 и дал. и др.

3) Судя по неизданному письму преосв. Феофана къ О. С. Бурачекъ отъ 18
мая 1880 года, 20 тысячъ экземпляровъ.

4) По вопросу о борьбѣ съ тѣмъ же Пашковымъ, ради писанія писемъ про-
тивъ него преосв. Феофанъ высказывается и въ Письмахъ къ О. С. Бурачекъ
еще отъ 21 апрѣля 1880 года, 10 ноября 1880 и 27 июля 1881 года.

четки перебирать ¹⁾). Въ этомъ письмѣ, также, какъ и въ раньше приведенныхъ письмахъ О. С. Бурачекъ, уже ясно намѣчены основныя черты лжеученія Пашкова, противъ которыхъ должны были быть направлены и самыя *Письма* преосв. Теофана. И дѣйствительно, не смотря на не систематическій характеръ ихъ какъ „писемъ“, не смотря на то скромное заявленіе и самого ихъ автора, что составляя ихъ, онъ „не за свое дѣло взялся“, въ нихъ мы находимъ, какъ и замѣчали выше, послѣдовательное обличеніе „Пашковщины“ ²⁾). И именно, въ первомъ, самомъ большемъ, письмѣ излагаются общія положенія о лжеученіи Пашкова и обличеніе основныхъ его пунктовъ, т. е. раскрывается значеніе его среди другихъ лжеученій и сектъ, съ запада къ намъ пришедшихъ, его отношеніе къ выродившейся изъ папизма протестантизмѣ съ одной и — къ молоканству и хлыстовщинѣ съ другой стороны, и проч., съ обличеніемъ, какъ мы сказали, основныхъ его пунктовъ, въ виду собственныхъ фразъ Пашкова, и съ обстоятельнымъ изложеніемъ, въ противоположность имъ, православнаго ученія по предметамъ содержанія ихъ, по вопросамъ такимъ: достаточно ли для спасенія брать изъ Евангелія лишь слова: *покайтесь и отруйте* ³⁾? Можно ли увѣрять безъ проповѣдающаго ⁴⁾? и т. д. А въ послѣдующихъ шести письмахъ обличаются болѣе частныя пункты лжеученія Пашкова, также на основаніи словъ его (позже доставленныхъ на Вышу Петербургскими знакомыми преосв. Теофана), и также съ изложеніемъ, въ противоположность имъ, истиннаго, православнаго ученія по предметамъ содержанія ихъ, какъ то: о благодати св. Духа, о которой совсѣмъ умалчиваетъ Пашковъ при разсужденіяхъ о спасеніи;—о таинствахъ и обрядахъ, установленныхъ церковію и, на ряду съ личными подвигами каждаго члена церкви, также необходимыхъ для спасенія и

¹⁾ *Воскр. Учен.* за 1894 г., №№ 37—38, стр. 623.

²⁾ Выраженіе самого преосв. Теофана въ письмѣ къ О. С. Бурачекъ отъ 27 марта 1880 года.

³⁾ Отвѣтъ у преосв. Теофана на этотъ вопросъ дается отрицательный и доказывается, что для спасенія требуется не только вѣра, но и жизнь по вѣрѣ и заповѣдямъ и благодать.

⁴⁾ При этомъ естественно раскрывается у преосв. Теофана мысль о богоучрежденности папства.

проч. ¹⁾—Обличаетъ нерѣдко святитель Теофанъ и въ другихъ своихъ писаніяхъ иныя лжеученія, кривотолкованія и суетноудрїя, также какъ и „о грѣхѣ“ (его собственное выраженіе) въ писаніяхъ православныхъ учителей, защищая вѣковѣчныя истины древнеправославнаго ученія; но все это имѣетъ еще менѣе системы изложенія, нежели разсмотрѣнныя „письма“ противъ Пашкова. А за тѣмъ и вообще говоря, будучи извѣстенъ какъ проповѣдникъ, преосв. Теофанъ отнюдь не столько оставилъ по себѣ память какъ богословъ—систематикъ, сколько какъ *истолкователь источниковъ богословія*—Св. писанія и св. преданія, преимущественно же святоотеческихъ писаній, при чемъ подъ истолкованіемъ послѣднихъ мы разумѣемъ и главнѣйшій съ этой стороны трудъ его—переводъ ихъ на русскій языкъ, именуя его и съ этой стороны истолкователемъ на томъ же основаніи, на какомъ переводчики св. писанія Ветхаго Завета съ еврейскаго на греческій языкъ именуются LXX-ю толковниками (*ἐρμηνευταί, interpretes*).

Въ томъ самомъ письмѣ своемъ къ С. О. Бурачку отъ 29 апрѣля 1875 года, изъ котораго выдержку мы приводили раньше въ доказательство мысли о предложеніи и предположеніи составить катихизисъ и текстъ котораго мы тогда привели далеко не весь, преосв. Теофанъ, если мы припомнимъ, смиренно изъясняя причины неосуществленія этого предположенія, говорилъ между прочимъ: „И добро бы дѣло дѣлалъ, а то баклуши все билъ. Благо что попалось подъ руки толкованіе и самъ не знаю какъ наткнулся на него... и пошло по немногу. Идетъ седьмое посланіе—къ Римлянамъ. Но я немножко приостановился. Приѣлась эта пища: все стерляди, да стерляди!—И взялся кое-что поддѣлать въ родѣ отдыха.—Я составлю еще *Добротолубіе*—по образцу того²⁾; но *новое*. Одинъ томъ готовъ.—Тутъ Антоній вел.,—Макарій, Маркъ, Исаія, Евагрій... порядочная книжка выйдетъ.—А теперь для отдыха—второй томикъ скорпать думаю.—Тутъ будутъ уставы—Пахомія вел., Василия вел.,

¹⁾ Въ положительной части содержанія „Писемъ“ излагается много важнаго и для догматическаго и нравственнаго богословія, о чемъ сраб. *Церк. Вѣстн.* 1894 г. № 4.

²⁾ Стараго, заключающаго четыре части въ одной книгѣ. (2 изд. М., 1822).

Кассіана, Венедикта... и еще кто попадется ¹⁾). Эта работа не головоломная,—но копоткая. Всяко—ее надо кончить. Такъ задумано.—Слышу—слышу!—Ишь взялся за что?—Катихизисъ бы?—Катихизисъ послѣ.—Протолкуемъ весь новый завѣтъ,— за тѣмъ Псалтирь,—притчи, Пророковъ. И тогда уже катихизисъ.—Да,—а жить-то сколько осталось?! Ужь седьмой десятокъ пошелъ ²⁾).—Что успѣемъ. Живъ живое гадаеть; а смерть придетъ,—милости просимъ ³⁾—Въ этомъ письмѣ ясно указывается какъ планъ задуманнаго истолкованія помянутыхъ источниковъ богословія, такъ и значеніе этого дѣла, по мысли преосв. Теофана не маловажное, хотя и не головоломное, особенно въ отношеніи къ святоотеческимъ писаніямъ. Но само собою разумѣется, въ 1875 году преосв. Теофанъ и самъ еще не могъ знать, что выйдетъ въ дѣйствительности изъ этого его дѣла, протянувшагося почти до самой его кончины. А дѣло оказалось и серьезное, и большое, и весьма важное. Кромѣ упоминаемыхъ въ письмѣ толкованій на новый завѣтъ, преосв. Теофанъ осуществилъ значительную долю своихъ предположеній и относительно Ветхаго Завѣта; Добротолюбіе разрослось въ цѣлыхъ пять большихъ томовъ, да еще съ прибавкомъ такого же тома изъ тѣхъ самыхъ иноческихъ уставовъ, которые преосв. Теофанъ по началу хотѣлъ было вмѣстить во второй томъ, и т. д.

Въ отношеніи къ истолкованію перваго и важнѣйшаго источника богословія, священнаго писанія, преосвящ. Теофанъ въ своихъ писаніяхъ оставилъ не только памятники самаго истолкованія его, но и рѣшеніе одного изъ существеннѣйшихъ принципіальныхъ вопросовъ съ этой стороны, не говоря о введеніяхъ въ истолкованныя книги или части св. писанія, также изобилующихъ серьезными исагогическими свѣдѣніями и научными данными. Въ этихъ введеніяхъ, по обычаю краткихъ, преосв. Теофанъ, какъ уже было отмѣчено учеными цѣнителями его трудовъ, „умѣетъ въ немногомъ,

¹⁾ Это, если мы не забыли, первоначальное предположеніе о 2-мъ томѣ осуществилось потомъ иначе.

²⁾ Преосв. Теофанъ родился 10 января 1815 года.

³⁾ Письмо изъ числа неизданныхъ доселѣ.

—какъ всегда, такъ и въ данномъ случаѣ,—сказать многое, съ полнымъ научнымъ авторитетомъ и основательностію¹⁾. Что же касается до рѣшенія одного изъ существеннѣйшихъ принципиальныхъ, какъ мы сказали, вопросовъ, то мы разумѣемъ вопросъ о сравнительномъ достоинствѣ и значеніи греческаго перевода LXX толковниковъ и еврейскаго мазоретскаго текста въ дѣлѣ передоженія книгъ Св. Писанія Ветхаго Завета на русскій языкъ. Мы уже видѣли раньше, какъ сильно ратовалъ въ этомъ отношеніи преосв. Теофанъ въ защиту издревле употребляемаго въ православной церкви перевода LXX и противъ предпочтенія ему еврейскаго мазоретскаго текста въ своихъ статьяхъ: *По поводу изданія священныхъ книгъ Ветхаго Завета въ русскомъ переводѣ*: — *О нашемъ долѣ держаться перевода 70 толковниковъ* и др. Въ этомъ отношеніи преосв. Теофанъ твердо держался на почвѣ святоотеческихъ преданій православнаго востока и взглядовъ своей, Кіевской, школы, такъ какъ, извѣстно, такого же взгляда на дѣло держались: Кіевскій митрополитъ Филаретъ²⁾, питомецъ Кіевской академіи архієпископъ Херсонскій Димитрій³⁾ и др. Основныя положенія этого взгляда преосв. Теофанъ высказалъ въ первой же статьѣ своей по настоящему вопросу: *По поводу изданія св. книгъ В. С. въ русскомъ переводѣ*. „Мы—сыны Церкви православной,—говоритъ онъ здѣсь. Чтимъ, что она почтила, и чуждаемся того, чего она чуждалась и чуждается. А она не знала и не знаетъ еврейской Библии. Съ самаго начала отъ Апостоловъ, чрезъ всѣ соборы, и доселѣ держалась и держится она Библии въ переводѣ 70-ти. И намъ эту чтить и за эту держаться должно всѣми силами. Если преклонимся на сторону дающихъ большую цѣну еврейской Библии, какъ сдѣлали протестанты, то дадимъ мѣсто мысли, что св. Церковь не умѣла указать намъ подлиннѣйшаго откровенія ветхо-завѣтнаго. Если же св. Церковь въ

1) Слова отзыва профессоромъ С.-Петербургской дух. академіи для присужденія преосв. Теофану ученой степени доктора богословія. См. въ *Церк. Вѣстн.* за 1894 годъ № 6, стр. 84.

2) См. о семъ въ нашемъ изслѣдованіи: *О подвигахъ Филарета митр. Московскаго въ дѣлѣ перевода Библии на русскій языкъ*, стр. 389 т. II-го, *Филаретовскаго Юбил. Сборника* изд. 1883 года.

3) См. о семъ въ *Приб. къ Твор. Св. Отц.* за 1885 г., ч. 35, стр. 212.

этомъ существеннѣйшемъ предметѣ не умѣла указать намъ, гдѣ чистое слово Божіе, то какой она столпъ и утверженіе истины? Если она не узнала истиннаго богооткровеннаго слова, то какъ вѣрить, что она вѣрно знаетъ, опредѣляетъ и указываетъ намъ и всякую другую истину? Отсюда не можетъ не родиться подозрѣніе, истинны ли и всѣ догматы Церкви, не слѣдуетъ ли и ихъ пересмотрѣть, чтобы опредѣлить подлиннѣйшее исповѣданіе вѣры. А кто станетъ на эту дорогу, тотъ въ душѣ стагъ уже протестантъ“¹⁾. Впрочемъ преосв. Теофанъ не безусловно отрицаетъ всякое значеніе и у еврейской мазоретской Библии. „Вообще говоря,—читаемъ у него въ той же статьѣ,—писанія сіи²⁾ и въ этомъ текстѣ (*т. е. еврейскомъ мазоретскомъ*) не потеряли своего вспомогательнаго къ уразумѣнію слова Божія значенія. Они представляютъ ближайшее къ тому пособіе“³⁾. И въ своихъ собственныхъ толкованіяхъ, ближе всего, на ветхозавѣтныя священныя писанія (на Псалмы 33-й, 118-й и Псалмы шесто-псалмія) преосв. Теофанъ всюду держится этого своего начала, т. е. принимаетъ во вниманіе прежде всего и ближе всего греческій переводъ LXX-ти и совершенно нигдѣ не касается его разностей съ еврейскимъ подлинникомъ, хотя, очевидно, онъ знакомъ былъ и съ еврейскимъ текстомъ⁴⁾. За тѣмъ, естественно также поэтому, что въ своихъ толкованіяхъ и на Псалмы и на Новый Завѣтъ преосв. Теофанъ всюду болѣе всего опирается на святоотеческомъ толкованіи священныя Писанія, какъ на самомъ, по его мнѣнію и убѣжденію, надежномъ руководствѣ къ уразумѣнію подлиннаго и духовнаго смысла ихъ. Слѣдуя руководителямъ своимъ, св. отцамъ и учителямъ церкви, преосв. Теофанъ и въ самомъ способѣ и характерѣ толкованія преслѣдуетъ не столько цѣль уясненія одного лишь ближайшаго, историческаго смысла ихъ, сколько духовное назиданіе читателей, хотя нерѣдко, и даже

1) *Душет. Утен.* за 1875 г. ч. III, № 11, стр. 351—352. А о томъ, что преосв. Теофанъ въ этомъ отношеніи примыкалъ къ своей, Кіевской школѣ, см. его же письмо къ не разъ упомянутому протоіерею Н. И. Флоринскому въ *Воскр. Утен.* за 1894 г., №№ 37—38, стр. 622.

2) Т. е. св. Писанія Ветхаго Завѣта.

3) *Душет. Утен.* 1875, III, 350.

4) Сравни упомянутый выше отзывъ въ *Церк. Вѣсти.* за 1894 г., № 6, стр. 84.

по большей части, уясненіе ближайшаго смысла, часто даже съ помощію научной филологіи, предшествуетъ раскрытію смысла духовнаго и преподаванію правоучительныхъ выводовъ изъ того или другаго мѣста Св. Писанія. Таковы всѣ толковательныя на Св. Писаніе труды преосв. Теофана, раньше нами исчисленные, а также отчасти и проповѣди, имѣющія предметомъ своимъ разъясненіе тогѣ или другаго текста Св. Писанія ¹⁾. Исключеніе составляетъ лишь пожалуй *Евангельская исторія о Богѣ Сынѣ* съ однородными съ ней по предмету болѣе мелкими трудами и изслѣдованіями, каковы: *Уроки изъ дѣяній и словесъ Господа* и проч.—*Указанія, по которымъ всякій самъ для себя можетъ составить изъ четырехъ Евангелій одну послѣдовательную исторію Евангельскую* и нѣк. др. Эти труды скорѣе могутъ быть отнесены къ области библейской исторіи Новаго Завѣта, нежели къ области экзегеса. Вводится въ *Евангельскую* особенно исторію о *Богѣ Сынѣ*, какъ мы замѣчали раньше, отчасти и догматически-богословскій элементъ (см. напр. третье предисловіе или введеніе въ *Евангельскую исторію*, Иоан. 1, 1—18, на стран. I по оглавленію), такъ какъ и все въ Евангеліи о воплотившемся Сынѣ Божіемъ написано, какъ говоритъ одинъ изъ Евангелистовъ, „дабы вы увѣровали, что Иисусъ Христосъ есть Господь, Сынъ Божій, и вѣруя, имѣли жизнь во имя Его“ (стр. 239, конецъ книги). При всемъ томъ и для самой, такъ называемой гармонистики (согласненія) евангельскихъ событій, составляющей главнѣйшее въ содержаніи разсматриваемаго труда преосв. Теофана, автору нужно было много, если можно такъ выразиться, экзегетической, толковательной подкладки и даже иногда прямо филологическихъ основаній (см. напр. стр. 61 обращенія „къ читателямъ“). „Евангельская Исторія о Богѣ Сынѣ“ есть почти тоже въ отношеніи къ самому тексту Четвероевангелія, что *Добротолубіе* въ переводѣ того же преосв. Теофана по отношенію, съ одной стороны, къ тексту писаній вошедшихъ въ него св. отцевъ—подвижниковъ, а съ другой—къ тексту греческаго Добротолубія (*Φιλοκαλία*, изд. 1782 г.). Это обстоятельство переноситъ наше

¹⁾ См. для сего напр. Собраніе проповѣдей 1859 года стр. 137 и дал., 187 и дал., 285 и дал. и др.

вниманіе отъ истолковательныхъ трудовъ преосв. Теофана на Св. Писаніе къ его же истолковательнымъ трудамъ на святоотеческія Писанія. Разсматривая тѣ и другіе, мы видимъ съ несомнѣнностію, что они имѣютъ и много общаго по отношенію къ своимъ предметамъ и значительную долю отличія. И въ истолковательныхъ на святоотеческія писанія трудахъ преосв. Теофана, какъ въ таковыхъ же трудахъ на Св. Писаніе, мы видимъ необходимыя исагогическія свѣдѣнія о томъ или другомъ писаніи, преслѣдованіе главнымъ образомъ нравоучительной, назидательной цѣли, нерѣдкія попытки сведенія во едино однородныхъ писаній ¹⁾ и под. Но съ другой стороны, между тѣмъ какъ въ истолковательныхъ на Св. Писаніе трудахъ своихъ преосв. Теофанъ, даже въ „Евангельской Исторіи о Богѣ Сынѣ“, болѣе всего содержащей въ себѣ сплошнаго текста новозавѣтнаго, пользуется готовымъ русскимъ переводнымъ текстомъ, изданнымъ по благословенію Св. Синода, въ истолковательныхъ на святоотеческія писанія трудахъ онъ нерѣдко, какъ мы и могли видѣть изъ его писемъ, переводитъ вновь тѣ или другія святоотеческія писанія ²⁾; въ перваго рода трудахъ у него видимъ больше всего именно толкованія, а въ трудахъ втораго рода не столько толкованія, сколько переводовъ, что особенно должно сказать о „Добротолюбіи“, и т. д.

Отъ юности возлюбивъ жизнь уединенную, подвижническую, святитель Теофанъ отъ юности и цитался духовно, на ряду съ словами св. Писанія, и плодами духовной мудрости и опытности св. Отцовъ и преимущественно подвижниковъ и другими церковными писаніями: богослужебными и иными. Не удивительно, по этому, что онъ рано созналъ нужду и съ другими дѣлиться тѣмъ сокровищемъ, которое наполняло въ преизобиліи его собственное существо и которое было по истинѣ драгоценно въ виду той высокой цѣли, которую онъ самъ поставляетъ писательской дѣятельности своей вообще, также какъ и

¹⁾ Срав. для сего „Евангельскую исторію о Богѣ Сынѣ“ съ такими трудами, какъ *святоотеческія наставленія о трезвеніи и молитвѣ*;— *Изреченія св. Отцовъ объ охраненіи души и тѣла противъ искушеній блудной страсти*, и др.

²⁾ Въ другихъ случаяхъ онъ пользовался готовыми переводами, и особенно издаваемыми при Московской дух. академіи.

всякой писательской дѣятельности. Это было такою же духовною потребностію его сердца, какъ и молитвенныя изліянія и, также какъ молитва, служило этой высокой цѣли—спасенію своему и ближнихъ. По этому-то стихіи церковнаго преданія вообще, въ частности святоотеческихъ писаній и, опять скажемъ, преимущественно подвижническихъ, проникаютъ всѣ его труды: и проповѣди, начиная съ самыхъ раннихъ ¹⁾, и Письма о христіанской жизни ²⁾, и Путь ко спасенію ³⁾, и Письма о духовной жизни ⁴⁾, и другія писанія. Добротолюбіе,—этотъ превосходнѣйшій памятникъ духовносозерцательной жизни и мысли св. отцевъ—подвижниковъ православной восточной церкви, уже издавна переведенный и на нашъ отечественный языкъ, хотя и не въ полномъ объемѣ Добротолюбія греческаго, также издавна былъ знакомъ и преосв. Теофану и цитруется въ его писаніяхъ ⁵⁾. И быть можетъ, эта-то неполнота объема переведеннаго Добротолюбія и побудила преосв. Теофана взяться за нелегкій, но въ высшей степени плодотворный для спасенія трудъ—доставить соотечественникамъ болѣе полное по объему и совершенное по переводу Добротолюбіе. Самымъ переводомъ святоотеческихъ твореній вообще на пользу общую святитель Теофанъ началъ заниматься еще бывъ на службѣ въ Іерусалимской миссіи и еще съ 1853 года, если мы припомнимъ, на-

¹⁾ См. напримѣръ въ его проповѣди на Вознесеніе Господне, относящейся къ 1840 году слова св. Епифанія Кипрскаго, по изданію 1859 года стр. 146 и слова церковныхъ пѣсней стр. 145 и 151;—въ относящейся къ 1844 году проповѣди на Пасху—слова церковныхъ пѣсней, тамъ же стр. 105 и дал.;—въ относящемся къ 1845 году словѣ на Благовѣщеніе—также слова церковныхъ пѣсней (тамъ же, стр. 69, 71 и др.) и слова св. Григорія Неокесарійскаго (стр. 72), и т. д. Срав. также слова къ *Тамбовской пастырь* вып. 1, стр. 34 (церк. молитвы), стр. 76 и дал. (разсказъ изъ области жизни аскетической) и т. д.;—вып. 2-й стр. 1 и дал. (Пастырь св. Ермы) и др.;—*Слова къ Владимірской Пастырь*, стр. 73 (авва Іоаннъ Коловъ и св. Макарій Великій), 89 (св. Исаакъ Сир.) и др.

²⁾ См. напр. вып. 1, стр. 17 (св. Макарій Егип.), 31 и дал. (св. Макарій Ег. Исаакъ Сар., старцы Серафимъ, Парфеній), также стр. 67, 73, 102, 108 и др. вып. 2, стр. 6, 12, 16 и дал., 29 и мн. др.;—вып. 3, стр. 10, 124 и дал. и др.,—вып. 4, стр. 18, 30 и др.

³⁾ См. вып. 1, стр. 77 и дал., вып. 2, стр. 32,—вып. 3, стр. 164 и др.

⁴⁾ См. стр. 146, 171, 181, 193, 228 и мн. др.

⁵⁾ См. напр. въ *Письмахъ о Христ. жизни*, вып. 3, стр. 73, въ *Путѣ ко спасенію* вып. 1, стр. 22; въ *Письмахъ о духовной жизни*, стр. 2, 8, 148, 156 и дал., 161 и мн. др.

чалъ помѣщать эти свои переводы въ *Воскресномъ Читеніи*, а за тѣмъ въ Приложеніяхъ къ *Письмамъ о христіанской жизни* (вып. 2-й) и т. д. Рано началъ онъ печатать также и собственно толкованія на особыя, болѣе трудныя или болѣе заслуживающія вниманія мѣста церковно-богослужебныхъ книгъ и святоотеческихъ писаній. Такъ уже относящаяся къ 1844 году проповѣдь его въ день Св. Пасхи вся посвящена истолкованію словъ церковной пѣсни. *Воскресеніе Твое, Христе Спасе, Ангели поютъ на небеси, и насъ на земли сподоби чистымъ сердцемъ Тебе славити* ¹⁾; равно также относящаяся къ 1845 году и уже 1846 годъ въ *Христіанскомъ Читеніи* (ч. I) помѣщенная проповѣдь на день Благовѣщенія вся посвящена разъясненію словъ припѣва праздника: *Благовѣстуй, земле, радость велию, хвалите небеса Божію славу*, ²⁾ и т. д. За тѣмъ уже въ 1 выпускѣ *Писемъ о христіанской жизни*, въ одномъ изъ нихъ, читаемъ слова преосв. Теофана: „Встрѣчали ли вы у св. отцевъ выраженіе: *дѣяніе и разумъ*, въ которыхъ они совмѣщаютъ весь трудъ о спасеніи души? Это тоже, что сказать: *подвигъ и вниманіе*“ ³⁾. Тоже самое выраженіе (*дѣяніе и разумъ*), встрѣчающееся и въ великомъ канонѣ св. Андрея Критскаго, разъясняется у преосв. Теофана, если мы не забыли, и въ цѣлой, посвященной сему, статьѣ, прямо подъ заглавіемъ: *Дѣяніе и разумъ*, помѣщенной въ *Душеполезномъ Читеніи* за 1873 годъ № 3, ч. I, стр. 356—358 ⁴⁾. И много такихъ истолкованій встрѣчается въ писаніяхъ преосв. Теофана. Но желая сердечно, чтобы святоотеческій „трудъ о спасеніи души“, выразившійся въ дѣятельной и созерцательной жизни св. отцовъ—подвижниковъ, насколько возможно, сталъ трудомъ,—и плодъ этого труда—достояніемъ и соотечественниковъ, святитель Теофанъ рѣшился на нелегкій подвигъ перевести—поучающія сему тру-

¹⁾ См. въ собраніи проповѣдей преосв. Теофана изд. 1859 года стр. 105 и дал.

²⁾ См. тамъ же, стр. 69 и дал.

³⁾ Стр. 108, изд. 2. Спб. 1860.

⁴⁾ Срав. статью: *Созерцаніе и дѣяніе въ Домаш. Бесѣдѣ* за 1870 годъ, вып. 4, стр. 130. Срав. также *Четыре бесѣды по руководству книги: Пастырѣ св. Ерма и под.*

ду писанія св. отцевъ—подвижниковъ на русскій языкъ,—что, съ Божіею помощію, и исполнилъ въ своемъ *Добротолюбіи* съ относящимися къ нему такъ или иначе святоотеческими Писаніями, каковы: *святоотеческія наставленія о трезвеніи и молитвѣ, слова св. Симеона Новаго Богослова, Невидимая брань* и др. Добротолюбіе, съ этими и другими подобнаго же рода трудами, изъ коихъ каждый, также какъ и въ добротолюбіи каждый отецъ—подвижникъ предваряется необходимыми, и въ научномъ и въ истолковательномъ для самаго содержанія Добротолюбія отношеніи весьма важными педагогическими свѣдѣніями, представляетъ собою несокрушимый, вѣковѣчный и драгоценнѣйшій памятникъ ревности святителя Теофана о спасеніи душъ ближнихъ, и безъ сомнѣнія не одна такая душа, получивъ благой плодъ отъ чтенія этихъ переводныхъ трудовъ сего святителя, вознесла о немъ молитву къ Богу о вчиненіи его съ ликами тѣхъ св. отцевъ—подвижниковъ, творенія которыхъ онъ переводилъ. Переводъ святителя Теофана, кромѣ достоинствъ, присущихъ всѣмъ хорошимъ переводамъ подобнаго рода, каковы: точность, ясность и чистота, основательное знакомство съ языкомъ подлинника и общедоступность рѣчи къ пониманію, еще болѣе возвышается въ своихъ достоинствахъ отъ того, что переводившій самъ глубоко жизненно проникнуть былъ тѣми началами, которыми одушевляемы были и въ жизни и въ писаніяхъ св. отцы—подвижники. Онъ былъ самъ строгій подвижникъ иноческой жизни, духовной, равноангельной. Доказательство сего изъ самыхъ переводныхъ трудовъ преосв. Теофана приводитъ мы считаемъ излишнимъ, отсылая желающихъ къ самымъ этимъ трудамъ и говоря: *приди и виждь*.

И по связи съ изложеннымъ доселѣ, и въ исполненіе раньше обѣщаннаго и наконецъ, въ видахъ округленія нашего очерка и характеристики преосв. Теофана, какъ духовнаго писателя, мы теперь должны были бы перейти къ характеристикѣ его, какъ моралиста; но въ видахъ полноты разсмотрѣнія, мы еще остановимъ вниманіе на его историческихъ работахъ, чтобы затѣмъ характеристикою его какъ моралиста и завершить нашъ настоящій очеркъ.

Кромѣ библейско-историческихъ работъ, каковы упомянуты выше „указанія, по которымъ всякій самъ для себя можетъ составить изъ четырехъ Евангелій одну послѣдовательную исторію Евангельскую“ (Тамбовъ. 1871) и „Евангельская исторія о Богѣ Сынѣ“ (М. 1885), кромѣ болѣе или менѣе значительныхъ отдѣловъ историческаго характера (изъ области библейской же, общей церковной и русской церковной и гражданской¹⁾ исторіи) въ проповѣдяхъ преосв. Феофана, къ историческимъ же трудамъ его по справедливости можно отнести, какъ отдѣльные, и слѣдующіе: а) изъ области общей церковной исторіи: 1) *Нѣсколько словъ о жизни и писаніяхъ святаго Антонія* (Великаго), въ *Тамб. Епарх. Вѣдом.* 1873 г., №№ 18—24 и 1874 г. № 1—5;—2, исагогическія свѣдѣнія о св. подвижникахъ, вошедшихъ въ составъ *Добротолюбія* и другихъ сродныхъ съ симъ работъ (напр. *Симеона новаго Богослова* слова, *Древніе иноческіе уставы* и т. д.) и б) изъ области русской гражданской исторіи—*Три письма по восточному вопросу*,—въ *Правосл. обозрѣніи* за 1877 годъ, № 3.—Свѣдѣнія о жизни и писаніяхъ св. Антонія, въ сокращенномъ видѣ, внесены были потомъ и въ 1-й томъ *Добротолюбія*. Какъ эти, такъ и другія, помѣщенные въ *Добротолюбіи*, свѣдѣнія о жизни и писаніяхъ св. отцевъ—подвижниковъ, вошедшихъ въ составъ *Добротолюбія* и сродныхъ съ нимъ переводныхъ трудовъ преосв. Феофана, отличаясь краткостію, въ видахъ сокращенія изложенія существа дѣла необходимаго для уразумѣнія лишь тѣхъ писаній, которыхъ переводъ за тѣмъ предлагается, въ то же время, естественно, излагаютъ лишь тѣ историческія событія, какія были нужны переводчику именно для этого уразумѣнія, а за подробностями въ этомъ отношеніи отсылаютъ къ другимъ источникамъ (напр. къ *Четіямъ-Минеямъ*, къ трудамъ церковно-историческимъ, древнимъ и новымъ и под.); и только помянутыя свѣдѣнія о жизни и писаніяхъ св. Антонія, помѣщенные въ „Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“, нѣсколько болѣе пространны, нежели заключающіяся въ *Добротолюбіи*; но въ общемъ и они,

¹⁾ См. напр. о послѣдствіяхъ Крымской войны въ *Словахъ къ Владимірской паствѣ*, стр. 8 и дал.; о жизни преп. Антонія Кіево-печерскаго, тамъ же, стр. 365 и дал. и др., кромѣ раньше упомянутыхъ примѣровъ.

какъ преслѣдующія особую цѣль (представить образецъ и первый въ исторіи примѣръ христіанскаго аскета писателя), не вдаются собственно въ церковно-историческія подробности. А потому и самыя труды преосв. Теофана въ этой области скорѣе должны быть относимы къ исторіи церковной словесности (патрологіи), нежели къ общей церковной исторіи. Такъ напр. въ жизни св. Антонія Великаго преосв. Теофанъ обращаетъ преимущественное вниманіе лишь на тѣ ея событія, въ которыхъ проявилась духовная жизнь св. Антонія, при чемъ описываетъ начало этой жизни, степени восхожденія его въ ней и т. д., по источникамъ уже даннымъ (напр. св. Аѳанасія описаніе жизни св. Антонія, сообщеніе церковнаго историка Созомена о св. Антоніи и др.) безъ всякой постановки вопросовъ о подлинности этихъ источниковъ, критической провѣрки историческихъ сказаній и под. Болѣе историческаго находимъ мы въ упомянутыхъ трехъ письмахъ о восточной войнѣ. Но такъ какъ и здѣсь ближе всего имѣется въ виду война 1877 года, во время которой преосв. Теофанъ жилъ въ затворѣ, слѣдовательно вдали отъ самаго поприща военныхъ дѣйствій, то больше мы имѣемъ въ письмахъ соображеній отвлеченнаго и нравоучительнаго характера, нежели историческихъ свѣдѣній, которыя самъ преосв. Теофанъ бралъ уже, такъ сказать, изъ вторыхъ рукъ. Но за то здѣсь, кромѣ обсужденія самыхъ событій войны, дороги археологическія замѣтки изъ прежнихъ собственныхъ опытовъ пребыванія преосв. Теофана на востокѣ, историческія характеристики, этнографическіе очерки и проч. Письма писаны были въ промежутокъ времени отъ 1 ноября 1876 и 8 января 1877 года, слѣдовательно когда еще не было настоящей войны Россіи съ Турками (объявленіе войны и переходъ русскихъ войскъ за Дунай состоялись весною 1877 года), но когда движеніе къ ней было уже болѣе чѣмъ несомнѣнно, когда вооруженное заступничество Русскихъ за братьевъ славянъ, ради освобожденія послѣднихъ отъ ига Турокъ и во всякомъ случаѣ ради избавленія ихъ отъ звѣрствъ турецкихъ, было уже дѣйствительностію, а не предположеніемъ только. Въ своихъ письмахъ преосв. Теофанъ не разъ высказываетъ свою давнюю, завѣтную мысль объ этомъ освобожденіи. „Подобныя мечты,—говорить

онъ уже въ первомъ письмѣ,—давно ходятъ по моей головѣ. Турки—не туземцы. И не слѣдъ имъ вѣчно сидѣть на чужихъ хребтахъ. И гадкій народъ! Ну—послалъ ихъ Богъ въ наказаніе, какъ на насъ монголовъ. Гнѣвъ Божій не вѣченъ... Смиляется надъ нашими... и сдуетъ ихъ, какъ мякину съ тока“¹⁾. И въ другомъ письмѣ, представляя планъ дѣйствій военныхъ Россіи съ Турціей ради той же цѣли, говорить: „Исповѣдую грѣхъ свой, что взялся не за свое дѣло, излагая все сіе. Но меня сильно занимаютъ эти мысли вотъ уже сколько времени“²⁾. Поэтому онъ съ живостію, полный глубокаго патріотизма, привѣтствовалъ то одушевленіе, которое охватило всю Россію въ защиту беззащитныхъ братьевъ—славянъ, страдавшихъ подъ игомъ турецкимъ. Это значило, по его словамъ, что „великій богатырь родился“³⁾. Что касается самого плана будущаго устройства народностей, страдавшихъ подъ этимъ игомъ, то онъ предносился уму Вышенскаго затворника совершенно почти въ томъ видѣ, въ какомъ представлялся и всѣмъ лучшимъ тогдашнимъ русскимъ патріотамъ—славянофиламъ и другимъ съ чисто русской душой и стремленіями (Аксаковъ, Катковъ и др.). Независимое устройство церковное съ сохраненіемъ духовнаго единенія въ славянскихъ народностяхъ Балканскаго полуострова по отношенію ихъ къ греческой іерархіи⁴⁾, самоуправленіе гражданское, пока не осуществится желанное въ будущемъ полное ихъ освобожденіе политическое⁵⁾, и проч.,—все это, опираясь на личномъ опытно-мъ (прежнемъ) знакомствѣ преосв. Феофана съ дѣломъ, изображается у него въ письмахъ съ свойственною ему живостію и энергіею, съ полною откровенностію и въ глубоко патріотическомъ тонѣ. „Охватившее насъ воодушевленіе,—говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ,—не есть ли Божіе въ насъ дѣйствіе? И сознавая это, не должны ли мы вмѣстѣ сознать, что этимъ

1) *Правосл. Обзорніе* за 1877 годъ, т. I, № 3, стр. 603.

2) Тамъ же, стр. 605—606.

3) Тамъ же, стр. 602.

4) Стр. 603, 604 и 605. То же самое, какъ оказывается, преосв. Феофанъ высказывалъ уже и въ 1857 году, въ письмѣ къ преосв. Иннокентію архіеписк. Херсонскому. См. тамъ же, стр. 602 и примѣчаніе.

5) Стр. 603. См. также стр. 604, 605, 608 и дал.

движеніемъ Богъ говоритъ намъ: вамъ поручаю освободить этихъ страждующихъ?—Можемъ отказаться?—Богъ никого не нудитъ. Но будемъ ли мы безвинны, не внявъ Божиимъ мановеніямъ? Богъ найдетъ и безъ насъ исполнителей Его воли. А намъ стыдъ, если еще не болѣе что. *Оставляющій брата самъ будетъ оставленъ въ часъ нужный*. Всѣ такія мысли прямо ведутъ къ рѣшенію: хочешь, не хочешь,—а ступай воевать мать Русь православная¹⁾. Или въ другомъ мѣстѣ: „Слышно, что и въ Питерѣ и у васъ въ Москвѣ не мало лицъ, которыя не благоволятъ къ войнѣ, и даже къ самому заступничеству нашему. Это должно быть выродки какіе нибудь“²⁾—Но, какъ и всегда, во всемъ, такъ и здѣсь преосв. Феофанъ всю будущность дѣла войны за освобожденіе предоставляетъ волѣ Божіей. „Что Господу угодно, то и да будетъ,—пишетъ онъ въ послѣднемъ письмѣ.—Если ничего изъ всего начатаго не выйдетъ?! Похорохорились, и то дай сюда. Будетъ точь въ точь, какъ около Іерусалима часто возстаетъ деревня на деревню, вниманія не обращая на сидящаго въ Іерусалимѣ губернатора. Шумъ, гамъ, ружья заряжены... хорохорятся, а по сторонамъ посматриваютъ, не покажется ли кто съ какой-либо стороны въ качествѣ примирителя. Является; а бываетъ, что сама же какая-либо деревня смастеритъ его. Начинаются мировыя предложенія... деревни слушать не хотятъ. Проходитъ такъ день, другой... слышно: поладили“³⁾. Подобныя же мысли о войнѣ 1877 года преосв. Феофанъ высказывалъ и въ другихъ своихъ письмахъ къ разнымъ лицамъ⁴⁾. Но уже то самое, что и въ этомъ отношеніи преосв. Феофанъ не столько на исторической и политической, сколько на религиозно-нравственной точкѣ зрѣнія стоитъ и ставитъ дѣло, предавая всю судьбу его въ волю Божію, показываетъ, что онъ вполне откровенно говоритъ, ког-

1) Стр. 607.

2) Стр. 606.

3) Стр. 609. Здѣсь видны и этнографическія наблюденія преосв. Феофана изъ опыта прежняго служенія его на востокѣ.

4) См. напр. письма къ о. Н. И. Флоринскому въ *Воскресномъ чтеніи* за 1894 г., № 35—36, стр. 583;—Письма къ О. С. Бурачекъ отъ 5 апрѣля и 1 іюня 1878 года, также говорящія объ этой войнѣ и особенно о враждебномъ для русскихъ участіи въ ней Англичанъ, и др.

да писалъ, что высказывая свои сужденія и мысли о войнѣ, онъ „взялся не за свое дѣло“. Его дѣло,—и дѣло великое,—приведеніе людей на путь спасенія вѣчнаго. Къ этому и возвращаемся мы теперь въ своей характеристикѣ его какъ писателя, имѣя въ виду заключительный ея отдѣлъ,—характеристику его какъ *моралиста*.

Прежде всего мы должны замѣтить, что называя преосв. Теофана, какъ писателя, моралистомъ, мы называемъ такъ его не въ томъ узкомъ смыслѣ этого слова, какой соединяется съ нимъ въ лексиконахъ философскихъ, а въ болѣе широкомъ и глубокомъ смыслѣ, по скольку преосв. Теофанъ былъ не философъ, а церковный, и даже болѣе того, духовный писатель. Мы называемъ его моралистомъ въ томъ именно смыслѣ, что онъ, путемъ нравственнаго совершенствованія людей, велъ ихъ ко спасенію и въ этомъ поставлялъ основную задачу своего пастьерскаго служенія. А такъ какъ, если мы припомнимъ раньше сказанное, въ этомъ же поставлялъ онъ и вообще задачу духовнаго писательства, и еще шире,—всякаго слова устнаго и письменнаго, то и почти всѣ его писанія собственныя, за исключеніемъ развѣ лишь весьма немногихъ въ родѣ тѣхъ писемъ по восточному вопросу, которыя мы только что разсмотрѣли, направлены къ этой, вполне достойной всякаго вниманія и уваженія, цѣли и проповѣди, какъ одинъ изъ драгоценныхъ памятниковъ устныхъ бесѣдъ, устнаго слова святителя, и систематическіе богословскіе труды его, и истолковательные и переводные, и письма въ самой большей ихъ части, и другія писанія его полны тѣмъ, въ чемъ онъ самъ поставлялъ и свою задачу и всю свою премудрость. Еще при нареченіи своемъ во епископа Тамбовскаго преосв. Теофанъ имѣлъ въ виду это свое назначеніе, чтобы на высшей степени священства и „множайшій плодъ приносить во спасеніе свое и другихъ“¹⁾, и въ своемъ архипастырскомъ служеніи о томъ имѣлъ „наибольшую заботу, чтобъ не обвинясь сказать“ своей паствѣ „всю волю Божию (Дѣян. 20, 27)“²⁾. Къ этому направлялъ онъ и всѣ свои проповѣди, а въ иныя времена говорилъ о томъ и нарочитыя про-

1) См. *Слова къ Тамбов. паствѣ* вып. 1, стр. 6.

2) Тоже, вып. 2, стр. 214.

повѣди, каковы уже извѣстны намъ его пять поученій „о пути ко спасенію“, проповѣди о „богоугодной жизни“, о „внутренней жизни“ и т. д. Изъ систематическихъ богословскихъ трудовъ преосв. Теофана „Путь ко спасенію“, „Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасенія?“ „Начертаніе Христіанскаго нравоученія“ и нѣк. др. даже прямо это и имѣютъ своимъ главнымъ предметомъ, особенно же „Начертаніе Христіанскаго нравоученія“. Далѣе, что сказалъ самъ преосв. Теофанъ во вступленіи къ истолкованію псалма 33-го, т. е., что „предлагаемыя замѣтки вызваны желаніемъ не столько дать ученое толкованіе псалма, сколько представить опытъ, какъ обращать въ созиданіе духовное столь употребительныя въ церкви Давидскія пѣсни, извлекая изъ нихъ уроки для упорядоченія своихъ мыслей и добраго настроенія сердца и всей жизни“¹⁾: это же самое приложимо и ко всѣмъ его истолковательнымъ на св. писаніе трудамъ, которые и дѣйствительно, по подобію святоотеческихъ трудовъ такого же рода, всюду изобилуютъ гораздо болѣе нравоученіемъ, нежели философіею или теоретическими построеніями и выводами на основаніи извѣстныхъ мѣстъ св. Писанія. Еще болѣе то же должно сказать о переводахъ святоотеческихъ твореній. Не говоря уже о такихъ трудахъ преосв. Теофана въ этомъ родѣ, какъ „Сборникъ аскетическихъ писаній“, „Святоотеческія наставленія о молитвѣ и трезвеніи“ и под., которые уже самымъ своимъ заглавіемъ указываютъ на ихъ ближайшее отношеніе къ разсматриваемому нами предмету, и огромный трудъ перевода „Добротолюбія“ святитель—затворникъ предпринялъ въ той именно мысли, что это „Добротолюбіе“, по его собственнымъ словамъ, „содержитъ въ себѣ истолкованіе сокровенной въ Господѣ Иисусѣ Христѣ жизни. Сокровенная въ Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ истинно христіанская жизнь начинается, раскрывается и къ совершенному восходитъ, въ своей для каждаго мѣрѣ по благоволенію Бога Отца, дѣйствіемъ присущей въ христіанахъ благодати Пресвятаго Духа, подъ водительствою самаго Христа Господа, обѣтовавшаго бытъ съ нами во вся дни неотлучно, — Благо-

¹⁾ См. *Тридцать третій Псаломъ*, стр. 3. Изд. 2-е. Москва 1889.

дать Божія призываетъ всѣхъ къ такой жизни; и для всѣхъ она не только возможна, но и обязательна, потому что въ ней существо христіанства. Причастниками же ея являются не всѣ призванные, и дѣйствительные ея причастники не всѣ причащаются ея въ одинаковой мѣрѣ. Избранники глубоко въ нее входятъ, и по степенямъ ея высоко восходятъ¹⁾. Такими избранниками и были св. отцы—подвижники, писанія которыхъ вошли въ составъ Добротолубія.—Возьмемъ ли также письма преосв. Теофана, напр. „о духовной жизни“, о томъ, „что есть духовная жизнь, и какъ на нее настраиваться“ и другія, то и здѣсь услѣдимъ, что почти всѣ они направлены все къ той же цѣли,—черезъ нравственное усовершенствованіе довести человѣка до вѣчнаго спасенія. Наконецъ, тоже самое должно сказать и о большей части другихъ писаній преосв. Теофана, каковы уже извѣстныя намъ: „Предостереженіе отъ увлеченія духомъ настоящаго времени“, „совѣсть“ (въ *Домашн. Бесѣдѣ* за 1868 г., вып. 48—50), „Уроки изъ дѣяній и словесъ Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа“ (тотъ же журналъ за 1870 г., вып. 5—8, 13—32), „Мысли на каждый день года“ и инныя. Истинная жизнь о Христѣ Иисусѣ,—говоритъ преосв. Теофанъ напр. въ „Урокахъ изъ дѣяній и словесъ Господа“ І. Хр.,—изображена въ Евангелии, въ дѣяніяхъ и словесахъ Господа нашего Иисуса Христа. Читай, вникай и учись жить по Христѣ, подражая дѣламъ Его и послѣдуя ученію Его. Святая Церковь руководитъ тебя къ этому труду, предлагая каждодневно краткое чтеніе изъ Евангелія. На всякій день имѣешь по сему не мало уроковъ, которые можешь извлечь то изъ того, что сдѣлалъ Господь, то изъ того, что Онъ сказалъ. Прослѣди все, и вообразится въ тебѣ Христось умственно; за тобою останется потомъ отображать Его и въ жизни.—Слѣдующія размышленія предлагаются, какъ пособіе къ тому“²⁾.—Теперь спрашивается, въ чемъ же состоитъ спасительное нравоученіе, предлагаемое въ писаніяхъ святителя Теофана?

¹⁾ *Добротолубіе въ русскомъ переводѣ дополненное*, стр. 1, томъ І. Изд. 2-е. Москва, 1883.

²⁾ См. въ *Домаш. Бесѣдѣ* за 1870 годъ, вып. 5 стр. 175.

„Христіанство есть домострительство нашего спасенія въ Господѣ Иисусѣ Христѣ,—говорить преосв. Теофанъ въ самомъ началѣ введенія въ свое *Начертаніе Христіанскаго нравоученія*.—Такъ какъ человѣку нельзя спастись безъ Бога, а Богу нельзя спасти человѣка безъ человѣка: то христіанская вѣра учитъ, съ одной стороны, тому, что Богъ сдѣлалъ для спасенія человѣка, съ другой—тому, что долженъ дѣлать самъ человѣкъ, чтобы улучшить спасеніе. Последнее составляетъ предметъ Христіанскаго нравоученія“¹⁾. Итакъ, жизнь и дѣятельность человѣка—христіанина, согласная съ требованіями вѣры и направленная къ улучшенію спасенія, и есть главный предметъ предлагаемаго святителемъ Теофаномъ въ его писаніяхъ нравоученія; а раскрытіе этого предмета въ подробностяхъ, въ связи съ соприкосновенными съ нимъ предметами болѣе или менѣе важными и второстепенными въ отношеніи къ нему, и обоснованіе его, также какъ и этихъ подробностей, на ученіи слова Божія и Церковнаго преданія, особенно же на примѣрахъ и ученіи св. отцевъ—подвижниковъ, представляетъ собой всю совокупность нравственнаго ученія, заключающагося въ писаніяхъ святителя. Спасеніе есть возстановленіе падшаго: *прииде бо Сынъ человѣческій взыскати и спасти погибшаго* (Матѣ. 18, 11). А такое возстановленіе возможно только по снятіи съ человѣка вины грѣхопаденія и подѣ условіемъ обновленія падшаго, поврежденнаго грѣхомъ естества его. Снятие же вины съ того, кому за грѣхъ угрожало наказаніе: *смертію умрете* (Быт. 2, 17; сн. 3, 3 и дал.), возможно было только подѣ условіемъ *смерти* не простаго человѣка, а Богочеловѣка, и обновленіе падшаго естества человѣческаго возможно стало лишь подѣ условіемъ благодатнаго возрожденія человѣка, для котораго такимъ образомъ Богочеловѣкъ Иисусъ Христосъ, въ силу искупительной смерти своей низводящей и самую благодать на человѣка, становится „новымъ Адамомъ, новымъ родоначальникомъ, а всѣ приходящіе къ Нему положеннымъ путемъ и отъ Него возраждающіеся—родомъ Его (1 Кор. 15, 45—48). Онъ—глава, а тѣ—тѣло Его (1 Кор. 12, 27), изъ Него породившіеся (Кол.

¹⁾ *Начертаніе Христ. нравоученія* стр. 5. Москва, 1891.

2, 19), отъ плоти Его и отъ костей Его (Еф. 5, 30). Онъ—древо, а тѣ—вѣтви (Іоан. 15, 5)¹⁾. Путь же этотъ и есть путь покаянія во грѣхахъ, вѣры, крещенія въ смерть и свободной рѣшимости работать Господу, иначе сказать, есть путь спасенія, по слову Писанія: *покайтесь, и вѣруйте во Евангеліе* (Марк. 1, 15) и: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ* (Марк. 16, 16). Но безопасное и самое надежное шествованіе по сему пути возможно только подъ условіемъ живаго, неразрывнаго союза со всѣмъ тѣломъ Христовымъ, т. е. Церковію, слѣдовательно съ ея таинствами, богослуженіемъ и другими установленіями. А такъ какъ и Христосъ—глава Церкви есть не только путь и истина, но и жизнь (Іоан. 14, 6) и Церковь есть живое тѣло Его, то въ этомъ шествованіи по пути спасенія и заключается истинно нравственная, согласная съ религією, жизнь человѣка, которая иначе можетъ быть названа духовною. Нормою такой жизни можетъ и долженъ служить образъ Божій въ человѣкѣ, разстроенный грѣхопаденіемъ, но не уничтоженный, и возстановляемый благодатію Того, *Иже во образъ Божіи сый, не восхищеніемъ нелицева быти равенъ Богу: но Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи челоуѣчествымъ бывъ, и образомъ обрѣтеся якоже челоуѣкъ, смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя* (Филлп. 2, 6—8). Въ этомъ заключаются всѣ существенныя основоположенія жизни религіозно-нравственной, духовной и сообразной тому дѣятельности человѣка-христіанина, конечная цѣль коей—живой союзъ съ Богомъ, блаженное Богообщеніе, а средство,—по примѣру Самого Христа Спасителя,—послушаніе, повиновеніе волѣ Божіей, въ обширномъ смыслѣ понимаемой, и при томъ послушаніе свободное, сознательное.—Такимъ образомъ вся жизнь и дѣятельность человѣка при его шествованіи по пути спасенія является ни чѣмъ инымъ, какъ возвращеніемъ его въ то райское состояніе, изъ котораго онъ ниспалъ вслѣдствіе грѣхопаденія, свободно совершающимся съ помощію благодати, дарованной и даруемой въ силу искупительныхъ заслугъ Господа Іисуса Христа и посред-

¹⁾ Начертаніе Хр. правоученія, стр. 25.

ствомъ хриstopодражательнаго послушанія волѣ Божіей ¹⁾. Отсюда и самая жизнь истинно-христіанская, по ученію преосв. Теофана, есть: „1) *Сокровенная со Христомъ въ Бога*. Утвердившись умомъ и сердцемъ въ Богѣ чрезъ Господа Иисуса Христа, христіанинъ дѣйствуетъ предъ лицомъ Бога, по волѣ Божіей ради славы Божіей, силою Божіею. Вниманіемъ и сердцемъ своимъ онъ погруженъ въ Бога.—2) *Отрпшенная отъ чувственнаго, или безстрастная*. Христіанинъ такъ возвышается надъ всѣмъ, что въ немъ и вокругъ него, что чуждъ бываетъ всякаго мірскаго пристрастія и земныхъ надеждъ: *вышнихъ ищетъ, и дѣже есть Христосъ, одесную Бога сѣдя* (Кол. 3, 1). Кто приступаетъ къ христіанству, *уповая въ семъ только вѣтъ, тотъ есть окаяннѣйшій изъ всѣхъ людей* (1 Кор. 15; 19).—3) *Самоотверженная*. Испытавши, до чего доводитъ хожденіе въ волѣ плоти и помысленій, христіанинъ, ради угожденія Богу, съ непріязнью отвергаетъ всякую свою волю, потому только, что она своя, и всегда, когда воля Божія требуетъ, обходится съ собою безъ саможалѣнія, даже съ суровостію, и въ отношеніи къ естественнымъ движеніямъ сердца, ума и воли, и въ отношеніи къ страстямъ и требованіямъ плоти и міра.—4) *Воинственная*. Благодатію порожденъ уже христіанинъ въ новую жизнь по Богѣ, но не уничтожено еще сѣмя зла, въ немъ таящееся. Отъ сего, въ продолженіе всей земной жизни, плоть похотствуетъ на духа, духъ же на плоть (Гал. 5, 17). Стоя на сторонѣ добра и принимая прираженія грѣха, христіанинъ, облеченный во вся оружія Божія (Еф. 6, 11), противится ему и побѣждаетъ его.—5) *Бдительная и трезвенная*. Чтобы быть въ готовности встрѣтить и въ состояніи отражать непрерывныя нечаянныя нападенія враговъ духовныхъ отвнѣ и внутри, особенно отъ бѣсовъ, христіанинъ трезвится, бодрствуетъ, себѣ внимааетъ (1 Петр. 5, 8; 2 Тим. 4, 10). Отъ утра и до вечера стоитъ у входа сердца своего, блюдя за подкрадывающимися злыми врагами внутренняго покоя и чистоты.—6) *Самопринудительная*. Всѣ силы, и духовныя и тѣлесныя, у него въ напряженіи, то для противо-

1) Тамъ же, стр. 65; срав. стран. 47—65.

борства своимъ влеченіямъ къ злу, то для принужденія себя на добро. Это—два существенныхъ направленія воли, рѣшившейся служить Богу.—7) *Многотрудная, но и пресладостная*. Подвизается христіанинъ войти сквозѣ тѣсная врата, но и вкушаетъ правду, миръ и радость о Дусѣ Святѣ (Рим. 14, 17). 8) *Тщательная*. Съ огнемъ благочестивой ревности христіанинъ, *избыточествуя въ дѣль Господни всегда* (1 Кор. 15, 58), задняя забываетъ и въ предняя простирается (Филип. 3, 13), преобразуясь отъ славы въ славу, чтобы придти въ мѣру возраста исполненія Христова (Еф. 4, 13).—9) *Сильная Богомъ, потому и многоплодная, и самоуничуженная*. Христіанинъ чувствуетъ въ себѣ, какъ говоритъ Апостолъ: *вся могу о укрѣпляюшемъ мя Христѣ* (Филип. 4, 13), и вмѣстѣ исповѣдуетъ: что есть во мнѣ, чего бы я не пріялъ? (1 Кор. 4, 17),—почему и оправданія ищетъ и ожидаетъ окончательно отъ единого Христа Спасителя, при всемъ обилии дѣлъ благихъ¹⁾. Соответственно сему опредѣляются у преосв. Теофана и характеристическія черты христіанской дѣятельности, какъ нравственной, а также послѣдствія и плоды доброй христіанской жизни и жизни противоположной ей и наконецъ все то, что требуется отъ христіанина, какъ христіанина, т. е. вѣра и благочестіе или жизнь по вѣрѣ и добрыя дѣла, его обязанности семейныя, церковныя и гражданскія. Все это обстоятельно излагается въ 3-мъ и 4-мъ выпускахъ *Писемъ о христіанской жизни* и въ систематическомъ видѣ въ *Начертаніи Христіанскаго нравоученія*; но излагается въ формѣ того, что должно быть, въ формѣ требованія, обязанностей, обязательныхъ чувствъ и расположеній; руководствомъ же къ тому, какъ это можетъ быть и бываетъ въ *дѣйствительной* жизни, служить *Путь ко спасенію* и сродныя съ этимъ сочиненіемъ писанія преосв. Теофана, каковы: *Письма о духовной жизни*, *Письма о томъ, что есть духовная жизнь и какъ на нее настроиться*, *Невидимая брань* и др. Эти всѣ писанія руководятъ къ тому, „какъ дойти до спасительнаго желанія Богообщенія и ревности пребывать въ немъ, и какъ безбѣдно пройти къ Богу, среди всѣхъ рас-

1) *Начертаніе Хр. нравоуч.* стр. 65—67.

путій, возможныхъ на семь пути по всѣмъ степенямъ,—иначе, какъ начать жить по христіански и какъ, начавши, усовершениться въ этомъ. Сіе руководство должно взять человѣка внѣ Бога, обратить къ Нему и потомъ привести предъ Лице Его; должно прослѣдить жизнь христіанскую въ ея явленіяхъ, на дѣлѣ, отъ начала до конца,—т. е. какъ она засѣмняется, развивается, зрѣетъ и приходитъ въ полноту, или—что тоже—написать исторію дѣйствительной жизни каждаго христіанина, съ показаніемъ того, какъ въ какомъ случаѣ долженъ онъ дѣйствовать, чтобы устоять въ своемъ чинѣ¹⁾. Таковъ и дѣйствительно характеръ „Пути ко спасенію“ и другихъ упомянутыхъ, сродныхъ съ нимъ, писаній преосв. Теофана. Въ этомъ-то смыслѣ самъ преосв. Теофанъ о своей книгѣ: „Путь ко спасенію“ и гораздо позже ея составленія, именно отъ 21 марта 1888 года писалъ М. Р. Корякину: „Шлю вамъ книгу. Въ ней увидите себя, какъ были въ отрочествѣ, какъ испортились,—и какъ исправились, и что предлежитъ... Она писана больше 40 лѣтъ назадъ, но не остарѣла“²⁾. Подлинно, ни эта, ни другія подобнаго содержанія книги преосв. Теофана и до сихъ поръ не остарѣли и никогда не остарѣютъ; ибо говорятъ о томъ, что вѣчно живо и жизненно, какъ вѣчно живо и жизненно Христіанство, какъ вѣчна Церковь Христова, которой, по обѣтованію Спасителя—Главы ея, и врата адова не одолѣютъ (Матѣ. 16, 18). Ихъ внутреннія достоинства и жизненность еще болѣе возвышаются тѣмъ, что содержаніе ихъ основано на собственномъ жизненномъ опытѣ писавшаго и на его глубокомъ и всестороннемъ изученіи аскетическихъ писаній св. отцевъ—подвижниковъ. Богатый же матеріалъ и наставленій и опытовъ сихъ отцевъ—подвижниковъ самъ же преосв. Теофанъ потщился собрать и представить въ „Добротолубіи“ и сродныхъ съ нимъ переводныхъ трудахъ своихъ. Исторія христіанской жизни начинается у него, какъ само собою разумѣется, съ крещенія, какъ духовнаго рожденія въ новую жизнь, при чемъ разсматривается обстоятельно и внимательно самъ

1) *Путь ко спасенію*, вып. 1, стр. 5 введеніе. Спб. 1868.

2) *Душеп. Читен.* 1894, № 7, стр. 413.

раждаемый въ его естественныхъ и благодатныхъ силахъ по возрастамъ, начиная съ младенчества и кончая юношествомъ (1-й выпускъ книги: „Путь ко спасенію“). За тѣмъ, такъ какъ для нѣкоторыхъ, кои приняли крещеніе въ младенствѣ, сознательная жизнь естественная начинается лишь послѣ новыхъ грѣхопаденій, отъ чего бы то ни было происходящихъ, то другимъ важнѣйшимъ моментомъ въ началѣ христіанской жизни является покаяніе. И собственно покаяніе и обращеніе грѣшника къ Богу съ помощію вседѣйствующей благодати Божіей, обновляющей естественныя силы человѣка, укрѣпляющей ихъ въ борьбѣ съ разнообразными и съ разныхъ сторонъ являющимися препятствіями на пути спасенія, оказывается самымъ обыкновеннымъ выраженіемъ дѣйствительной, а не идеальной жизни въ христіанствѣ. Тѣмъ дороже по сему указаніе правилъ дѣйствованія на сей стадіи пути спасенія, заключающееся въ писаніяхъ нашего опытнаго въ духовной жизни святителя—подвижника, соотвѣтствующихъ содержанію 2-го выпуска его книги: „Путь ко спасенію“, который (выпускъ) въ *Домашней бесѣдѣ* за 1868 годъ, если мы не забыли, такъ и озаглавивается: „Покаяніе и обращеніе грѣшника къ Богу“¹⁾. Въ заключеніе этого многопоучительнаго трактата, или лучше, отдѣла въ цѣлой системѣ указаній пути ко спасенію, святитель Теофанъ говоритъ: „Вотъ весь порядокъ обращенія! Онъ представленъ здѣсь въ видѣ долгой исторіи для того, чтобы яснѣе видѣть всѣ обороты, какіе долженъ дѣлать обращающійся при взаимодействіи 'свободы и благодати. Все сказанное бываетъ у всякаго обращающагося; но какъ и въ какой мѣрѣ,—это зависитъ отъ личностей и обстоятельствъ каждаго. У иного все обращеніе совершается въ нѣсколько минутъ; а между тѣмъ онъ и возбужденъ бываетъ (*благодатию*), и раскаивается и восходитъ до рѣшимости. Духовныя явленія мгновенны. Впрочемъ, такого рода примѣры обращенія очень рѣдки. Большею же частію, все обращеніе совершается не

¹⁾ Срав. также цѣнный, уже извѣстный намъ рядъ проповѣдей преосв. Теофана, подъ заглавіемъ: „О совершенномъ обращеніи къ Богу отъ прелестей міра и грѣха“, или: „О локаліи, причащеніи св. Христовыхъ таинъ и исправленіи жизни“ (тоже проповѣди) и под., также „Востани слава“, и др.

вдругъ, а постепенно. Самыя измѣненія внутреннія, хотя всегда мгновенны, но доходятъ до нихъ не всегда вдругъ, а иногда послѣ довольно долгаго труда надъ собою. У иного потому обращеніе полное продолжается годы. Главныя точки, на которыхъ дѣлается застой, суть тѣ, гдѣ должно страдать самолюбіе, при одолѣніи, на примѣръ, препятствій или возбудителей грѣха, при исповѣди, и проч. Послѣдняя мета, до которой должны дойти, есть совершенное отрѣшеніе отъ всего и преданіе себя Господу. Съ этой минуты и зачинается полная истинно-христіанская жизнь, потому что тогда человѣкъ бываетъ у цѣли — сокровенъ въ Богѣ. Все зависитъ отъ ретивости, съ какою кто возьмется за себя, — и убѣжденія, что ужь что необходимо, то надобно сдѣлать, теперь ли, послѣ, — а надобно: лучше же теперь, — и начинаетъ работать, и скоро устанавливается. А установиться и есть главное дѣло обращенія ¹⁾. Наконецъ послѣдняя стадія шествованія по пути ко спасенію есть „богоудная жизнь“, и вотъ описаніе того, „какъ совершается, зрѣеть и крѣпнеть въ насъ христіанская жизнь“ или, что тоже, указаніе „порядка богоудной жизни“ составляетъ и содержаніе послѣдняго (3-го) выпуска книги: „Путь ко спасенію“ и предметъ соотвѣствующихъ тому отдѣловъ во многихъ письмахъ преосв. Теофана и другихъ его, оригинальныхъ и переводныхъ писаній, также какъ и многихъ проповѣдей ²⁾. Обстоятельное указаніе правилъ а) храненія внутренняго духа ревности, б) упражненія силъ въ борьбѣ или самопринужденіи и в) брани со страстями, или упражненія въ самоуправленіи съ описаніемъ „апостольскаго“ состоянія Богообщенія — конечной цѣли христіанской жизни составляетъ это содержаніе въ подробностяхъ. И если въ описаніи стадій пути ко спасенію уже давно отмѣченъ и доселѣ отмѣчается ³⁾ глубокой анализъ психическихъ явленій въ писаніяхъ святы-

¹⁾ *Путь ко спасенію*, вып. 2, стр. 120—121. Сиб. 1869.

²⁾ См. напр. *Письмо о духовной жизни*, — о томъ, что есть *духовная жизнь* и проч., *Невидимая брань*, и др. проповѣди „о молитвѣ“, „о несеніи креста“, и т. д.

³⁾ Срав. для сего уже приведенный раньше отзывъ В. И. Аскоченскаго по поводу одного изъ отдѣловъ книги: *Путь ко спасенію* съ отзывомъ профессоры С.-Петербургской духовной академіи по случаю присужденія преосв. Теофану степени доктора богословія въ *Церк. Вѣстн.* за 1894 г. № 4.

теля Теофана, то въ отношеніи второй и особенно послѣдней стадіи его пути, на ряду съ такимъ анализомъ, должно быть отмѣчено обиліе духовныхъ опытовъ христіанской жизни, во многомъ пережитыхъ и самимъ святителемъ. Еще въ словѣ на память препод. Варлаама Хутынскаго ¹⁾ преосв. Теофанъ представилъ живой образецъ восхожденія по указанному сейчасъ пути спасенія, глубоко поучительный для всѣхъ христіанъ. За тѣмъ будучи на Тамбовской архіерейской кафедрѣ, поученію о семъ пути онъ посвящаетъ, какъ мы говорили раньше, цѣлый рядъ проповѣдей ²⁾. Сюда же относятся такіа проповѣди, какъ „о молитвѣ“, о „богоугодной жизни“, „о внутренней жизни“, „о несеніи креста“ и под., также „святоотеческія наставленія о трезвеніи и молитвѣ“, „что потребно покаившемуся и вступившему на добрый путь спасенія“, многія письма и т. д. изъ коихъ значительную часть мы уже и упоминали выше. Даже такіа афористическія, отрывочнаго, повидимому, содержанія, писанія, какъ „Мысли на каждый день года по числамъ мѣсяцевъ“ и особенно „Мысли на каждый день года по церковнымъ чтеніямъ изъ слова Божія“, настойчиво проводятъ ту же мысль о спасеніи и полны часто глубокомысленными и мѣткими соображеніями и опытными указаніями, касающимися того же предмета. Такъ, здѣсь мы находимъ рѣчь и о воспитаніи ³⁾, и о покаянніи ⁴⁾, и о трезвеніи или вниманіи ⁵⁾, и о молитвѣ ⁶⁾, и о подвигѣ ⁷⁾, и о Богообщеніи ⁸⁾, и т. д.

Короче сказать, преосв. Теофанъ остался вполне вѣренъ тому, что самъ говорилъ о своей книгѣ: „Путь ко спасенію“ въ письмѣ къ М. Р. Корякину отъ 16 іюня 1888 года: „Тутъ

¹⁾ См. собраніе проповѣдей изд. 1859 г., стр. 245 и дал.

²⁾ *Слова къ Тамб. паствѣ*, вып. I, стр. 59 и дал., 279 и дал. Эти проповѣди потомъ изданы были в отдѣльно.

³⁾ См. *Мысли на каждый день года по церк. чт. изъ слова Божія*, стр. 287 и дал. 445—446. Москва, 1881.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 89 и дал. 243—244, 270—271, 409 и дал., 419.

⁵⁾ Стр. 227—228, 309, 314. 342—343.

⁶⁾ Стр. 71, 159, 164—166, 178 д., 259, 274 д. 292, 345 д., 383 д. и др.

⁷⁾ Стр. 180 д., 225 д., 228, 234 д., 254 д., 257, 259 д., 266, 280 д., 396 и др.

⁸⁾ Стр. 275—276, 298—299. Срав. также о невидимой брани, стр. 388 и др. Сравн. также *Мысли на каждый день года по числамъ мѣсяцевъ*, стр. 5 и дал. относительно всѣхъ сторонъ христіанской жизни.

все, что мною писалось, пишется и будет писаться“¹⁾. И въ этомъ величайшая, можно сказать, безпримѣрная заслуга святителя Теофана, какъ писателя,—заслуга, которой никогда не забудеть ни церковь, ни отечество; ибо, на сколько церкви, писаніями святителя Теофана, возвращены и возвращаются, сотни и даже тысячи ея сыновъ и дочерей или заблужденныхъ ими по невѣдѣнію объ истинномъ пути спасенія небрегшихъ о послѣднемъ, хотя и воцерковленныхъ чрезъ таинство крещенія, на столько же отечеству доставляются духовно воспитанные и воспитываемые этими писаніями сыны и дочери, на которыхъ оно смѣло можетъ опереться въ своемъ стремленіи къ упроченію благоденствія и государства и народа. Что сказалъ самъ же преосв. Теофанъ въ одномъ изъ писемъ своихъ относительно церкви, то же самое приложимо и къ отечеству, по неразрывной связи первой съ послѣднимъ. Разумѣемъ слова его въ отвѣтъ на сдѣланное ему предложеніе возвратиться изъ затвора къ епархіальной дѣятельности, писанныя въ письмѣ отъ 4 января 1875 года: „Писать—это служба церкви, или нѣтъ?! Если служба,—подручная, а между тѣмъ нужная: то на что же искать или желать другой“²⁾? И святитель—затворникъ подлинно, какъ мы знаемъ изъ предшествующаго, все свои богатія духовныя силы посвятилъ этой многоплодной и многополезной службѣ, употребляя на нее оставшееся отъ молитвенныхъ и другихъ иноческихъ подвиговъ время и явивъ въ такого рода службѣ своей, въ своихъ писаніяхъ, подлинно всю премудрость свою³⁾. Въ нихъ онъ смиренно, хотя и совершенно свободно и сознательно, покорилъ свой разумъ вѣрѣ и представилъ далеко не часто встрѣчающійся среди писателей примѣръ дивнаго сочетанія въ себѣ *отры и разума*,—простоты евангельской, апостольской⁴⁾ и глубокой учености, премудрости не духовной только, но и внѣшней, академической⁵⁾.—глубокаго смиренія и высоты созер-

¹⁾ *Душеп. Читен.* 1894, № 8, стр. 563. Эти слова мы уже приводили въ свое время.

²⁾ *Воскр. чтеніе* за 1894 г. №№ 31—32, стр. 514.

³⁾ Срав. раньше приведенныя слова письма преосв. Теофана къ И. А. Крутикову отъ 22 октября 1884 года.

⁴⁾ Срав. выраженіе *ἁπλοῦς*—простоецъ въ Дѣян. 4, 13 и 2 Кор. 11, 6.

⁵⁾ Не напрасно преосв. Теофанъ отъ С.-Петербургской духовной академіи удостоенъ высшей ученой степени доктора богословія.

цанія,—обилія любви христіанской и несокрушимой стойкости убѣжденія. А всѣ эти черты возводятъ насъ отъ характеристикъ его какъ писателя—моралиста къ характеристикѣ его же какъ писателя вообще, даже болѣе того,—какъ церковнаго дѣятеля.

Корень премудрости,—говоритъ премудрый сынъ Сираховъ (1, 20).—*еже боятися Господа. Страхъ Господень*, въ которомъ воспитанъ былъ съ дѣтства святитель Теофанъ и въ которомъ онъ всегда держалъ себя во всей послѣдующей своей жизни, не бесплоднымъ былъ, по слову Писанія, для него въ его жизни и дѣятельности. Онъ послужилъ для него *началомъ премудрости*, и его послѣдующая дѣятельность, особенно учено-литературная, вполнѣ оправдала на немъ другое слово того же премудраго сына Сирахова (21, 16): *разумъ премудраго яко потокъ умножится*. Но это былъ разумъ, вполнѣ покорный вѣрѣ, какъ замѣчали мы выше, и въ ней находившій источникъ глубокой премудрости и успокоеніе въ своихъ изысканіяхъ, особенно въ области предметовъ вѣры, которыми всего болѣе и занимался въ Бозѣ почившій святитель—затворникъ. „Жалки всѣ приемы для успокоенія ума, придумываемые тѣми, которые вступаютъ въ область вѣры, безъ смиренной покорности вѣрѣ, съ самонадѣянною увѣренностію все понять и уяснить!—писалъ святитель въ одномъ изъ своихъ сочиненій.-- Недоумѣніе за недоумѣніемъ роится въ умѣ, и самъ же онъ спѣшитъ устранять ихъ своими способами: но что ни придумываетъ,—удовлетворенія не встрѣчаетъ. И всегда будетъ такъ, пока сердце опытно не ощутитъ истинности всѣхъ истинъ св. вѣры. Тогда всѣмъ колебаніямъ и недоумѣніямъ конецъ; тогда душа успокоивается на лонѣ вѣры, и свѣтъ Божій прочно озаряетъ все внутреннее“ ¹⁾. Этоть—то свѣтъ Божій всегда озарялъ и разумъ святителя-затворника въ его изысканіяхъ не только въ области предметовъ вѣры, но и въ области другихъ предметовъ многосторонняго вѣдѣнія человѣческаго, согласно слову

¹⁾ *Письма о духовной жизни*, стр. 97—98. Слб. 1872. Срав. также *Мысли на каждый день года по церк. чтен. изъ слова Бажія*, стр. 156, 220 и дал. 355 и дал. и др. Срав. еще письмо преосн. Теофана въ *Церк. вѣдомостяхъ* за 1894 г., № 44, стр. 1584.

Апостола: *отрою разумываемъ* (Евр. 11, 3). Будучи глубоко вѣрующимъ, святитель Теофанъ не только не чуждался обыкновеннаго человѣческаго вѣдѣнія, но и постоянно все болѣе и болѣе усволялъ его и усовершенствовался въ немъ и былъ въ полномъ смыслѣ ученымъ; равнымъ образомъ и другимъ рекомендовалъ тоже самое; но и самъ, умудряемый вѣрою, твердо держался правила апостольскаго: *вся искушающе, добрая держите* (1 Сол. 5, 19), и другимъ настойчиво совѣтовалъ держаться того же правила въ этомъ отношеніи. „Нѣмецкій языкъ пригодится,— писалъ онъ одному изъ своихъ сродниковъ... но нѣмецкія мудрованія нерѣдко ни куда не гожи. Пріучайтесь различать плевелы отъ зерна, и прямое отъ криваго.—У насъ слишкомъ много хватаютъ нѣмецкаго,—и языкъ сталъ не русскій или складъ рѣчи. Отбирать у нѣмцевъ гожее не мѣшаетъ, и писать своимъ пошибомъ надо... Очень скорбно, когда не видится этого“¹⁾... Отъ того святитель Теофанъ и не любилъ нѣмцевъ и онѣмѣчившихся русскихъ, что они, изъ—за преклоненія предъ разумомъ, не только пренебрегаютъ требованіями вѣры, но и попираютъ истины ея своимъ раціоналистическимъ отношеніемъ къ нимъ. „Нѣмцы,—говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій,—а за ними и наши, онѣмѣчившіеся умомъ, какъ скоро встрѣтятъ въ Евангеліи чудо, тотчасъ кричатъ: „не правда, не правда; этого не было и не могло быть; надо это вычеркнуть“²⁾. По этому-то вышеупомянутому сроднику своему въ другой разъ преосв. Теофанъ писалъ по тому же предмету: „нѣмецкій языкъ—хорошее пособіе. Но нѣмцы слишкомъ много мудруютъ. Книги нѣмецкія нельзя читать, не перекрестившись много разъ“³⁾.—Такъ въ области теоретической; но такъ и въ практической области; ибо и здѣсь, по слову Апостола, *разумъ кичитъ, а любви созидаетъ* (1 Кор. 8,

¹⁾ Изъ неизданнаго доселѣ письма преосв. Теофана къ И. Д. Андрееву (нынѣ преподавателю Таврической дух. семинаріи), которому и приносимъ нашу глубокую благодарность за сообщеніе этого и другихъ писемъ святителя. Письмо отъ 22 іюня 1889 года. Образцы просторѣчій самого преосв. Теофана мы могли видѣть на приведенныхъ раньше выдержкахъ изъ его сочиненій и писемъ.

²⁾ *Мысли на кажд. день года по церк. чт. изъ слова Божія* стр. 255—256. Срав. также стр. 154, 365 и дал. и др.

³⁾ Изъ неизданнаго письма къ тому же И. Д. Андрееву отъ 13 окт. 1888 г.

1). „Одно знаніе,—толкуеть это мѣсто самъ преосв. Теофанъ,—ненадежный руководитель жизни. Оно возбуждаетъ кипеніе, а отъ кипенія—раздѣленіе. Только любовь созидаетъ —*οἰκοδομεῖ*— устрояеть изъ всѣхъ христіанъ одно цѣльное и стройное зданіе,—домъ Богу живому“ ¹⁾. Этой-то любви, при строгости и твердости православныхъ убѣжденій вѣрующаго разума самого святителя Теофана, русская православная церковь обязана созиданіемъ или назиданіемъ, которое исходило и отъ его жизни и отъ его ученія во все время земнаго пребыванія его въ чинѣ равноангельномъ, иноческомъ, до самой кончины его, а нынѣ, послѣ его кончины, исходитъ отъ его многочисленныхъ писаній. И чѣмъ далѣе отъ начала этого пребыванія его въ чинѣ иноческомъ, тѣмъ сильнѣе и сильнѣе горѣла любовь его, тѣмъ шире и шире становилась область, на которую она простиралась, тѣмъ болѣе и болѣе стойкими дѣлались православныя убѣжденія вѣрующаго разума его, тѣмъ выше и выше становилось духовное созерцаніе его, какъ это можно было видѣть уже и изъ представленнаго доселѣ обзорнія его писаній и изъ сдѣланныхъ выдержекъ нѣкоторыхъ мѣстъ ихъ, но за то и вмѣстѣ съ тѣмъ все глубже и глубже становилось смиреніе его. Въ 1891 году, когда исполнилось 50-лѣтіе его служенія Церкви, отечеству и наукѣ и когда въ числѣ привѣтствовавшихъ его съ этимъ событіемъ оказалось и давно знакомое ему, дорогое для него семейство покойнаго О. С. Бурачка, преосв. Теофанъ, отъ 18 сентября означеннаго года, писалъ этому семейству слѣдующія, дышашія глубокимъ смиреніемъ, строки: „Поздравляете съ 50-тилѣтіемъ! Отъ всей души благодарю Васъ. Вы мнѣ напомнили о моемъ долгѣ благодарить Господа за всѣ милости Его ко мнѣ, во все теченіе жизни моей мнѣ оказанныя. Я и всякой день благодарю Его щедрую руку; но какъ это обратилось въ привычку и идетъ въ ряду другихъ дѣлъ безъ особеннаго напряженія вниманія, то я сначала очень изумился Вашему поздравленію, и ужъ когда отчислилъ отъ нынѣшняго года 50 л., увидѣлъ 41-й годъ,—годъ пострига, рукоположенія въ діакона и іеромонаха и опредѣле-

¹⁾ Преосв. Теофана, *Толкованіе пераго посланія св. Ап. Павла къ Коринѳянамъ*, стр. 264. Москва, 1882.

нія на мѣсто смотрителя училища духовнаго.—Такъ вотъ юбилей!.. Юбилей службы... Но такова ли была моя служба, чтобъ ради ея юбилейничать?! Я нигдѣ не служилъ, какъ слѣдуетъ,— и мнѣ вмѣсто торжества болѣе пригодно облецися во вретипе и, пепломъ обсыпавъ главу, сѣсть и плакать. Кіевъ, Новгородъ, С.-П.Б., Іерусалимъ, опять С.-П.Б., Петрозаводскъ, Константинополь, и еще С.-П.Б., Тамбовъ, Владиміръ, Выша— сколько мѣстъ,— и нигдѣ—исправной службы. Только одна милость Божія покрывала, что нигдѣ не дали подзатыльня. И кромѣ этого во всѣхъ мѣстахъ не мало было милостей Божіихъ.— Верхъ же всѣхъ милостей—то, что Богъ привелъ меня на Вышу. За это я всегда говорю: Слава Тебѣ, Господи, Слава Тебѣ!¹⁾ И вся церковь Русская, вся Россія не должна ли благодарить Господа Бога, что Онъ привелъ такого святителя на Вышу? Тамъ теплилась неугасимая лампада чистой молитвы святителя Теофана за люди; оттуда исходившій свѣтъ его спасительнаго ученія особенно ярко озарялъ всѣхъ и все на далекое, далекое разстояніе вокругъ себя. Этотъ свѣтъ и теперь свѣтитъ и будетъ всегда свѣтитъ въ писаніяхъ святителя Теофана, озаряя всѣхъ, и ученыхъ и неученыхъ, и духовныхъ и мірскихъ, и высокопоставленныхъ и простецовъ, людей всякаго возраста и пола. Подобно святителю Тихону Задонскому, котораго такъ чтить и которому особенно старался слѣдовать Вышенскій святитель—затворникъ, онъ, будучи во истину богословомъ, въ то же время является и вполне народнымъ учителемъ въ лучшемъ смыслѣ этого слова. Его писанія, и при жизни его имѣвшія широкое распространеніе, безъ сомнѣнія, подобно писаніямъ того же святителя Тихона, не утратятъ своего общенароднаго значенія и на будущее время, обильно напоая чистыми струями заключающагося въ нихъ ученія всю Церковь православную. А духовная польза, отсюда проистекающая для всѣхъ, усилитъ и умножитъ молитвы о вознесеніи смиренной души святителя Теофана до горняго престола славы Божіей, у котораго уже предстоитъ святитель Тихонъ.

И. Корсунскій.

¹⁾ Письмо изъ неизданныхъ.

Нѣсколько историческихъ фактовъ мнимаго преслѣдованія ученыхъ людей во имя христіанства.

Отрицательное и даже враждебное отношеніе къ естественно-научнымъ открытіямъ со стороны христіанства давно сдѣлалось общепринятымъ положеніемъ, особенно среди людей недостаточно знакомыхъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ. Обыкновенно представляютъ дѣло такъ, что отрицательное отношеніе это имѣетъ свое основаніе въ самосохраненіи христіанства; именно думаютъ, что наука, просвѣтляя умы, подрываетъ основу навивной вѣры народовъ въ христіанскіе догматы, а научныя открытія, противорѣча положеніямъ Библии, низводятъ эту книгу на степень книгъ, правда, почтенныхъ по своей древности, но отнюдь не боговдохновенныхъ. Распространеніе подобныхъ мнѣній или возрѣній началось со временъ появленія среди христіанъ деизма. Совпаденіе важнѣйшихъ естественно-научныхъ открытій Коперника, Галилея и Ньютона съ появленіемъ враждебнаго христіанству деизма привело нѣкоторыхъ къ мысли, что вражда между наукой и Библіей—дѣло естественное и неизбежное, а миръ между ними можетъ быть только искусственный и условный.

Такія возрѣнія, проникая изъ публицистическихъ статей и даже изъ учебниковъ въ наше образованное и полуобразованное общество, несомнѣнно содѣйствуютъ въ немъ охлажденію къ религіи, если не порождаютъ открытаго невѣрія. Правда, немногіе могутъ быть судьями въ спорѣ науки съ религіей, но сама исторія научнаго движенія подъ извѣстнымъ освѣщеніемъ какъ будто становится свидѣтельницею въ пользу науки про-

тивъ религіи: наука здѣсь представляется какъ бы наступающею и отвоевывающею стороною, а христіанское міросозерцаніе отступаетъ отъ своихъ владѣній. Что эта борьба происходила не на Православномъ Востокѣ, а на латинскомъ западѣ,—намъ, православнымъ, отъ этого не легче. Латинскій Западъ въ борьбѣ съ наукой защищалъ (и защищаетъ, напр., противъ дарвинизма) не свои вѣроисповѣдныя особенности, а общія христіанскія вѣрованія. Заступники Запада, въ родѣ г. Вл. Соловьева, скажутъ, что при иныхъ обстоятельствахъ и на Православномъ Востокѣ была бы инквизиція не хуже испанской, а г. профессоръ Кулаковскій будетъ увѣрять, что нетерпимость—отличительный признакъ христіанства, какъ такового.

Вопросъ объ отношеніи науки къ религіи—весьма важный и широкій; но мы попытаемся коснуться его только съ исторической точки зрѣнія, указавъ лишь на нѣкоторые историческіе факты мнимаго преслѣдованія ученыхъ людей со стороны христіанъ; мы хотѣли бы фактически показать, что распространенное среди нѣкоторыхъ людей мнѣніе о нетерпимости христіанства къ наукѣ преувеличено, неправильно понято и даже ложно.

Библия—откровеніе Бога человѣчеству. Вселенная также можетъ быть названа божественнымъ откровеніемъ, въ которомъ люди могутъ усматривать присносущную силу Бога (Рим. I, 20). О занимающихся естественными науками по преимуществу можно сказать, что Господь далъ имъ знаніе, дабы „они прославляли Его въ чудныхъ дѣлахъ Его“ (Иисуса с. Сирах. XXXVIII, 6). Поэтому разладъ между Библией и естествознаніемъ должно признать неестественнымъ. Библия ни мало не стѣсняетъ научнаго движенія. Духъ Божій, вдохновлявшій пророковъ и апостоловъ, имѣлъ болѣе высокія цѣли, чѣмъ сообщеніе людямъ свѣдѣній по астрономіи, геологіи, зоологіи и пр. наукамъ и сообщилъ истины вѣры за нѣсколько тысячелѣтій до появленія на свѣтъ этихъ наукъ. И всевѣдущій Сынъ Божій во время Своего трехлѣтняго учительства на землѣ не сообщилъ людямъ ни одной естественно-научной истины. Это и понятно. Научная истина, въ родѣ Коперниковой системы, къ нравственности и спасенію души человѣка отношенія не имѣетъ. Вос-

принятія на вѣру научныя истины теряютъ даже и то значеніе, какое имѣютъ въ умственной жизни человѣка. Даже и въ первой главѣ Библии христіанинъ усматриваетъ истины вѣчныя и религіозныя, какъ то: Богъ имѣетъ отдѣльное отъ міра личное существованіе; міръ созданъ во времени волею и всемогуществомъ Бога; настоящій видъ вселенная приняла постепенно и законосообразно; человѣкъ созданъ по образу и подобию Божію и т. п. Духъ Божій не сообщилъ бытописателю ни о шарообразности земли, ни о состояніи ея внутри, ни о размѣрахъ ея, ни о количествѣ звѣздъ и планетъ и такъ далѣе. Все это потому, что Библии принадлежитъ религіозное, а наукѣ — научное. Съ какимъ спокойствіемъ вѣрующей можетъ отвѣситься къ научнымъ теоріямъ, это видно изъ словъ бл. Августина († 430) въ толкованіи на кн. Бытія: „Часто спрашиваютъ, говоритъ онъ, какъ учить Писаніе о формѣ и фигурѣ неба. Многіе входятъ въ пространныя разсужденія объ этихъ предметахъ, которыхъ наши почитаемые учителя не считали нужнымъ затрогивать. И дѣйствительно, какая нужда знать, сферично ли небо, окружаетъ ли оно землю со всѣхъ сторонъ, или оно, подобно диску, прикрываетъ ее съ одной стороны?“ Считая эти вопросы не богословскими и не касающимися Писанія, бл. Августинъ тѣмъ не менѣе въ книгѣ о Градѣ Божіемъ высказалъ мнѣніе о шаровидности земли, тогда еще новое и наукой непризнанное ¹⁾.

Ранѣе, чѣмъ это мнѣніе получило права гражданства въ наукѣ, оно находило и другихъ защитниковъ въ ряду духовныхъ лицъ. Въ VIII вѣкѣ англійскій монахъ Беда и ирландскій священникъ Виргилій писали объ антиподахъ и шаровидности земли. На Виргилія св. Бонифацій донесъ въ Римъ, что онъ учить о существованіи другаго міра, ниже нашего, съ солнцемъ, луной и жителями. Папа Захарій вызвалъ Виргилія въ Римъ, но, удовлетворившись его объясненіями, отпустилъ съ миромъ ученаго іерея, впослѣдствіи получившаго санъ епископа ²⁾.

¹⁾ Цитаты заимствованы изъ кн. Bouvier—Lapierre: „L'astronomie pour tous“ Paris, 1891. p. 71.

²⁾ Робертсонъ: „Исторія христіанской Церкви“, т. I, стр. 631. (Слб. 1890. Переводъ Ловухина).

Безспорно, что представители церкви иногда были противниками новыхъ идей въ естествовѣдѣніи. Но причину этой вражды іерархіи къ научному движенію нужно искать не въ отношеніяхъ науки къ Библии, а совсѣмъ въ иномъ мѣстѣ. Библию въ средніе вѣка мало знали и еще меньше понимали. Съ нею незнакомы были даже бакалавры богословія ¹⁾. Поэтому сторонники церковнаго ученія иногда видѣли противорѣчіе между Библией и научными открытіями тамъ, гдѣ никакого противорѣчія не было. Съ другой стороны, сторонники научнаго движенія усиливали это недоувѣріе къ наукѣ тѣмъ, что сами отвергали и осмѣивали вѣру христіанскую, смѣшивая существенное въ христіанствѣ съ временнымъ или случайнымъ.

Но чаще всего средневѣковое духовенство возставало противъ научнаго движенія не въ защиту Библии, но въ защиту Аристотелева ученія, колеблемаго до основъ своихъ новыми открытіями. Для средневѣковаго богословія Аристотель значилъ болѣе, чѣмъ Библия. Для характеристики уваженія къ Аристотелю приведемъ одно изреченіе. Одновременно съ Галлилеемъ и Жаномъ Фабриціемъ солнечныя пятна открыты были о. іезуитомъ Шейнеромъ. Этотъ ученый разсказалъ о своемъ наблюденіи своему провинціалу о. Буде. Провинціалъ съ твердостью возразилъ: „Я читаю и перечитываю моего Аристотеля и могу тебя увѣрить, что ничего подобнаго нѣтъ. Ступай же, сынъ мой, успокойся. Пятна, которыя ты видѣлъ на солнцѣ, находятся въ твоихъ глазахъ или на твоемъ телескопѣ“ ²⁾. Даже нравоученіе въ средніе вѣка представляло собою смѣсь нравоученія христіанскаго и Аристотелева ³⁾.

Но судьба Галлилея является самымъ важнымъ обвиненіемъ противъ западной Церкви. Его страданія и доселѣ возбуждаютъ негодованіе друзей истины противъ религіозной нетерпимости. Обыкновенно разсказываютъ, что Галлилея мучительной пыткой заставили произнести отреченіе отъ своего ученія, что его цѣлые года томили въ смрадной тюрьмѣ, не предавая его

¹⁾ Ibidem. т. 2-й, стр. 552, 561 и др.

²⁾ „L'astronomie pour tous“ p. 157.

³⁾ „Христіанское ученіе о нравств.“ Мартенсена, пер. Лолухина. Спб. 1890. т. 1-й, стр. 356.

смерти какъ бы лишь для того, чтобы причинить ему болѣе мученій. Но новѣйшія изслѣдованія, еще мало извѣстныя у насъ, доказали, что разсказъ о страданіяхъ Галлилея за научную истину—не болѣе какъ вымыселъ, такъ много повредившій церкви. Галлилей могъ бы жить и учить спокойно, какъ и его великій предшественникъ Коперникъ, но онъ вооружилъ противъ себя папу не научными открытіями, а прозрачнымъ и дерзкимъ до неприличія памфлетомъ на главу западной церкви. Папа былъ выставленъ Галлилеемъ глупцомъ, заботящимся не объ истинѣ, а о собственномъ покоѣ. За это Галлилей и былъ преданъ въ руки инквизиціи. Инквизиціонный судъ ни къ чему не принуждалъ ученаго и пытокъ не употреблялъ, но только запретилъ ему распространять ученіе о движеніи земли и приговорилъ къ пятимѣсячному аресту во дворцѣ Пикколомини, архіепископа Сиенскаго, гдѣ Галлилей велъ жизнь вовсе не бѣдственную. По истеченіи срока ареста покровитель Галлилея Тосканскій посланникъ исходатайствовалъ ученому позволеніе жить въ своемъ домѣ близъ Флоренціи. Его здѣсь окружали преданные ученики и друзья и между ними нѣкто Вивіани, сохранившій не вымышленную исторію подсудимаго. Старость Галлилей провелъ по истинѣ отрадно, соединяя тишину деревенской жизни съ обществомъ просвѣщенныхъ друзей, занимаюсь наукою, хозяйствомъ и садоводствомъ. Такъ прожилъ онъ до 78 лѣтъ ¹⁾.

Еще болѣе тенденціозно извращена жизнь ученаго Соломона Кауса. Его до послѣдняго времени считали мученикомъ науки, тогда какъ онъ не подвергался ни какимъ преслѣдованіямъ ²⁾.

Несомнѣнно, что новыя истины естествознанія завоевали себѣ общее признаніе цѣною тяжелой борьбы и нерѣдко даже цѣною мученій и крови, но свалить всю вину въ этомъ на церковь, на іерархію, на религіозный фанатизмъ несправедливо. Когда новыя истины выходятъ за предѣлы непосредственнаго опыта, онѣ встрѣчаютъ упорое отверженіе отъ большинства людей, не-

¹⁾ „L'astronomie pour tous“, p. 72, 94—99. Ср. „Мученики науки“ Г. Тиссандье. Переводъ Павленкова. Спб. 1891. стр. 70—74. Здѣсь новыя изслѣдованія о Галлилей еще смѣшаны съ отголосками старой легенды.

²⁾ „Мученики науки“ въ концѣ книги примѣчаніе С.

зависимо отъ ихъ религіозныхъ убѣжденій. Конечно, сторонники старыхъ идей съ свойственною многимъ людямъ безразборчивостію въ средствахъ борьбы нерѣдко принимаютъ на себя видъ защитниковъ вѣры и благочестія, но ни Церковь, ни Библия въ такихъ защитникахъ не имѣютъ нужды. Безпристрастная исторія свидѣтельствуетъ, что духовныя и монашескую лица, которыхъ обыкновенно считаютъ сторонниками умственного застоя, часто стояли въ числѣ передовыхъ людей науки и сами терпѣли гоненія отъ друзей старины.

Таковъ былъ монахъ доминиканецъ XVI в. Тома Кампанелла, смѣлый и независимый философъ, изучавшій истину не по книгѣ только, а по наблюденіямъ. Его считаютъ предшественникомъ Декарта и Бакона. Въ Неаполѣ зависть и клевета лишили его должности учителя философіи и онъ десять лѣтъ разъѣзжалъ по Италіи, ниспровергая авторитетъ Аристотеля, провозглашая опытный методъ и стараясь, по собственному выраженію, „преобразовать всѣ науки сообразно законамъ природы и священному Писанію“. Онъ былъ сторонникомъ системы Коперника и написалъ, въ защиту ученія Галлилея, смѣлую апологію. За свое научное новаторство и вмѣстѣ за стремленіе къ освобожденію Италіи, Кампанелла просидѣлъ 27 лѣтъ въ заточеніи и вытерпѣлъ, молча, тридцати-пяти-часовую пытку: онъ былъ подвѣшенъ на заостренный коль съ завязанными назадъ руками на веревкахъ, впившихся въ его тѣло. Едва исцѣлился онъ отъ послѣдствій пытки, черезъ 6 мѣсяцевъ онъ былъ брошенъ въ подземелье. Все это справедливо; но дѣло въ томъ, что христіанство здѣсь было совершенно въ сторонѣ. И вотъ историческое доказательство. Съ любовію къ просвѣщенію монахъ Кампанелла, не смотря на претерпѣнныя страданія, соединялъ любовь къ церкви и написалъ сочиненіе „о христіанской монархіи“, гдѣ доказывалъ, что ни одинъ философъ не можетъ измыслить государственнаго порядка, превосходящаго устройство римской христіанской общины перваго вѣка. Правда, Кампанеллу обвиняли въ ереси, но, по его словамъ, „за предположеніе пятенъ на солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ, тогда какъ Аристотель считалъ міръ вѣчнымъ и нетлѣннымъ“. Кто же былъ виновникомъ его страданій? Папа Павелъ V былъ пораженъ

жестокимъ обращеніемъ съ Кампанеллой и лично ходатайствоваль за него предъ испанскимъ государемъ Филиппомъ III-мъ. но монархъ остался непреклоннымъ, и только послѣ его смерти мученикъ науки былъ освобожденъ и встрѣтилъ дружескій пріемъ и покровительство у папы Урбана VIII ¹⁾).

Ранѣе Кампанеллы противникомъ Аристотелевой системы былъ въ Англіи монахъ Рожеръ Баконъ. „Я бы велѣлъ сжечь всѣ книги Аристотеля, писалъ онъ, если бы онѣ мнѣ принадлежали, потому что, изучая ихъ, теряешь время; онѣ служатъ только къ умноженію заблужденій и распространенію невѣжества“. Довѣряя лишь своему разуму и наблюденію, Баконъ замѣтилъ неточность юліанскаго календаря и предлагалъ папѣ Клименту IV-му исправить календарь. Онъ первый сдѣлалъ очки для дальнзоркихъ, изучилъ свойства вогнутыхъ и выпуклыхъ стеколъ, раскрылъ теорію телескопа, объяснилъ причину радуги, усовершенствовалъ порохъ, предвидѣлъ возможность воздухоплаванія и передвиженія при помощи пара. „Ученые“ современники не любили Бакона за пренебреженіе Аристотелемъ, а народное воображеніе обвиняло изобрѣтателя—монаха въ чернокнижничествѣ. Про него болтали, будто онъ сдѣлалъ изъ стали прорицающую голову. Поддержку себѣ Баконъ нашель въ папахъ Климентѣ IV и Николаѣ IV. По смерти послѣдняго враги Бакона заставили его поплатиться за любовь къ истинѣ пятнадцати-лѣтнимъ заключеніемъ. Передъ смертію. обезсиленный заточеніемъ Баконъ съ горечью воскликнулъ: „Жалѣю, что причинилъ себѣ столько страданій ради науки!“ ²⁾. Нѣтъ, кажется, необходимости распространяться, что здѣсь христіанское ученіе было совершенно въ сторонѣ.

Въ ряду мучениковъ науки должно упомянуть изобрѣтателя телеграфа аббата Шаппа (XVIII в.), много потерпѣвшаго отъ революціонной толпы, которая заподозрила въ его изобрѣтеніи измѣну отечеству, сожгла телеграфъ и требовала головы изобрѣтателя. Но Шаппъ умеръ не на плахѣ, а въ пустомъ колодцѣ, куда попалъ онъ, идучи съ веселой пирушки ³⁾.

Печальнѣе была участь англиканскаго священника Пристлея

¹⁾ Ibid. стр. 110—112.

²⁾ Ibid. 102—105.

³⁾ Ibid. 216—220.

(XVIII в.), много сдѣлавшаго для химіи. Знакомство съ Франклиномъ побудило его написать „исторію электричества“, за которую онъ получилъ степень доктора. Пристлей много содѣйствовалъ изученію газовъ и открылъ свойство кислорода поддерживать жизнь и горѣніе. Въ Парижѣ онъ принятъ былъ съ почетомъ учеными и философами, и это было единственное зрѣлище—видѣть среди атеистовъ чловѣка, всѣми признаваемого за очень умнаго и въ то же время не стыдившагося исповѣдывать себя христіаниномъ и усердно изучать священное Писаніе. Даже революціонный Конвентъ записалъ Пристлея въ списокъ своихъ кандидатовъ, но Пристлей отъ этой „чеести“ отказался и до конца жизни оставался богословомъ и священникомъ. Политическіе враги ученаго пастора возбудили противъ него рабочихъ, которые уничтожили бібліотеку, изорвали рукописи, переломали инструменты ученаго и домъ его подожгли. Спрятавшись въ сосѣднемъ домѣ, Пристлей съ невозмутимостію философа наблюдалъ эту картину и перенесъ бѣдствіе безъ жалобъ. Онъ надѣялся скрыться отъ враговъ въ Америкѣ, но и тамъ англичане нарушали его спокойствіе своими происками и нелѣпыми подозрѣніями и наконецъ отравили его на одномъ обѣдѣ. Умирая, Пристлей слушалъ чтеніе Евангелія и славословилъ Господа за то, что Онъ помогъ ему жить съ пользой для ближнихъ. „Я сейчасъ засну, какъ и вы современемъ—сказалъ умирающій внукамъ,—но мы проснемся всѣ вмѣстѣ. и я надѣюсь для вѣчнаго блаженства“¹⁾.

Изъ этихъ примѣровъ, число которыхъ нѣтъ нужды умножать, видно, что христіанство вообще и западное духовенство въ частности вовсе не стояло въ какомъ-то обязательно—враждебномъ отношеніи къ научному движенію. Начиная отъ времени бл. Августина до позднѣйшихъ временъ, духовныя лица и монахи нерѣдко являются передовыми двигателями науки, терпя гоненія или отъ правительства, или отъ народа, или отъ представителей схоластики. Папы нерѣдко покровительствуютъ гонимымъ новаторамъ науки. Были, конечно, случаи, когда новаторство научное возбуждало противъ ученыхъ и духовенство, но эти случаи не доказываютъ ни розни между Биб-

¹⁾ Ib. 138—141.

лей и наукой, ни нетерпимости христіанства. Религіей въ такихъ случаяхъ прикрывалась только вражда двухъ научныхъ міровоззрѣній. Боязнь новаторства свойственна людямъ всякаго времени и находятъ себѣ оправданіе въ томъ, что новыя идеи—не всегда правильны и истинны. Мы смотримъ теперь на теоріи Галлилея и Коперника съ точки зрѣнія установившихся нынѣ болѣе или менѣе правильныхъ представленій объ устройствѣ вселенной. Но когда отвергнутыя нынѣ воззрѣнія имѣли за себя многовѣковую давность и житейскую очевидность (напр. стояніе земли, хожденіе солнца), когда новыя теоріи только вынашивались въ головахъ немногихъ людей, тогда понятна была борьба противъ новаторовъ науки, по тогдашнему грубому обычаю, при помощи насилія. Понятно и то, что освященная давностію представленія о вселенной не различались отъ догматовъ религіи и посягательство на эти мнимые догматы преслѣдовалось, какъ ересь. Провѣрить доказательства новаторовъ иные не хотѣли, а большинство не было въ состояніи. Для тѣхъ и другихъ было довольно, что авторитетъ былъ не на сторонѣ новаторовъ. Повѣрить же Галлилею, Копернику и др. безъ тщательной провѣрки ихъ идей было бы непохвально даже съ теперешней точки зрѣнія. Развѣ не ошибаются ученые, признанные великими? Развѣ тотъ самый Галлилей, имя котораго теперь читается всѣмъ образованнымъ міромъ, не объяснялъ приливовъ и отливовъ болтаніемъ воды, какъ бы во вращающемся пустомъ сосудѣ? ¹⁾ Развѣ авторитеты естествознанія до начала нынѣшняго вѣка не отвергали, какъ глупую сказку, факта паденія съ воздушныхъ сферъ аэролитовъ и болидовъ? ²⁾ И къ новымъ идеямъ естествовѣдѣнія съ недоувѣріемъ и враждой относились не только богословы, не только отсталые ученые, но иногда даже передовые двигатели науки. Теорія Ньютона встрѣтила яростную оппозицію со стороны ученаго Роберта Гука. Лейбницъ, не смотря на согласіе теоріи Ньютона съ своимъ собственнымъ монадологическимъ ученіемъ о силахъ, недоувѣрчиво относился къ ней, а Гьюгенсъ даже съ презрѣніемъ смотрѣлъ на ученіе о тяготѣніи.

Противники Ньютона едва не довели впечатлительнаго есте-

¹⁾ „L'astronomie pour tous“, p. 251.

²⁾ Ibid. p. 286—294.

ствоиспытателя до умопомѣшательства ¹⁾). Анатомъ Варзунгъ (XVII в.) палъ жертвой ученой зависти одного коллеги. Мысли Гарвея о кровообращеніи не встрѣтили сочувствія, потому что шли въ разрѣзъ съ установившимися въ наукѣ воззрѣніями. Знаменитый Гюи Патенъ преслѣдовалъ Гарвея насмѣшками ²⁾).

И политическія страсти не оставляли въ покоѣ двигателей науки. Въ ряду мучениковъ науки видное мѣсто принадлежитъ Лавуазье—творцу химіи. Не мѣсто здѣсь перечислять его великія заслуги предъ человѣчествомъ, какъ ученаго, и предъ Франціей, какъ патріота и администратора. Онъ оканчивалъ собраніе своихъ сочиненій, когда революціонный Конвентъ приговорилъ его къ гильотинѣ (1793-й годъ). Подобная же участь постигла астронома Балъи, математика Кондорсе и поэта Шенье ³⁾).

Изъ этихъ примѣровъ видно, что ученыхъ преслѣдовали не только во имя религіи, но во имя самой науки и политики. Но ни религія, ни наука, ни политика не были дѣйствительной причиной гоненій противъ двигателей науки. Здѣсь дѣйствовали другія причины, которыя и указаны выше. Здѣсь дѣйствовали человѣческія страсти, невѣжества, умственная косность, зависть, гордость и пр., а не любовь къ истинѣ вообще и къ христіанской въ частности.

Но по отношенію къ преслѣдованіямъ науки во имя религіи эти причины должны быть пополнены еще одною. Многіе сторонники научнаго движенія и прежде дѣлали и теперь дѣлаютъ поспѣшные и ложные выводы въ пользу скептицизма и тѣмъ вооружаютъ противъ естествознанія людей вѣрующихъ и богослововъ. Религіи отъ имени науки объявляется война и нѣкоторые богословы принимаютъ вызовъ и заходятъ такъ далеко, что требуютъ ограниченія свободы научнаго изслѣдованія и борются иногда противъ несомнѣнныхъ результатовъ научныхъ изслѣдованій ⁴⁾). При этомъ подозрѣнію въ религіозномъ невѣрїи иногда поддаются и тѣ представители науки, въ которыхъ любовь къ научной истинѣ гармонически сочеталась съ сердечною вѣрою въ Писаніе и Преданіе.

Вражда христіанскому міросозерцанію объявлялась отъ имени

¹⁾ Мученики науки. Стр. 86—87.

²⁾ Ibid. стр. 205.

³⁾ Ib. стр. 142—147; 220—221.

⁴⁾ „Курсъ основнаго богословія“. Н. Рождественскаго. Ч. I-я, стр. 56 и др. Спб. 1884 г.

науки по большей части не свѣтили науки и великими учеными, но поверхностными популяризаторами въ родѣ англійскихъ деистовъ, въ родѣ пресловутаго Бюхнера или Геккеля, въ родѣ нашихъ Д. И. Писарева, Зайцева и Благосвѣтлова. Замѣчательнѣйшіе двигатели науки относились къ христіанству въ большинствѣ случаевъ съ глубокимъ уваженіемъ и не стремились къ разрыву между знаніемъ и вѣрой.

Нерѣдко же они открыто защищали религію противъ невѣрія. Таковы изъ естествоиспытателей были астрономъ Кеплеръ и физиологъ—анатомъ Галлеръ, изъ философовъ Фр. Баконъ и Лейбницъ, изъ юристовъ Гуго Грацій, изъ математиковъ Эйлеръ и Паскаль. Послѣдній ученый болѣе времени отдавалъ молитвѣ и чтенію Писанія, нежели наукѣ, и отличался истинно аскетическимъ образомъ жизни, отказавшись отъ всякихъ прихотей и удовольствій; въ своей комнатѣ онъ оставилъ только необходимую мебель. „Я люблю бѣдность,—говорилъ Паскаль,—потому что Иисусъ Христосъ любилъ ее. Богатство же цѣню только потому, что оно даетъ средства помогать бѣднымъ“. Забота о бѣдныхъ поглощала умъ и время ученаго. Когда выражали соболѣзнованіе къ его тѣлеснымъ страданіямъ, онъ говорилъ: „не печальтесь за меня: страданія—удѣлъ христіанина“. Передъ смертію, приобщившись св. Тайнъ, Паскаль просилъ перенести себя въ больницу для неизлѣчимо больныхъ, такъ какъ желалъ умереть среди бѣдныхъ. Какой видимъ мы въ Паскалѣ ясный примѣръ примиримости свободнаго научнаго мышленія съ глубокою религіозностію!—Вотъ нѣсколько историческихъ примѣровъ и фактовъ, по нашему мнѣнію несомнѣнно доказывающихъ, что христіанство не можетъ быть обвиняемо въ нетерпимости къ наукѣ. Напротивъ того, оно настойчиво побуждаетъ своихъ послѣдователей благоразумно пользоваться естественными силами и естественнымъ разумомъ.

Только умъ посредственный и не самостоятельный, изучая законы природы, законы душевной жизни человѣка и исторію народовъ, не исполнится благоговѣйнаго почтенія къ Творцу и Промыслителю вселенной. По истинѣ „Господь далъ людямъ знаніе, чтобы они прославляли Его въ чудныхъ дѣлахъ Его“. (Ис. с. Сирахова XXXVIII, 6).

Свящ. Ст. Остроумовъ.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1894.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

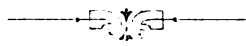
Слово въ день Нового года. (Объ истинномъ счастьи). Прот. <i>Александра Мартынова</i>	1—8
Царствіе небесное нудится и нуждницы восхищаютъ е. <i>Ив. Перова</i>	9—26
Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтїи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) вилючительно (продолженіе). Священника <i>Г. Арсеньева</i>	27—44
Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писанїямъ Нового Завета) (продолженіе). <i>Н. Румянцевъ</i>	45—64

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Очеркъ современной французской философіи (продолженіе). <i>А. Введенскаго</i>	1—24
Религіозно-философскіе принципы П. Е. Астафьева. (Къ характеристикѣ современнаго религіознаго движенія). Свящ. <i>Сергья Розанова</i>	25—48

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшая благодарность.—Копія съ указа Святѣйшаго Правительствующаго Синода Его Высокопреосвященству.—Копія съ отношенія Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода на имя Его Высокопреосвященства.—Отчетъ о состоянїи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 18⁹²/₉₃ учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состоянїи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 18⁹²/₉₃ учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общирномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особеннѣе свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границею 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линій, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданій за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Вегетаріанство съ христіанской точки зрѣнія. <i>А. Рождественца</i> . . .	65—95
Ученіе блаженнаго Августина о богодухновенности Св. Писанія. <i>И. Х—а</i> .	96—110
Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	111—128
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Очеркъ современной французской философіи (окончаніе). <i>А. Введенскаго</i> . . .	49—69
Религіозно-философскіе принципы П. Е. Астафьева. (Къ характеристикѣ современнаго религіознаго движенія) (окончаніе). Свящ. <i>Сергія Розанова</i> . . .	70—102
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1892/93 учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1892/93 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ канонѳвъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорѳне замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ челоѳвка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брептанѳ. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Св. Поликарпъ Смирскій и Его Посланіе. Пр. *А. Мартынова* . . . 129—156
- Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писаніямъ Нового Завѣта) (продолженіе). *Н. Румянцева*. 157—175
- Вегетаріанство съ христіанской точки зрѣнія (окончаніе). *А. Рождествина*. 176—198

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Ученіе врача Иппократа и Его школы о Богѣ. *И. Корсунскаго* . . . 103—118
- Онтологія и Космологія Спинозы въ связи съ его теоріей познанія. *А. Кириловича* 119—150

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 18^{92/93} учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 18^{92/93} учебный годъ (продолженіе).—Отъ Министерства Финансовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія дачи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромь того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1894.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Разборъ возраженій противъ бунвальнаго пониманія Моисеева повѣствованія о паденіи прародителей. <i>Н. Попеля</i>	199—232
Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	233—261
Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писаніямъ Новаго Завѣта) (продолженіе). <i>Н. Румянцева.</i>	262—272
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Философія какъ наука. Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>П. Личницкаго</i>	151—176
Ученіе врача Иппократа и Его школы о Богѣ (окончаніе). <i>Н. Корсунскаго</i> .	177—192
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1892/93 учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1892/93 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ канонѣвъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорѣніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлію замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лнни, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1894.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Путешествія отцовъ и учителей церкви II и IV вѣковъ для самообразованія.

II. Борисовскаго 273—300

Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писаніямъ Новаго Завѣта) (продолженіе). *Н. Румянцева*. 301—316

Замѣтки о церковной жизни за-границей (продолженіе). *А. К.* 317—342

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Философія какъ наука (продолженіе). Профессора Кіевской Духовной Академіи *II. Липицкаго*. 193—219

Онтологія и Космологія Спинозы въ связи съ его теоріей познанія (продолженіе). *А. Кирилловича* 220—238

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшая благодарность.—Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Отъ Училищнаго Совѣта при Святейшемъ Синодѣ.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1892/93 учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи при Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ одноклассной церковно-приходской школъ за 1892/93 учебный годъ.—Отъ Министерства Финансовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорные замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлію замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихотанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лннїи, контора В. Галаровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (продолженіе). Священника <i>Г. Арсеньева</i>	343—376
Путешествія отцовъ и учителей церкви II и IV вѣковъ для самообразованія (окончаніе). <i>П. Борисовскаго</i>	377—388
Замѣтки о церковной жизни за-границей (продолженіе). <i>А. К.</i>	389—408
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Философія какъ наука (продолженіе). Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>П. Липицкаго</i>	239—254
Онтологія и Космологія Спинозы въ связи съ его теоріей познанія (окончаніе). <i>А. Кириловича</i>	255—286
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Списокъ лицамъ, Всемилостивѣйше пожалованнымъ за заслуги по духовному вѣдомству.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Назначеніе преподавателя въ Харьковскую Духовную Семинарію.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1892/93 учебный годъ (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **60 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1894.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЬ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царство Божіе внутри васъ“.	409—442
Догматическія основы христіанской морали по твореніямъ св. Григорія Божественнаго. <i>П. Борисовскаго</i> .	443—457
Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	458—482
II. ОТДѢЛЬ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Философія какъ наука (продолженіе). Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>П. Липицкаго</i> .	287—303
„Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбница (продолженіе) <i>В. И—на</i> .	304—330
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Отношеніе Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода на имя Его Высокопреосвященства.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Св. Синодѣ.—Пріемъ воспитанниковъ въ Кіевскую Духовную Академію.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.—Отъ Министерства Финансовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорѣніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскимъ Губернскимъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лннїи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентаво. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1894.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЬ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царство Божіе внутри васъ“ (продолженіе).	483—508
Догиатическія основы христіанской морали по твореніямъ св. Григорія Божьего слова. (окончаніе). <i>П. Борисовскаго</i>	509—525
Св. Петръ, первый Митрополитъ Московскій, и основныя черты его дѣятельности въ пользу единодержавія. <i>С. К. И.</i>	526—552
II. ОТДѢЛЬ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Философія какъ наука (продолженіе). Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>П. Линицкаго</i>	331—348
Ф. Г. Якоби и философія Спинозы. <i>К.</i>	349—374
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Объявленіе Государственнаго Банка.—Распоряженіе Харьковской Духовной Консисторіи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событийъ церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времена», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линія, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзникіна; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времена».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“**? Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царство Божіе внутри васъ“ (продолженіе).	553—598
Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (продолженіе). Священника <i>Г. Арсеньева</i>	599—630
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Ученіе о Святой Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философіи (продолженіе). <i>П. Соколова</i>	375—407
Ф. Г. Якоби и философія Спинозы (окончаніе). <i>К.</i>	408—418
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Высочайшая благодарность.—Высочайшая награда.—Программа занятій сѣзда духовенства Куянскаго училищнаго округа, имѣющаго быть 8 іюня 1894 года.—Отъ Хорошевскаго Вознесенскаго монастыря.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленіе.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорѣніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Попровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія ялиц, контора В. Гилярнскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **60 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1894.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царство Божіе внутри васъ“ (продолженіе).	631—657
Сущность ветхозавѣтнаго прообраза и значеніе его для ветхозавѣтныхъ вѣрующіихъ. <i>В. Мышцына</i>	658—673
Исповѣданіе Св. Апостола Петра. <i>Ив. Перова</i>	674—706
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Философія какъ наука (продолженіе). Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>П. Диницаго</i>	419—438
Изложеніе и критическій разборъ основаній Спенсера релятивизма. <i>П. Тихомирова</i>	439—462
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшая грамота. — Высочайшая благодарность. — Высочайшія награды. — Списки лицамъ, Всемилостивѣйше пожалованнымъ въ 15-й день мая 1894 года. — Опредѣленія Св. Синода. — Епархіальныя извѣщенія. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленіе.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также биографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лнни, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзникна; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вклучительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **60 р.** съ пересылкою.

Кромь того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1894.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царство Божіе внутри васъ“
(окончаніе) 707—765
- Очеркъ содержанія книги Екклезіаста. *В. Мышцына* 766—784

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Основы морали эволюціонизма. *Мих. Селезнева* 463—504
- Къ вопросу о задачахъ исторіи философіи. *Н. Страхова* 505—524

III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшія награды.—Объявленіе Государственнаго Банка.—Отъ Харьковскаго епархіальнаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковой, Петровскія лѣнкі, контора В. Гляровскаго, Столбшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ся изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1894.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Рѣчь Благочестивѣйшему ГОСУДАРУ ИМПЕРАТОРУ АЛЕКСАНДРУ АЛЕКСАНДРОВИЧУ, предъ освященіемъ храма, на мѣстѣ чудеснаго событія 17 октября 1888 года. Преосвященнѣйшаго *Амвросія*. 785—786
- Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій. *Н. Корсунскаго*. 787—808
- Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писаніямъ Нового Завѣта) (продолженіе). *Н. Румянцова*. 809—816
- Русскій штундизмъ, въ связи съ сектантствомъ Харьковской епархіи. Свещ. *Л. Твердохльбова*. 817—834

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Объ условіяхъ возникновенія греческой философіи *Алексыя Введенскаго*. 525—553
- „Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбница (продолженіе). *К. И—на*. 554—586

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, обращеніе къ духовенству и духовно-учебнымъ заведеніямъ Харьковской епархіи.—Опредѣленія Св. Синода.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Харьковской Духовной Семинаріи, составленный послѣ годичныхъ испытаній за 18⁹³/₉₄ учебный годъ.—Списокъ воспитанницъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, составленный послѣ годичныхъ испытаній, и краткій отчетъ о состояніи Училища за 18⁹³/₉₄ годъ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Отчетъ Комитета по сооруженію православнаго храма у подножія Балканъ.—Вѣдомость церковнаго кружечнаго сбора „въ пользу нуждающихся Славянъ“.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходавъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій (продолженіе). *И. Корсунскаго* 1—27
- Русскій штундизмъ, въ связи съ сектантствомъ Харьковской епархіи (продолженіе). Свят. *Л. Твердохлѣбова* 28—44
- Папство, какъ причина раздѣленія церкви, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе). *Н. N.* 45—66

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Философія, какъ наука (окончаніе). Профессора Кіевской Духовной Академіи *П. Линицкаго* 1—12
- Къ вопросу о задачахъ исторіи философіи (окончаніе). *Н. Страхова* 13—36
- О благодѣяніяхъ („De Beneficiis“). *Л. Аннея Сенени* изъ Збучію Либералію (продолженіе). * * * 37—42

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшія награды.—Разрядный списокъ учениковъ Харьковскаго Духовнаго Училища за 1893/4 годъ.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Сумскаго Духовнаго Училища за тотъ-же годъ.—Отъ Правленія Сумскаго Духовнаго Училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Купянскаго Духовнаго Училища за тотъ-же годъ.—Отъ Правленія Купянскаго Духовнаго Училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особую нумераціею страничекъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія явилы, контора В. Глязюнскаго, Столбшиниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1894.

№ 14.

ИЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово въ день тезоименитства Благочестивѣйшей ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ ТЕОДОРОВНЫ. Преосвященнаго <i>Амвросія</i>	67—80
Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	81—100
Палестинская Церковь до IV вѣка. <i>И. Яцковскаго</i>	101—122
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Новѣйшіе взгляды на греческую религію. <i>Алексыя Владимірскаго</i>	43—73
Пессимистическая телеологія и эсхатологія Гартманна. <i>А. Кириловича</i>	74—96
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Журналы съѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, отъ 8—9 іюня 1894 г.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ; изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчій лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковскій, Петровскій линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „**Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?**“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫИ:	Стр.
Изложеніе и разборъ католической доктрины о свѣтской власти папъ. <i>А. Кедровскаго</i>	123—160
Русскій штундизмъ, въ связи съ сектантствомъ Харьковской епархіи (окончаніе). Свящ. <i>Л. Твердохлѣбова</i>	161—194
Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писаніямъ Нового Завѣта) (продолженіе). <i>Н. Румянцева</i>	195—206
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Основы морали эволюціонизма (продолженіе). <i>Мих. Селезнева</i>	97—118
Пессимистическая телеологія и эсхатологія Гартманна (продолженіе). <i>А. Кириловича</i>	119—134
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорѣніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлію замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его проживанія въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влѣкчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **60 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Грантаво. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **«Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости»** за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Изложеніе и разборъ католической доктрины о свѣтской власти папъ (окончаніе). <i>А. Кедровскаго</i>	207—232
Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писаніямъ Новаго Завѣта) (продолженіе). <i>Н. Румянцова</i>	233—245
Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	246—272
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Основы морали эволюціонизма (продолженіе). <i>Мих. Селезнева</i>	135—155
Нѣсколько критическихъ замѣчаній по поводу мнѣнія нѣмецкаго философа Фр. Альб. Лянге о сравнительномъ значеніи для развитія науки взглядовъ Протагора и Платона на познаніе. Свщ. <i>Н. Стеллецкаго</i>	156—180
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшая награда.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ канонѣвъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорнѣе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихода въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиларовскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ. по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (продолженіе). Священника <i>Г. Арсеньева</i>	273—305
Палство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	306—332
Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писаніямъ Новаго Завѣта) (продолженіе). <i>Н. Румянцева.</i>	333—342
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Изложеніе и критическій разборъ основаній Спенсера релятивизма (окончаніе). <i>II. Тихомирова</i>	181—206
Культурное значеніе философіи Платона. <i>А. Лотоцкаго</i>	207—226
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Высочайшія награды.—Опредѣленіе Св. Синода.—Воззваніе.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, разъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорѣніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, коптора В. Гиляровскаго, Столбшиниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе). *А. Вертеловскаго* 348—363
- Палство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе). *Н. Н.* 364—390
- Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писаніямъ Новаго Завѣта) (продолженіе). *Н. Румянцева.* 391—410

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Мышленіе научное и ненаучное. Профессора Кіевской Духовной Академіи.
II. Димитцаго. 227—246
- Основы морали эволюціонизма (окончаніе). *Мих. Селезнева* 247—266

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Приказъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Опредѣленіе Правительствующаго Сената.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ; изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ чловѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влѣчательно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Западная средневѣковая мистина и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе). <i>А. Вертеловскаго</i>	411—430
Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	431—455
Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писаніямъ Нового Завѣта) (окончаніе). <i>И. Румянцева</i>	456—472
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Мышленіе научное и ненаучное. Профессора Кіевской Духовной Академіи (окончаніе). <i>П. Липицкаго</i>	267—285
Пессимистическая телеологія и эсхатологія Гартманна (продолженіе). <i>А. Кирилловича</i>	286—318
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Всеподданнѣйшіе доклады Г. Оберъ-Пробурора Святѣйшаго Синода.—Указъ Святѣйшаго Синода на имя Его Высокопреосвященства.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли азыческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ челоуѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяць, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія липы, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ. по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1894.

№ 20.

ОКТАВРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Религіозное и научное воззрѣніе на природу. <i>К.</i>	473—491
Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе). <i>А. Вертеловскаго</i>	492—507
Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	508—534
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Пессимистическая телеологія и эсхатологія Гартманна (продолженіе). <i>А. Кириловича</i>	319—343
„Новый опытъ о челоѣческомъ разумѣ“ Лейбница (продолженіе). <i>К. И—на.</i>	344—378

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшіе манифесты.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ челоуѣка и во время измычства составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяць, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вклучительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Западная средневѣковая мистина и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе). <i>А. Вертеловскаго</i>	535—550
Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію (окончаніе). <i>Н. Н.</i>	551—572
Мученическая кончина Св. Іоанна Крестителя. <i>В. Шокровскаго.</i>	573—608
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
О формахъ и законахъ мышленія. Профессора Кіевской Духовной Академіи. <i>П. Липицкаго</i>	379—397
Пессимистическая телеологія и эсхатологія Гартманна (окончаніе). <i>А. Кирилловича</i>	398—420
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Журналы Харьковскаго училищнаго окружнаго Съѣзда духовенства.—Воззваніе о пожертвованіи на сооруженіе памятника Императору Петру Великому въ г. Таганрогѣ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семипархіи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомости»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Андресія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Повинскій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Преосвященный Теофанъ, бывший епископъ Владимірскій (продолженіе). <i>И. Корсунскаго</i>	609—649
Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе). <i>А. Вертеловскаго</i>	650—665
Привѣтствія Преосвященнѣйшему Амвросію, Архіепископу Харьковскому, по случаю пятидесятилѣтняго его юбилея	666—672
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Основные черты русской народной метафизики по пословицамъ. <i>С. А. Смирнова</i>	421—458
„Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбница (продолженіе). <i>К. И—на</i>	459—474
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Журналь Съезда духовенства Сумскаго училищнаго округа.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ релігіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ номераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событийъ церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяць, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ Мѣ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія динія, контора В. Гляйровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзанина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. (съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово, произнесенное въ день тезоименитства Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА. Преосвященнаго *Амерсія* . . . 673—682

Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій (продолженіе). *И. Корсунскаго*. 683—731

Чудотворный образъ Наплуновской Божіей Матери. Свѣц. *Н. Стеллецкаго*. 732—742

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

О формахъ и законахъ мышленія (продолженіе). Профессора Кіевской Духовной Академіи. *П. Липицкаго* 475—489

Новѣйшій образчикъ идеалистической философіи. *Н. Стрехова* 490—510

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Именные Высочайшіе указы Святѣйшему Правительствующему Синоду.—Опредѣленіи Святѣйшаго Синода.—Высочайшія награды.—Отъ Харьковского Епархіальнаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія.—Росписаніе очереднаго проповѣданія Слова Божія протоіереямъ и священникамъ города Харькова и подгородныхъ селеній въ теченіе 1895 года.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1893—94 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правды христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религиозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходамъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гилярскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлочительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство““. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1894.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово, произнесенное въ недѣлю предъ Рождествомъ Христовымъ. О чадо- удѣхъ. Преосвященнаго <i>Амвросія</i>	743—758
Преосвященный Теофанъ, бывшій епископъ Владимірскій (окончаніе). <i>И.</i> <i>Корсунскаго</i>	759—795
Нѣсколько историческихъ фактовъ мнимаго преслѣдованія ученыхъ людей ю имя христіанства. Свящ. <i>Ст. Остроумова</i>	796—806

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Религіозная истина о созданіи міра Богомъ—Творцомъ въ сопоставленіи съ идею самообразованія міра. <i>В. Ильинскаго</i>	511—524
„Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбница (продолженіе). <i>К. И—на</i>	525—554

III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшія награды.—Воззваніе.—Отчетъ о состояніи церковно-приход-
ныхъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1893—94 учебный годъ (продол-
женіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учеб-
ной и нравственно-воспитательной частямъ за 1893—94 учебный годъ.—Епархіальныя
звѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1894.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся д. Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линія, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р., съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

2

**This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.**

**A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.**

Please return promptly.

